

ROLF  
WIGGERSHAUS

A ESCOLA  
DE  
FRANKFURT

História,  
desenvolvimento teórico,  
significação política

  
DIFEL

ROLF WIGGERSHAUS

---

# *A Escola de Frankfurt*

*História, desenvolvimento teórico,  
significação política*

*Tradução do alemão por*  
LILYANE DEROCHE-GURCEL

*Tradução do francês por*  
VERA DE AZAMBUJA HARVEY

*Revisão técnica por*  
JORGE COELHO SOARES

Copyright © 1986, Carl Hanser Verlag, München Wien

Título original: *Die Frankfurter Schule*

Capa: Simone Villas-Boas

Editoração: DFL

2002

Impresso no Brasil

*Printed in Brazil*

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

W654e Wiggershaus, Rolf, 1944-

A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política/Rolf Wiggershaus: tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel; tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey; revisão técnica por Jorge Coelho Soares. — Rio de Janeiro: DIFEL, 2002

742p.

Tradução de: Die Frankfurter Schule

ISBN 85-7432-035-8

1. Escola de Frankfurt de sociologia. 2. Teoria crítica. 3. Escola marxista de sociologia. I. Título

02-1920

CDD - 301

CDU - 316.257

Todos os direitos reservados pela:

EDITORA BERTRAND BRASIL LTDA.

Rua Argentina, 171 — 1º andar — São Cristóvão

20921-380 — Rio de Janeiro — RJ

Tel.: (0XX21) 2585-2070 — Fax: (0XX21) 2585-2087

Não é permitida a reprodução total ou parcial desta obra, por quaisquer meios, sem a prévia autorização por escrito da Editora.

*Atendemos pelo Reembolso Postal.*

# SUMÁRIO

Apresentação à edição brasileira	9
Prefácio da tradutora da edição francesa	13
Agradecimentos	31
INTRODUÇÃO	33
I. EM MEIO AO CREPÚSCULO	41
O filho de milionário Felix Weil funda um Instituto para o marxismo na esperança de poder entregá-lo um dia a um Estado soviético alemão triunfante.	41
O professor marxista ( <i>Kathedermarxist</i> ) Carl Grünberg funda um instituto de pesquisas sobre a história do socialismo e do movimento operário.	56
O filósofo Max Horkheimer assume a direção do Instituto. O novo programa: superar a crise do marxismo pela interpenetração da filosofia da sociedade e das ciências sociais empíricas.	68
Horkheimer e seus colaboradores: um panorama biográfico.	74
Max Horkheimer	74
Erich Fromm	84
Friedrich Pollock	92



Leo Löwenthal	96
Theodor Wiesengrund-Adorno	98
Herbert Marcuse	127
Política — Política científica — Atividade científica.	136
II. EM FUGA	157
III. NO NOVO MUNDO — I	179
Quase um instituto de pesquisas empíricas, composto de teóricos marxistas da sociedade qualificados nas ciências especializadas.	179
<i>Studien über Autorität und Familie</i> — Fragmento de um <i>work in progress</i> coletivo.	179
Retomada da colaboração entre Horkheimer e Adorno.	185
A continuação das pesquisas empíricas do Instituto durante os anos 30.	194
O projeto sobre a dialética.	206
Walter Benjamin, o <i>Passagenwerk</i> , o Instituto e Adorno.	219
Herbert Marcuse e Leo Löwenthal, os críticos da ideologia, falam sobre a arte.	245
Franz Neumann e Otto Kirchheimer. As oportunidades desprezadas de uma pesquisa interdisciplinar mais intensiva.	250
Adorno, Lazarsfeld e o Princeton Radio Research Project.	263
Flutuações e indecisão.	274
IV. NO NOVO MUNDO — II	289
Uma derrocada produtiva.	289
“Segundo os termos da fundação, uma atividade sob a forma de instituto não é absolutamente indispensável.”	289
Ruptura com Erich Fromm.	294
Projetos.	301

Controvérsias sobre a teoria do nacional-socialismo.	308
A evolução para uma sucursal de eruditos independentes em Los Angeles continua com uma filial do Instituto em Nova York. Partida de Neumann e Marcuse.	320
O trabalho relativo ao projeto sobre a dialética.	331
<i>Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.</i>	356
A "Dialética das Luzes" ( <i>Dialektik der Aufklärung</i> ) de Horkheimer: <i>Eclipse of Reason.</i>	374
O projeto sobre o anti-semitismo.	380
V. O LENTO RETORNO	415
Ambição no projeto sobre o anti-semitismo. Nostalgia do trabalho filosófico. De bom ou mau grado, em meio a uma comunidade de teóricos. Visitas à colônia.	415
<i>Studies in Prejudice</i> (Estudos sobre os preconceitos).	443
VI. O ORNAMENTO CRÍTICO DE UMA SOCIEDADE DE RESTAURAÇÃO	467
Participação na reconstrução. Estudo da consciência política dos alemães ocidentais.	467
Horkheimer integrado instantaneamente ao <i>establishment.</i>	479
A visão adorniana de uma pesquisa sociológica empírica crítica. A crise do Instituto. O sonho de Marcuse.	487
A estabilização do Instituto e as primeiras publicações após a volta para a Alemanha: <i>Sociologica, Gruppenexperiment.</i>	503
A renúncia à independência anterior: a pesquisa sobre o clima empresarial das fábricas do grupo Mannesmann A. G. — Adorno também se retira da pesquisa empírica.	516
A "Dialética das Luzes" ( <i>Dialektik der Aufklärung</i> ) de Marcuse: <i>Eros and Civilization.</i>	532

<b>VII. A TEORIA CRÍTICA EM COMBATE</b>	<b>545</b>
Adorno erudito isolado e interdisciplinar. Por uma <i>musique informelle</i> e seus correspondentes em outras áreas.	545
<i>As Noten zur Literatur.</i>	555
Por uma filosofia que não tenha medo de alçar vôo.	566
Jürgen Habermas. Enfim um teórico da sociedade no Instituto, muito estimado por Adorno, mas muito à esquerda na opinião de Horkheimer.	573
A querela do positivismo.	600
A querela do conservadorismo.	616
A crítica de Heidegger.	625
<b>VIII. A TEORIA CRÍTICA NUMA ÉPOCA DE RENASCIMENTO</b>	<b>631</b>
A continuação adorniana da <i>Dialektik der Aufklärung</i> : a <i>Negative Dialektik</i> .	631
Os teóricos críticos e o movimento estudantil.	642
Habermas a caminho de uma teoria comunicacional da sociedade — O testamento de Adorno: a teoria estética como fundamento de uma filosofia colocada sob o signo da promessa de felicidade.	668
<i>Posfácio do autor</i>	687
Bibliografia	691

## A “Imaginação Dialética” de Rolf Wiggershaus

**P**UBLICADO originalmente em inglês em 1973, *The Dialectical Imagination — A History of the Frankfurter School and the Institute of Social Research 1923-1950*,<sup>1</sup> de Martin Jay, permaneceu durante mais de duas décadas como um documento valioso e praticamente sem rival para a compreensão do percurso histórico e filosófico do que hoje se conhece como “Escola de Frankfurt”. Tendo a oportunidade em 1968 de, a convite de Leo Löwenthal, consultar seu extenso arquivo pessoal de matérias do “Instituto de Pesquisa Social”, Martin Jay trouxe a lume informações e dados que se somaram aos de outras estratégias de pesquisa. Entre essas a de entrevistar pessoalmente a maior parte dos membros da “primeira geração” da Escola, bem como muitos outros pesquisadores associados diretamente à mesma. Construiu, assim, sua tese de doutoramento — apresentada em Harvard — e um livro que ficou como um marco, traduzido para vários idiomas, incluindo o chinês, que é referência obrigatória para os “neofrankfurtianos”. De 1973 para cá outras tantas contribuições surgiram com o mesmo objetivo, e outros pesquisadores<sup>2</sup> acrescentaram novos detalhes e diferentes perspectivas de interpretação desse movimento de idéias.

Rolf Wiggershaus conseguiu avançar mais ainda nessa mesma trilha ao tra-

---

<sup>1</sup> Boston, Little Brown and Company.

<sup>2</sup> Suzan Buck-Morss, Gilhian Rose, David Held, Alfons Sollner, Douglas Kellner, Richard Wolin, Willem van Reijin, Gunzelin Schmid Noerr, entre outros.

zer a lume em 1986 *Die Frankfurter Schule — Geschichte Theoretische Entwicklung Politische Bedeutung*. Esse filósofo alemão, nascido em 1944 e dedicado em sua atividade intelectual principalmente à *Teoria da Sociedade*, conseguiu ampliar horizontes de investigação criados por Jay e os demais pesquisadores. Agregando novas fontes de pesquisa, construiu um amplo painel da “Teoria Crítica” até o início dos anos 80.

Não podendo ter mais acesso direto a Adorno, Horkheimer e Marcuse — os grandes “fiéis depositários” da memória da “Escola” — Wiggershaus se voltou para registrar o depoimento de outros tantos intelectuais que, direta ou indiretamente, estavam ligados a eles, sobretudo em seus desdobramentos teóricos após os anos 60. Entrevistas sistemáticas foram então realizadas com Habermas — principal intelectual da “segunda geração” da Escola de Frankfurt —, Abendroth, Marie Jahoda, Wittfogel, Moses I. Finley, Walter Dirks, Erica Sherover, Leo Löwenthal, entre tantos outros.

Ao mesmo tempo, incorporou uma análise original das correspondências mantidas em arquivos — muitos dos quais de difícil acesso. São cartas pessoais, memorandos e relatórios de pesquisa que circulavam entre os membros da “Escola”, por meio dos quais emerge gradualmente um certo espaço de relações interpessoais na construção do percurso de construção da Teoria Crítica, ao qual raramente temos acesso. São eles que permitem evidenciar as relações tensas e por vezes francamente “paranóicas” que determinavam o comportamento de seus membros, em particular na fase de exílio nos EUA. Ficamos também sabendo como eles se avaliavam mutuamente como intelectuais e como pessoas e o que esperavam de si e dos outros em momentos de crise.

Wiggershaus lança assim, em muitos momentos, um olhar sobre a Escola que os demais historiadores da Teoria Crítica, incluindo Jay, deixaram quase sempre escapar. O de um movimento de idéias atrás de cujos pressupostos epistemológicos estavam seres humanos não isentos de sentimentos nobres e mesquinhos. Já valeria recomendar a obra por esse olhar psicologicamente tão desvelador do “peso da subjetividade individual de cada membro”, mas Wiggershaus tem também outras ambições. E essas metas foram alcançadas igualmente.

Demonstrando um conhecimento filosófico acurado, quer das principais teses da Teoria Crítica, das filigranas de seus desdobramentos, quer do percurso teórico particular de seus principais membros, ele se lança também na tarefa de avaliar o impacto dessas idéias ao longo do tempo — cobrindo, assim, mais de sessenta anos de história desse movimento de idéias.

O trabalho se encerra com uma extrema e preciosa bibliografia, quer do Instituto de Pesquisas Sociais, quer de seus membros mais importantes. É desde já uma fonte de referência obrigatória para todos os pesquisadores interessados na Escola de Frankfurt.

Wiggershaus, por fim, por meio de sua obra, nos leva a perceber com clareza que a Escola de Frankfurt — “essa etiqueta cômoda” pespegada a seus mem-

bros nos anos 60 e a seguir “naturalizada” por eles, apresentando todos como possuidores de uma “realidade histórica evidente” — não pode ser pensada simplesmente como mais um paradigma das Ciências Humanas e Sociais, e como tal constituído. Ele nos mostra que é preciso pensar a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt fora dos moldes de constituição que apontam na direção de um sistema ordenado e homogêneo, intersubjetivamente compartilhado por seus membros. Há, somente, pelo contrário, na tessitura de produção teórica de seus membros alguns pontos sempre presentes: uma desobediência à tradição, uma dessacralização do saber naturalizado como única possibilidade de dar conta do real e que se apresenta como única possibilidade de constituí-lo. Tudo isso envolvido por uma franca incredulidade que os conduziu sempre à dúvida sistemática, à crítica; que os conduziu por múltiplos caminhos na companhia de Kant, Hegel e Freud, mas também dos teóricos mais significativos da Filosofia e das Ciências Humanas e Sociais. Produziram, assim, um conjunto de reflexões, objetivado em inúmeros livros e artigos, que tentou dar conta, de forma tensional, dos grandes dilemas de nossa vida no momento histórico de radicalidade de uma modernidade que se apresenta como a Esfinge de nosso tempo. E entre os dois pólos — o de emancipação e o de exploração — que essa modernidade nos colocou como seu principal enigma, a Escola sempre optou por apostar na ênfase da contradição e na negatividade, como exercício cotidiano de lucidez. Olhar crítico que tentou sempre transformar a aflição, a angústia da constatação de um “real” cada vez mais administrado em possibilidade de mudança que envolvesse a razão e não se furtasse de manter o coração bem-informado. Foi assim, com esse intuito, que a idéia de “crítica” foi assumida por eles não simplesmente como mero aspecto da teoria, mas também como verdadeira declaração de princípios. É por meio dela e do que se pode distinguir, escolher, julgar e apreciar por um processo de decisão e tomada de posição que eles nos ensinaram a colocar em suspenso, *sub judice*, qualquer julgamento sobre o mundo, incluindo aí o próprio pensamento que se elabora para dar conta deste.

É esse o tipo de crítica que Wiggershaus procura *executar* neste livro, constituindo uma trajetória histórica, filosófica e política e, por vezes, psicológica da contribuição de cada um de seus principais membros, que acabou por gerar o que hoje se conhece por Escola de Frankfurt. Movimento de homens e idéias que, procurando dar conta das questões de nosso tempo, delineou para nós um horizonte teórico, alertando sempre, porém, que não existe lugar em que esse horizonte acabe.

JORGE COELHO SOARES

Professor Adjunto IP/UERJ.

Doutor em Comunicação e Cultura ECO/UFRI.

A ESCOLA de Frankfurt, realidade histórica evidente, representa, no plano filosófico, uma noção ao mesmo tempo vaga e sedutora que goza de um renomado interesse há alguns anos na França, graças aos elogios tardios de Michel Foucault (cf. p. 36), mas sobretudo graças às contribuições de Jürgen Habermas. Assumir uma tarefa tão vasta como a de traçar o quadro de meio século de atividade científica e filosófica de mais de dez autores particularmente prolíficos é um desafio, e seremos gratos a Rolf Wiggershaus por tê-lo aceito: a partir de agora, este livro constituirá referência necessária para quem quiser conhecer de perto o contexto histórico das grandes obras de Max Horkheimer, Theodor Adorno e tantos outros. O autor concentrou seus esforços em atualizar, sob todos os aspectos, as necessidades de um leitor de textos publicados e bem conhecidos, por mais bem informado que seja: a comparação com o conjunto de cartas, rascunhos, projetos, artigos recusados, censurados ou corrigidos que caracteriza a Escola de Frankfurt. O mais belo exemplo dessa hesitação perpétua sobre o conteúdo e a forma das publicações é certificado pelas sucessivas edições e traduções corrigidas da *Dialética da Razão*. O contexto universitário, intelectual e político é objeto de uma apresentação minuciosa, que permitirá compreender as razões conjunturais de tal ou qual inflexão dos textos publicados, inexplicáveis à primeira abordagem, e o sentido, muitas vezes sibilino, que os autores atribuíam a algumas expressões. Essa complexidade inerente ao tema é a verdadeira razão do caráter árduo de cer-

tos trechos: a tradução preocupou-se em seguir esses desvios necessários, sem dúvida à custa de um esforço suplementar do leitor.

Eis-nos, pois, em presença de uma quantidade de dados, que nunca foram antes reunidos, sobre as condições reais de produção das obras da Escola de Frankfurt. Tal audácia representa simultaneamente uma oportunidade e um risco: uma oportunidade de compreender *a posteriori* a Escola de Frankfurt talvez melhor do que ela própria o tenha considerado (retomando as palavras de seus membros), de confrontar seus resultados com suas ambições e de explicar sua evolução; um risco de deturpar os fatos, apresentando a visão de conjunto necessariamente orientada que é a tarefa de um prefácio, sobretudo quando se trata de um livro cujo autor fez questão de se esconder sob a evidência do fato ou do documento. Nada é simples em se tratando da Escola de Frankfurt: o questionamento das categorias tradicionais torna aleatória toda tentativa de resumi-la por essas categorias, mas obriga constatar que ela também não apresentou uma explicação totalmente clara de si mesma. Como bem mostrou Paul-Laurent Assoun, ao referir-se à vertente filosófica da Escola,<sup>1</sup> ela representa antes um “posicionamento”, uma atitude; é isso que nos propomos confirmar, partindo da vertente histórica. Se esse pequeno grupo de intelectuais, inicialmente isolados numa Alemanha em marcha para o nazismo, depois, um pouco perdidos numa América capitalista e, enfim, reunidos numa Alemanha à qual nunca aderiram, conheceu tal repercussão, é devido principalmente à originalidade de sua atitude intelectual.

Mas, antes de tudo, qual é o objetivo deste livro? Existe uma entidade que se possa qualificar de Escola de Frankfurt, e, se sim, qual? As definições variam em virtude das hesitações e dos desacordos entre os próprios autores da Escola. A resposta depende, simplesmente, do plano em que nos colocarmos. Filosoficamente, ao contrário da opinião corrente, a Escola de Frankfurt não existe como Escola — a não ser que seja reduzida ao breve momento de convergência que foi a *Dialética da Razão* para Horkheimer e Adorno. Existe uma filosofia de cada um dos grandes autores da Escola, com pressupostos freqüentemente diferentes — e os conflitos teóricos latentes ou declarados nunca deixaram de pontuar sua história. Historicamente, em compensação, ela existe pelo menos sob dois planos:

— na consciência dos atores de sua própria história, isto é, na forte coesão do Instituto de Pesquisas Sociais em exílio nos Estados Unidos (unido em torno da pessoa de Horkheimer, ele não se concebia como um instituto “normal”), nas suspeitas de marxismo doutrinário que ele sempre provocou nos Estados Unidos, na desconfiança que encontrou, depois de seu retorno à Alemanha, por causa dessa identidade e dessa especificidade que foram ainda objeto da última correspondência entre Adorno e Marcuse, em 1969, a respeito da contestação dos estudan-

<sup>1</sup> *L'Ecole de Francfort*, PUF, *Que sais-je?* n° 2.354, 1987; daqui em diante: Assoun. Cf. ainda P.-L. Assoun e G. Raullet, *Marxisme et théorie critique*, Payot, 1978.



tes (pp. 665-666). Tanto no Instituto como fora dele, havia plena consciência da diferença de natureza entre aquele organismo e o resto do mundo universitário (mesmo se isso fosse expresso de maneira bem enfática pelos dois lados);

— na rejeição comum de outras filosofias, por falta de uma filosofia comum, e em uma comunidade de aspirações; a Escola se define inicialmente como herdeira do marxismo, embora essa influência não seja exclusiva. O marxismo estritamente ortodoxo (do qual o Instituto se aproximava antes de Horkheimer, sob a direção de Carl Grünberg) era recusado, assim como a filiação a um partido político ou a um movimento específico. Em geral, Horkheimer e seus colaboradores sentiam a necessidade de reatualizar o pensamento de Marx sem erigi-lo em doutrina definitiva, como faziam os partidos políticos da época — de onde a expressão teórica crítica que se impôs cada vez mais, primeiro em relação a Kant (tratava-se de radicalizar a *Aufklärung*, a progressão das Luzes, até recolocar em questão toda autoridade estabelecida, mesmo aquela do marxismo que questionava as autoridades tradicionais). O revisionismo tendente à social-democracia era igualmente rejeitado, porque nele se via um compromisso inaceitável com a ordem estabelecida. Era necessário, pois, sair das insuficientes versões correntes do marxismo, retornando a um nível mais filosófico, numa espécie de crítica ao marxismo.<sup>2</sup> Quanto à atitude geral que reunia os membros da Escola, ela encontra sua perfeita definição na carta em que Horkheimer explicava a Adorno sua recusa de engajar Sohn-Rethel — faltava ao candidato “o olhar aguçado pelo ódio a tudo o que está no lugar” (*von Hass geschärfter Blick auf das Bestehende*). Na França, será preciso esperar Sartre para observar uma assimilação tão radical da ordem existente no mal por definição.

— Disso resultaram duas conseqüências principais para a Escola de Frankfurt. A primeira reside num radicalismo utópico animado por um pessimismo extremo sobre o presente e fortemente alimentado por um pensamento teológico ou quase teológico, evidente em Benjamin e Adorno (particularmente em sua correspondência com Horkheimer), clara em Horkheimer pelo menos a partir do seu artigo *Die Juden und Europa* e afirmada ao final de sua vida, mas sempre presente, por intermédio de Schopenhauer. Se, em Marcuse, essa relação com a teologia não é consciente e pensada, ela o é, no entanto, implicitamente, como mostrou H. Albert.<sup>3</sup> É preciso esperar a segunda geração e Habermas para obter um certo distanciamento com relação à teologia, em benefício da epistemologia e da lingüística. A segunda conseqüência é uma correlação, aparentemente inconsciente, entre a rejeição da ortodoxia marxista e um gigantesco esforço para elaborar um saber sobre a sociedade que contorne *de facto* a economia, o domínio de predileção de Marx. Dois fatores o explicam: muitas predições econômicas de Marx provaram ser inexatas<sup>4</sup> enquanto o Marx da maturidade não aborda quase o problema do cultural, questão que aparece como determinante para seus herdeiros, por

<sup>2</sup> Cf. Assoun, pp. 71-72.

<sup>3</sup> *La sociologie critique en question*, PUF, 1987, pp. 1-58.

<sup>4</sup> No entanto, constata-se mesmo no último escrito de Adorno a introdução de *De Vienne à Francfort: la querelle allemande des sciences sociales*, Ed. Complexe (1979) (traduzida do alemão

razões abordadas mais adiante. Adorno, que, em *De Vienne à Francfort*, mantém a idéia marxista da baixa tendencial das taxas de lucro,<sup>5</sup> não a justifica do ponto de vista econômico e mesmo não procura sequer percebê-la nos fenômenos: ele afirma que o conceito deve verificar-se no indiscernível (no sentido leibnitziano do termo) e deve, portanto, ser mantido. Num sentido, esse abandono do pensamento econômico não é senão a outra face da irrupção do teológico — isto é, da tradição espiritual judaica em seu aspecto apocalíptico e messiânico, e de reminiscências da Cabala, principalmente quanto à idéia de uma redenção não apenas do homem, mas também da natureza.<sup>6</sup>

Os sintomas dessa tendência são claros: a Escola de Frankfurt se desinteressa praticamente dos debates entre herdeiros de Marx sobre a mais-valia ou sobre a passagem do socialismo ao comunismo (em outras palavras, do debate sobre a análise econômica e sobre a possibilidade de aplicar a teoria marxista), mas pensa e repensa na herança marxista a ideologia, a alienação, a reificação, a dominação etc., em outras palavras, sobretudo o jovem Marx e o ângulo mais “existencial” de sua teoria, tão importante, por exemplo, para a vocação de Marcuse. Esse deslocamento do objeto de estudo concreto, do econômico, e do político rumo ao social e cultural, aparece até mesmo nos títulos das publicações: estudos sobre a autoridade, a família, a personalidade autoritária, o clima de empreendimento, e não sobre o capital; do social e não do econômico. As noções de classe, de exploração, de relações de produção aparecem, pois, nas publicações da Escola como noções pressupostamente admitidas ou, ao menos, mais pertinentes do que as outras teorias disponíveis, mas não são questionadas em sua atitude ao descrever a realidade.<sup>7</sup> Tornam-se categorias *críticas* que apontam mais para as disfunções na sociedade real do que propriamente a descrevem.

---

*Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie* (1969); a partir de agora *De Vienne à Francfort*, uma tentativa de salvá-los como artigos de fé, indiscerníveis hoje em dia, mas certamente realizados um dia. A história confusa dessa coletânea exige uma palavra de explicação: no colóquio de Tübingen de 1961 sobre as ciências sociais, K. Popper e Adorno trocaram comunicações antagônicas seguidas de um resumo de R. Dahrendorf, presidente de sessão (um “trânsfuga” do Instituto). Habermas retomou o debate em 1963, suscitando uma polêmica com H. Albert até 1965. O plano da coletânea final foi claramente obra dos “teóricos críticos”, encabeçada por uma gigantesca introdução de Adorno e a reimpressão de outro de seus artigos, de modo que um artigo de Pilot sobre Habermas e os posfácios de Popper e Albert apareçam como anexos. O próprio título da coletânea alemã, “o conflito do positivismo”, não é inocente: é que os “teóricos críticos” conduziram o debate assimilando seus adversários aos positivistas do Círculo de Viena — contra os quais se estruturou toda a teoria de Popper...

<sup>5</sup> *De Vienne à Francfort*, p. 36: “A essência social impregnando os fenômenos, aparecendo neles e se dissimulando neles... determina os fenômenos, mas essa não é uma lei geral no sentido científico habitual. Seu modelo seria por exemplo — mesmo se ela se dissimula hoje a ponto de ser irreconhecível — a lei marxista da derrocada do capital, que era deduzida da baixa tendencial das taxas de lucro.”

<sup>6</sup> Ver sobre esse tema J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, 1974, pp. 72 e 78-82, que infelizmente se detém antes de estudar essa continuidade da espiritualidade judaica em Adorno e Horkheimer.

<sup>7</sup> Assoun, p. 77: “Essas categorias não são, pois, apenas explicativas, mas críticas por essência”;

Nesse ambiente, a URSS representa a ausência de qualquer pensamento radical. Em uma carta dos anos 30, Adorno reconhece que o melhor que se pode fazer é ainda não dizer nada sobre ela. Durante os anos 60, a URSS é reconhecida como a imagem do mal por Adorno, em Tübingen,<sup>8</sup> e mais ainda por Horkheimer no início dos anos 70, mas sem que se tente explicar concretamente em quê. Esse ambiente utópico de condenação radical do mundo tal como ele é e de desinteresse pela economia é percebido pela interrupção da produção de Pollock, o economista do grupo (que começou justamente pelos estudos da economia planificada soviética), na divergência final entre Horkheimer e Adorno, esboçada desde os anos 50 (Horkheimer conserva o pessimismo sem a utopia, o que o leva a privilegiar a conservação do menor mal ainda existente)<sup>9</sup> e nos textos atuais de Habermas, em que não se vê sinal de economia e se constrói a utopia de uma comunicação sem entraves.

Para mais informações, é preciso ler Wiggershaus a fim de compreender essas complexas evoluções, que me parecem ser, primeiro e antes de tudo, as evoluções de convicções pessoais cuja sinceridade não pode ser posta em dúvida. Fixemos, primeiramente, os limites cronológicos. O início da Escola de Frankfurt corresponde à nomeação de Horkheimer como diretor do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, em 1930. É verdade que o Instituto já existia desde 1923 e remontava, em princípio, à reunião de Illmenau, em 1922, mas durante esse primeiro período, sob a direção de Carl Grünberg, ele mais parecia uma reunião de eruditos do marxismo do que um colégio de filósofos da sociedade. O discurso inaugural de Horkheimer, em 1930, mostra bem esse deslocamento dos centros de interesse. O Instituto não desiste das pesquisas eruditas tradicionais, mas deseja doravante integrá-las em um projeto mais vasto, interdisciplinar, sob a direção de uma filosofia da sociedade que retoma a dialética hegeliana. O projeto visa dar um sentido ao conjunto social sem “sublimá-lo” e explicar suas relações com o indivíduo. A ausência de Marx em benefício de Hegel não anuncia apenas a precaução tática, ela indica a vontade de retomar o fundamento filosófico da teoria marxista e, se necessário, ultrapassá-lo. A estrutura tradicional do saber, a simples justaposição (*Nebeneinander*) das ciências, representa o obstáculo a superar: na visão de Horkheimer, as ciências empíricas seriam renovadas pela filosofia, e a filosofia o seria pelas ciências empíricas; a filosofia garantiria a relação com a globalidade (*das Ganze*) do edifício social e não apenas com suas partículas, as ciências empíricas evitariam sublimar a realidade (o que teria sido o escolho da filosofia hegeliana).

---

é por isto que a invalidação da teoria do empobrecimento crescente dos trabalhadores, da qual deveria resultar a revolução, e de onde Horkheimer constata trinta anos depois a não-realização, não abole *ipso facto* o valor crítico da teoria.

<sup>8</sup> *De Vienne à Francfort*, p. 112.

<sup>9</sup> Deve-se notar sua observação profética sobre a queda, então muito recente, do xá do Irã em *La théorie critique hier et aujourd'hui*, predizendo um agravamento da opressão naquele país.

O termo escolhido para esse livro, a morte de Adorno em 1969, parece sensato: Horkheimer já havia abandonado toda produção intelectual — por razões que trataremos posteriormente — e Adorno tinha sido o verdadeiro motor do Instituto, reinstalado na Alemanha. Marcuse e os outros membros antigos tinham-se afastado; a jovem geração — von Friedeburg, Habermas e Negt — não estava mais no Instituto. A continuação da Escola de Frankfurt ou da teoria crítica depende, desde então, de uma segunda geração. Retrospectivamente, a crise gerada pelo movimento de contestação dos estudantes alemães aparece como o momento crítico da Escola da primeira geração.

Dentro desses limites temporais, como explicar o funcionamento real desse Instituto, freqüentemente desconcertante? A Escola de Frankfurt sempre esteve colocada do lado da democracia progressista e igualitária, contra a dominação; mas, na prática, a fórmula de Horkheimer em seu discurso inaugural, “estabelecer em comum com meus colaboradores uma ditadura do trabalho planejado”, muitas vezes ironicamente funcionou em detrimento dos ditos colaboradores. O Instituto, fundação privada do milionário Weil, concedia fundos importantes e principalmente um poder discricionário ao diretor, mais senhor de seus movimentos do que o mais prestigiado professor universitário. O Instituto conheceu, sob a direção de Horkheimer, uma espécie de patriarcado inconfessado, bem-intencionado, mas por vezes indelicado (cf. pp. 289-294).

Seu êxito repousa sobre vários fatores, sobretudo sobre a personalidade de Adorno e o fascínio intelectual que ele exercia. Durante as duas décadas mais produtivas do Instituto, 1930-1950, ele foi a referência obrigatória de todo o trabalho do Instituto, o juiz em última instância. A posição de poder que detinha não é suficiente para explicar a fidelidade cega de um Löwenthal e os ciúmes quase apaixonados de Marcuse e Adorno. O quadro teórico do trabalho interdisciplinar, estabelecido desde o início por Horkheimer, seduziu rapidamente os outros membros pelo rigor intelectual que prometia ao trazer inovações consideráveis, as quais, esquematicamente, faziam passar de uma teoria descritiva da sociedade a uma teoria propriamente crítica. Horkheimer, aliás, desempenhou muitas vezes o papel de tutor, disciplinando os arroubos da imaginação de Adorno, encaminhando Marcuse a um maior rigor intelectual. O retraimento de Horkheimer no plano teórico, durante os anos 50, ao mesmo tempo que o afastamento definitivo de Marcuse, marca, aliás, o fim do verdadeiro trabalho de equipe; a partir de então, até a chegada de Habermas, só era possível contar com Adorno e com alguns de seus subordinados para a pesquisa de campo.

Esse poder de definição da ortodoxia conferido a Horkheimer explica as numerosas exclusões decretadas, principalmente nos anos 30; era preciso aderir ao projeto horkheimiano e a seu rigor conceitual, e os pensadores demasiado românticos, como Kracauer e Bloch, tiveram que desistir dos sonhos do Instituto. Para não ter esse destino, Benjamin teve que tomar um mínimo de distância em rela-

ção ao herético Brecht e submeteu-se a uma verdadeira censura. Aqueles que, como Fromm, eram suspeitos de não aderir completamente à causa do Instituto foram também postos de lado. Especialistas de tal ou qual domínio que não adotaram desde o princípio o ponto de vista da teoria global da sociedade, como Neumann e Kirchheimer, não foram jamais integralmente aceitos como membros, assim como os “antigos” do período Grünberg do Instituto — Wittfogel, Borkenau e Grossmann. Esse exclusivismo provinha de uma consciência aguda da originalidade do projeto de Horkheimer, o que o condicionou a selecionar apenas dois recrutas a seu gosto: Pollock, o amigo de sempre, aliás intelectualmente estéril, e Adorno, que levou uma década para se impor de fato.

Mas esse exclusivismo prendia-se também a causas históricas: trata-se, afinal de contas, de uma pequena comunidade de pensadores de extrema esquerda (para a época) que se reúne no fim da República de Weimar, no momento em que a ascensão do nazismo é uma evidência, e que se exilará logo a seguir nos Estados Unidos, isto é, num país que eles consideram virtualmente fascista e que desaprovam quase inteiramente, onde se acham sempre ameaçados, onde cada membro se sente totalmente dependente da fortaleza sitiada que é o Instituto. Além disso, essa comunidade vive de verbas generosas, mas não inesgotáveis, e muito mal administradas por nossos intelectuais de esquerda. Donde a angústia do que poderia acontecer e a verificação do velho princípio de que o temor de uma penúria imaginária gere uma penúria efetiva: na época em que o Instituto ainda era muito rico, Horkheimer garantia para si, mediante contratos leoninos, um salário vitalício digno de um rei, em qualquer moeda, e reduzia seus colaboradores a salários de fome. Quando as finanças caíram, procurou-se eliminar colaboradores não para atingir o melhor equilíbrio possível entre os recursos disponíveis e a produtividade intelectual, mas para garantir, com o sacrifício de tudo mais, um padrão de vida principesco para Horkheimer e Pollock, e, em menores termos, para Adorno.<sup>10</sup> As tensões afetivas e financeiras são, então, exacerbadas nessa pequena comunidade que se sente isolada: durante uma viagem, ao termo da qual teve de eliminar membros do Instituto, Horkheimer repete para si mesmo, no trem, *Geld ist das einzige Schutz* (“o dinheiro é a melhor proteção”, p. 277). Além de toda opção pessoal, a escolha de eliminar alguns, em caso de crise, reflete claramente a hierarquia das prioridades para Horkheimer: preservar primeiro a vertente filosófica, a teoria propriamente crítica, isto é, afinal de contas, ele mesmo e Adorno. A filosofia continua sendo o verdadeiro cerne da teoria crítica, o que leva a uma interrogação sobre sua pretensão à interdisciplinaridade.

<sup>10</sup> Esse paradoxo é bem enfatizado por Wiggershaus para que nos detenhamos em minúcias; quanto a mim, citarei apenas Horkheimer, tentando fazer com que Adorno viesse para os Estados Unidos e oferecendo-lhe a garantia de um alto padrão de vida “da alta burguesia” (*grossbürgerlich*) para ele e sua esposa (cf. p. 264).

Seria muito fácil listar um “rol de ditos disparatados” de trechos da correspondência dos membros do Instituto para mostrar até que ponto essas relações quase familiares oscilam entre o amor e o ódio (pensemos nas cartas de Adorno pedindo para si, nos anos 30, o lugar de Marcuse, que não tinha outros meios de subsistência; ou, ainda, nas críticas ácidas dos artigos de outros membros, que Adorno e outros enviavam a Horkheimer sem prevenir os próprios autores, num duplo jogo de Horkheimer, ao fazer acreditar que era Pollock e não ele quem dera a ordem de reduzir os salários, etc.). Disso resultará uma atmosfera permanente de “paranóia”: Horkheimer proíbe Löwenthal de trazer, para os Estados Unidos, um de seus manuscritos, com medo de que a alfândega o confisque e mande expulsar o Instituto; nos anos 50, a simples publicação de uma crítica da *Authoritarian Personality*, feita por Shils, leva Adorno a sair dos Estados Unidos às pressas, como se tivesse a polícia atrás de si. Essa ansiedade permanente, bem compreensível em meio a judeus alemães fugitivos do Holocausto, é principalmente característica de Horkheimer e de Adorno; mas, longe de se reduzir a um detalhe anedótico e eventualmente cômico, essa ansiedade provocou reações concretas ou teóricas. Assim, os diretores do Instituto eram obcecados, nos Estados Unidos, pelo temor de uma conspiração dirigida contra eles pelos antigos membros excluídos, mais ou menos elegantemente, e sempre acreditaram que seus projetos não tinham patrocinadores nos Estados Unidos não por estar muito afastados das reais preocupações dos empresários e presidentes de fundações, mas por causa do “sistema”. Muitas páginas sobre o suposto terrorismo das sociedades capitalistas não poderiam ter sido escritas sem essa convicção que prescindia de demonstração (p. 306-307). A miopia diante dos defeitos da URSS se explica, aliás, em certa medida por isto: os membros do Instituto acreditavam viver na América em uma sociedade que estabelecia com o sistema nazista uma diferença de grau e não de natureza, e que podia, portanto, se auto-explicar também pela “teoria do racket”;\* o totalitarismo soviético não está isolado na monstruosidade.

Enfim, por que todas essas reviravoltas na política de pesquisa que desembocaram na eliminação da maioria dos colaboradores durante os anos 40? Qual a razão do aumento de poder de Adorno, que inicialmente não passava de um elemento dispensável e ao final simbolizava a Escola de Frankfurt aos olhos da opinião? Apenas o talento de Adorno e sua produtividade não bastam para explicar esse fenômeno. Assistimos de fato a dois movimentos simultâneos: a derrocada da produção intelectual de Horkheimer após a *Dialética da Razão* e a ascensão de Adorno a partir desse momento. Além das dificuldades da vida pessoal de cada um, uma só e mesma causa fundamental: o fracasso do projeto horkheimiano de

---

\* Teoria do racket — “racketeering” designa atividades de gângsteres ou outros tipos de criminosos, que incluem extorquir dinheiro por meio da violência ou intimidação, jogatina e prostituição. (N. R. T.)

uma teoria interdisciplinar global da sociedade. Para Horkheimer, a *Dialética da Razão* foi, ao mesmo tempo, o apogeu e a queda de um processo filosófico que ele mesmo lançara: a interrogação da sociedade por todos os ângulos possíveis simultaneamente. Foram os preliminares de uma teoria coerente que marcaram a impossibilidade de essa teoria ultrapassar suas premissas, pois seu objeto tornou-se evanescente: em que momento então desapareceu, nas publicações posteriores, a “razão objetiva”, a boa “*Aufklärung*” da *Dialética da Razão*? Em seu conjunto, toda a dialética da natureza interior e da natureza exterior, primordial nos textos dos anos 30, sumiu de cena depois da *Dialética da Razão*, à qual, no entanto, ela serviu de base, e que não foi retomada por Habermas. As possibilidades de concretização dessa teoria desapareceram mais ou menos nessa época, com o fim das tentativas de verificá-la experimentalmente — A *Authoritarian Personality* foi praticamente o último ensaio. Devido a seu caráter limitado, os estudos de campo da época do retorno à Alemanha não podiam mais pretender verificar experimentalmente a teoria; mesmo a pesquisa sobre a consciência política dos alemães do Oeste não se interessava mais pelas causas das eventuais deficiências dessa consciência. Enfim, o critério essencial de validade da teoria crítica, enunciado desde *Teoria tradicional e teoria crítica*, consistia na contribuição para a emancipação das massas: a idéia era bem aceita na República de Weimar no final e durante a guerra, mas o que restava disso no fim dos anos 40? A Razão, no sentido forte do termo, desaparece de fato por ocasião do projeto da Escola de Frankfurt — e Horkheimer com ela.

É, em contrapartida, a hora de Adorno, que não se perturba, absolutamente, com o que é, para Horkheimer, um obstáculo intransponível. À idéia de uma verificação experimental, no senso comum, Adorno contrapõe a idéia do estudo micrológico, a que ele acrescenta o axioma fundamental de que todo objeto de estudo, por mais reduzido que seja, contém em si os germes e a marca da evolução do todo da sociedade, e constitui, assim, um verdadeiro microcosmo. Isso justifica que não importa qual objeto de estudo seja suficiente para explicar a sociedade num conjunto de estudos em que a coerência não é mais exigida no nível do objeto. Assim, Adorno, pelo estudo da música contemporânea e da literatura de vanguarda — e onde sua competência é agora reconhecida com justa razão —, pode abandonar o estudo de outros aspectos da sociedade, em particular a economia, e na “querela do positivismo” infere do cultural aquilo que se deve pensar do econômico e do social. A idéia que Adorno tem da “pesquisa empírica” inclui, por isso, textos que a maioria dos cientistas qualificariam, no máximo, como “literários”. Outra das idéias adornianas essenciais consiste na inversão do axioma escolástico *corruptio optimorum pessima* (a corrupção do melhor é a pior das corrupções): é o pior levado ao paroxismo que conduz à explosão redentora (*Ausbruch*), à irrupção do melhor. Em conseqüência, não há nenhuma necessidade de perceber, aqui ou ali, os sinais objetivos precursores dessa ruptura: quanto mais distante ela parecer, mais estaria próxima em realidade. Enfim, a intuição de Adorno

estabelece que o objeto por excelência do filósofo da sociedade é contraditório e ilógico em si — é esse pelo menos o resultado de seu encaminhamento teórico no pós-guerra, em particular num de seus últimos textos, um dos mais importantes, sua grande introdução à coletânea coletiva dedicada à querela do positivismo, *De Vienne à Francfort. A Dialética negativa* e os *Minima Moralia* renunciam expressamente a toda teoria global: as distorções da realidade social se impõem à teoria da sociedade com tanta veemência, que ela é forçada a constatar sua existência sem desembocar num saber isento dessas distorções. Esse pensamento do último Adorno é, aliás, em certo sentido, mais coerente do que aquele do projeto horkheimiano, que não chega nunca realmente a explicar por que milagre a teoria crítica foge às limitações impostas pela sociedade, as mesmas que ele denuncia nas outras teorias.

Conseqüência inevitável desses “axiomas” da teoria de Adorno: o veredicto trazido sobre a sociedade presente carrega, se não a disposição da fé, pelo menos aquela da íntima convicção provisoriamente indemonstrável. Como o revela mais uma vez *De Vienne à Francfort*, decididamente um dos maiores textos na história da Escola, ao longo de duas gerações, “a antecipação da totalidade” (quer dizer: a intuição global de que a sociedade atual é contraditória e injusta) não se pode discutir; ao desenvolvê-la, só se pode chegar a contradições que, para Adorno, são inerentes a seu objeto, a sociedade, ao passo que, para seus interlocutores “positivistas”, essas contradições tenderiam a provar a falsidade da teoria. Um pensamento do contraditório, do não-idêntico, resulta rapidamente na impossibilidade de uma discussão no sentido pleno do termo.<sup>11</sup> De onde um discurso hermeticamente fechado sobre si mesmo, que se torna capaz de recusar os estudos empíricos (não que eles sejam malfeitos! É o objeto sociedade que esconderia ao observador, *por natureza*, suas verdadeiras estruturas se ele não partir do princípio de que sua totalidade social impõe uma distorção que se pode antecipar graças à teoria crítica, etc.) e destacar alguns estudos na área cultural que coincidem com os de Adorno. Sua breve controvérsia com Lazarsfeld sobre o Princeton Radio Research Project, o primeiro projeto de pesquisa empírica de que Adorno participou, é extremamente instrutiva (cf. 264-273). Quando Lazarsfeld censurou amistosamente Adorno por não estudar as alternativas lógicas de suas teses e as pesquisas empíricas já publicadas, essa crítica não o atingiu. Para Adorno, tais contradições provinham do próprio objeto social, e seus trabalhos constituíam verdadeiras pesquisas empíricas, mesmo se não cumprissem nenhuma das exigências habitualmente associadas àquele gênero de trabalho — tal como seu artigo sobre o *jazz*, que ele apresentava como exemplo a Lazarsfeld. Aqui já se prenuncia a problemática do “conflito do positivismo”, uma querela de palavras sob muitos aspectos: a

<sup>11</sup> Para retomar os termos de Adorno, *De Vienne à Francfort*, p. 25: “Um pensamento que aceita ver que algo que não é pensamento faz parte do seu próprio sentido rompe a lógica da não-contradição: Sua prisão tem janelas.”



expressão “pesquisa empírica” tomava simplesmente significados opostos quando escrita por Adorno ou Lazarsfeld. Em *De Vienne à Francfort*, pp. 44-45, Adorno cita novamente o artigo sobre o jazz como modelo de uma pesquisa empírica adequada. *Fechou-se o circuito*.

Outro aspecto da história da Escola, surpreendente a princípio, reside na relativa facilidade com a qual o Instituto estabelece contatos com novos pesquisadores, lança novos projetos, depois os abandona e os esquece. Assim, a idéia da interdisciplinaridade não passou nunca de um sonho, e este livro mostra-o bem. O núcleo do Instituto permaneceu composto, antes de tudo, de filósofos que tratavam de sociologia; as contribuições de especialistas de outras disciplinas, tais como Neumann e Kirchheimer, ficaram ignoradas, assim como, em menor proporção, de psicologia, como Fromm e outros, e até de economia, como Pollock. Essa incompreensão era, aliás, recíproca: Neumann e Kirchheimer permaneceram sem voz diante da *Dialética da Razão* — como o próprio Marcuse. Tocamos aqui uma das ambigüidades fundamentais da Escola, que coloca em questão o que chama de “positivismo”, isto é, afinal de contas, a idéia que a ciência de seu tempo fazia de si mesma e a intenção de substituí-la pela integração dessa ciência a seu próprio projeto. Mas os cientistas — por “positivismo” ou por honestidade intelectual? — rejeitam seguir o que poderíamos chamar de as diretrizes dos filósofos, desde então condenadas a permanecer entre eles.<sup>12</sup> A projeção das teses da Escola nas disciplinas experimentais chocava-se às vezes com os fatos ou, pelo menos, com as conclusões do especialista, que partia de suas observações para elaborar uma teoria, segundo o uso tradicional. O *Behemoth*, de Neumann, praticamente não integrava teses típicas da Escola e retornava, até mesmo em suas previsões, a um marxismo clássico um pouco vago; mas era um estudo extremamente detalhado da realidade concreta do sistema nazista. Sua estrutura — muitos dos dados de onde se retiraram as conclusões — diferia radicalmente daquela do estudo típico da Escola, um núcleo teórico a partir do qual se explorava com sonda a realidade para extrair processos de verificação; esses estudos incluíam, por natureza, um excesso de teoria em relação aos dados expostos, pois a interpretação remontava, pelo menos em seus axiomas fundamentais, à teoria de toda a sociedade. Para um erudito “normal” da época, os estudos do Instituto compreendiam mais teoria do que sua frágil base experimental poderia suportar — pelo menos nas “partes teóricas”, muitas vezes diferentes dos relatórios de pesquisa.

À falta de coisa melhor, volta-se para o que, nas áreas científicas, se situa mais próximo da filosofia numa divisão tradicional das ciências: o mental e o cultural. Esse domínio, aliás, reveste-se de um interesse essencial: o da mediação entre o social e o político, e, na teoria crítica, é o que permite compreender como o sistema garante para si a fidelidade dos que teriam, de fato, interesse em

<sup>12</sup> A “divisão do trabalho” entre filósofos e cientistas, que Habermas chama de suas vozes em *O agir comunicacional*, levantaria sem dúvida problemas fundamentalmente análogos.

derrubá-lo. O problema eterno de uma teoria marxista consiste efetivamente em explicar por quais mecanismos ideológicos as classes exploradas são levadas a aceitar sua exploração. Essa atração pela psicologia social é evidentemente reforçada pela novidade científica da época, a psicanálise, que promete uma apreensão direta dos verdadeiros fundamentos da atitude individual.

Mas este último bastião da exatidão científica que a escola pode exibir apresenta inconvenientes bem conhecidos: a verificação experimental continua pelo menos incômoda e há, sempre presente, o perigo de só se encontrar o que se busca. A Escola coloca em causa o positivismo, inconsciente de sua inserção social e da causa ideológica que ele defende; mas os próprios critérios destinados a desmascarar a ilusão positivista são, eles mesmos, suscetíveis de manter uma ilusão de outra natureza. É o que aparece profusamente nos critérios implícitos de classificação dos tipos de personalidade no estudo sobre os operários e empregados nos anos 30, na *Authoritarian Personality* dos anos 40, e no estudo do pós-guerra, sobre a consciência política dos alemães do Oeste: não se poderia ser autenticamente democrata sem ser igualitário, o fato de pertencer a um partido de esquerda associado a tendências psicológicas autoritárias constitui uma contradição que só pode ser explicada por uma estrutura psicológica anormal, etc.

Assim (cf. pp. 162-166), o estudo sobre os operários e empregados excluía o fato de um não-comunista poder ser verdadeiramente radical ou de um comunista poder ser verdadeiramente autoritário, e chegava-se a criar o conceito de caráter “rebelde” para explicar que as pessoas de esquerda pudessem ser autoritárias, invejosas, etc.: seria isso um preconceito dos pesquisadores ou preexistiria à compreensão dos temas em estudo? Além disso, sua própria problemática forçava o estudo a atribuir o sucesso do nazismo às carências psicológicas dos sujeitos estudados — um deslocamento do domínio da causa do nazismo, que outros membros do Instituto, em conformidade com Marx, continuavam a buscar na história econômica. A introdução agressiva do fator psicológico colocava o delicado problema da interação entre psicologia e situação coletiva, ausente desse primeiro estudo. Os *Studien über Autorität und Familie* (cf. pp. 179 sg.) suscitam questionamentos análogos: a relação entre a evolução econômica e o desenvolvimento do caráter sadomasoquista era colocada mais do que demonstrada, e tendia-se a reduzir o social à psicologia — observar expressões como “tipo revolucionário”, que implicam o pressuposto de que a um tipo psicológico deveria corresponder um comportamento político. De maneira característica, o texto introdutório de Horkheimer referia-se à autoridade em geral na civilização contemporânea sem se apoiar sobre os resultados da pesquisa; os dois teóricos essenciais, Fromm e ele, utilizavam deliberadamente esse estudo como uma oportunidade para expor teorias bem mais gerais (cf. p. 180-181).

Os *Studies in Prejudice*, cuja parte de maior repercussão foi a *Authoritarian Personality*, são ainda mais complexos desse ponto de vista. Os estudos de caráter — que procuram definir o caráter potencialmente fascista, portanto basicamente antidemocrático — fundamentavam-se nas correlações entre três escalas de rea-

ções, testadas e modificadas várias vezes, e constituem por isso uma contribuição interessante — para resultar, de fato, na conclusão pouco original de que, numa democracia, muitas pessoas conformar-se-iam com um regime menos liberal! Esse resultado podia parecer provocação nos Estados Unidos do imediato pós-guerra, orgulhosos de se acreditarem “a mais bela democracia do mundo”; mas ressentia-se de algumas inconseqüências. Primeiro, na escolha dos enunciados-testes (lugares-comuns apareciam ali como enunciados antidemocráticos (cf. pp. 448 sg.), o resultado inevitável era um aumento do número de “fascistas” potenciais); depois, na contribuição de Adorno, que não se apoiava em um contato direto com as pessoas estudadas (contrariamente ao projeto do próprio Adorno (cf. pp. 450 sg.) e que introduzia uma noção de “pseudoconservador”, descrita de tal maneira, que todo conservador se tornava um pseudoconservador e, portanto, um falso democrata (cf. pp. 454 sg.). Neste último caso, a fragilidade das tendências chauvinistas constatada na escala E-etnocentrismo era considerada totalmente relativa em função dos resultados nas duas outras escalas — o que direcionava toda a amostragem para o etnocentrismo. Adorno concluía daí que eles viviam uma época fascista, mas a omissão da escala E-etnocentrismo no caso dos conservadores fazia com que não se soubesse mais se se tratava de um axioma ou de um teorema. Quanto ao estudo sobre a consciência política dos alemães do Oeste depois da guerra (cf. pp. 471-479 e 509-513), foi prejudicado principalmente porque não se levou a termo o estudo da dinâmica de grupo e não se pôde atribuir um tipo de caráter definido a tal ou qual sujeito preciso da pesquisa — em outras palavras, as qualificações de caráter ficaram, por assim dizer, no ar.

Estes dois últimos estudos provocaram — muito injustamente — polêmicas no momento em que foram publicados: a democracia estava realmente em perigo nos Estados Unidos e na Alemanha, como pensavam os autores? Aproveitando o distanciamento no tempo, o leitor de 1993 pode-se deixar conduzir a pensar que o perigo não era tão grande; de qualquer forma, o principal interessado, o próprio Adorno, julgava tais estudos insuficientes. Mas as polêmicas de Glazer e Shils (pp. 460-461) e de Hofstätter (pp. 513-515) têm sobretudo o mérito de mostrar que, ao se retomar os próprios dados dos estudos do Instituto, se podia chegar a conclusões totalmente diferentes e que, de fato, a modificação da grade de interpretação dos dados reduzia-se às variações do sentido do conceito “democracia” para o autor da grade. No fundo, esses estudos mostram principalmente que seus autores construíram uma concepção idealista da democracia que exigia que todos os cidadãos participassem plenamente da vida política, numa plena consciência de seus direitos e deveres, aderindo plenamente aos valores democráticos; todo desvio em relação a essa norma tornava-se trágico a seus olhos. Mesmo no mais minucioso estudo empírico da Escola, encontramos, no nível dos critérios de apreciação, o dever-ser, a tensão para a utopia que caracteriza a teoria crítica. Esses grandes estudos empíricos, aliás, nunca, por assim dizer, renovaram o pensamento filosófico da Escola, nunca lhe comunicaram impulsos inovadores ou impuseram correções verdadeiras: a vertente empírica do trabalho interdisciplinar

da Escola não preencheu a função que Horkheimer lhe atribuía. Em *Authoritarian Personality*, justamente onde esse programa esteve mais perto da realização, a ruptura entre teoria e empirismo percorre o próprio texto. O Instituto acumulou, assim, os estudos interdisciplinares sem criar repercussões sobre a teoria que continuou a desenvolver-se por razões internas, propriamente filosóficas. Essa assimetria entre teoria e empirismo, tratada exaustivamente por Wiggershaus, se tornará um dos traços mais impressionantes da Escola de Frankfurt.

Outro fato confirma essa discordância entre teoria e empirismo: vários dos colaboradores do Instituto, Neumann, Kirchheimer, Fromm, Marcuse, publicaram suas grandes obras *depois* de ter saído do Instituto, como se o famoso quadro interdisciplinar tivesse representado para eles, mais do que uma tutela, um jugo e, sobretudo, como se a concordância entre sua especialidade e o programa não tivesse jamais podido se realizar de maneira satisfatória. O Instituto, aliás, por seu lado, os abandonou pelo caminho, uns após os outros. Essa migração eterna, de colaborador em colaborador, de tema em tema (que se encontra em Habermas, entre outros, com o fracasso do projeto de Starnberg), não é uma simples seqüência de acasos: é a busca do lugar de onde a “ciência burguesa” e sua visão ideológica do mundo apareceriam como falsas, e a partir da qual se poderia ao mesmo tempo reconstruir um saber correto e um mundo justo.<sup>13</sup> A Escola de Frankfurt aparece aqui em sua essência: não um corpo de doutrina comum, mas uma aspiração fundamental comum, em direção a um objetivo ideal cujo esboço provisório é fornecido pelo marxismo. Daí essa posição intermediária e de eternos prolegômenos na qual os teóricos críticos se movem com dificuldade: precisam ultrapassar as formas usuais do saber reenglobando-as num novo todo, mas não sabem ainda qual será a configuração desse todo.

Resta-nos tentar explicar um aspecto crucial dessa história: por que o verdadeiro criador da teoria crítica, Horkheimer, parou de produzir por volta de 1950 para adotar uma atitude de resignação religiosa que aparentemente se opunha a suas teses precedentes?<sup>14</sup> Essa reviravolta manifesta-se particularmente no interrogatório dirigido a Adorno contra as primeiras obras de Habermas — portanto justamente contra o teórico da segunda geração que, por seu projeto global e interdisciplinar, se apresenta como o verdadeiro herdeiro do Horkheimer dos anos 30. A explicação fácil da passagem para a direita com a idade e as honras elimina-se por si mesma: os virulentos artigos dos anos 30 foram assinados por um diretor do Instituto já quase no topo das honrarias universitárias. É melhor tentar captar a continuidade de sua reflexão. Como se sabe, Horkheimer é, primeiro, um schopenhaueriano, um pessimista dubitativo para com a filosofia e a

<sup>13</sup> Não é por acaso então que o atual porta-bandeira da Escola, Habermas, tenha começado por uma teoria adorniana da antecipação da totalidade social e continuado por uma epistemologia reformulada graças à psicanálise, para desembocar, atualmente, em uma epistemologia da comunicação — que não deixa de criar problema, por sua vez.

<sup>14</sup> Cf. Assoun, pp. 104-105.

natureza humana (como o testemunha seu gosto pelos romances pessimistas do século XIX). Somente duas intuições vêm temperar esse pessimismo inato: a primeira atribui à origem social da natureza humana, tal como a conhecemos, seus defeitos, que não são, portanto, irremediáveis; a segunda desenvolve a idéia de que uma teoria que tomasse consciência de sua inserção social poderia vencer suas limitações visando modificar a sociedade. Vê-se que, para Horkheimer, o projeto de teoria adquire uma dimensão, a princípio, moral, sem dúvida mais do que nos outros membros do grupo.

Essa inspiração, quase rousseauiana, se conjuga com uma rigorosa exigência: no Instituto, é o diretor que é o mais impregnado das exigências universitárias de clareza e de justificação de teses avançadas, o mestre mais brilhante, o perfeccionista que esmiúça incansavelmente até a redação de sua correspondência, aquele que, diante de cada pesquisa de campo, insiste em alargar sua base empírica ou restringir as ambições teóricas. Esse rigor intelectual vale como manifestação mais evidente de uma outra convicção de Horkheimer: a sociedade liberal clássica do início do século XIX correspondia, de certo modo e pelo menos em uma minoria, ao ideal de uma sociedade relativamente livre em que os indivíduos não fossem dominados pela ideologia e que existissem por si mesmos, ao passo que, a partir daquela data, a sociedade descambaria para a barbárie e a não-liberdade camufladas pela ideologia — sua contribuição para os *Studien über Autorität und Familie* é o primeiro sinal disso. Por conseguinte, as normas daquela época devem ser, tanto quanto possível, preservadas e valorizadas pelo que contêm de liberadoras para nossa época de derrocada da civilização e dos valores; mais do que um mal menor, é o anúncio de uma sociedade que realizará, afinal completamente, seus ideais. O pessimismo aparentemente radical de “A teoria crítica ontem e hoje”, em 1970, deve pois ser lido à luz dos escritos precedentes: não é uma ruptura ou uma negação completa, mas uma constatação da impossibilidade de se chegar a uma sociedade radicalmente mais justa em um futuro previsível, e, implicitamente, do insucesso provisório da teoria crítica que ainda não conseguiu pensar a fundo o mundo tal como ele é. Resta uma função de preservação dos fragmentos de civilização autêntica e “demonstração” do mal e daquilo que as outras teorias não são capazes de dizer ou nem sequer de ver. Trata-se de um programa mínimo à espera de uma época melhor. As seqüências práticas — inesperadas — são, por um lado, um desmentido dos movimentos estudantis dos anos 60 na Alemanha, já moribundos quando Horkheimer redigiu aquele artigo, porque eles não serviriam senão para acelerar o desaparecimento dos últimos vestígios de boa sociedade e a condenação tácita do empreendimento habermasiano, cuja impossibilidade Horkheimer pensava ter demonstrado por sua própria experiência.

O que pensar das relações entre o movimento dos estudantes e a teoria crítica? O mérito de Wiggershaus foi mostrar até que ponto essas relações foram, na realidade, tensas e, às vezes, marcadas por uma franca hostilidade. O movimento estudantil obedecia a um ideal de democracia direta imediatamente realizável e lia as obras antigas dos teóricos críticos, por assim dizer, no primeiro grau, como o

anúncio daquilo que sua geração ia viver. Os pensadores da Escola, em contrapartida, ficavam muito surpresos ao ver que sua “garrafa lançada ao mar” (p. 307) acabara por encontrar um destinatário imprevisto. Os dois clãs uniam-se na recusa da sociedade tal como ela era, mas divergiam sobre o momento da realização de seus sonhos. Mesmo Marcuse, o mais favorável aos estudantes, explicou-lhes sem rodeios que as condições objetivas de uma revolução não estavam reunidas e que eles não eram suficientes para desencadear um tal acontecimento. Como vimos, Horkheimer condenou simplesmente o movimento, e Adorno ficou pelo menos distante dele — mandando evacuar o Instituto pela polícia e recusando dar sua ajuda aos líderes acusados; o movimento lhe pareceu não só inoportuno, mas ainda portador de uma barbárie suplementar ao menos por certos aspectos — como a baderna que interrompeu uma das últimas aulas de Adorno. Wiggershaus, aliás, optou por apresentar o movimento de dentro, segundo seus próprios ideais, para melhor explicar a dinâmica interna de uma revolta que durou, afinal de contas, mais de três anos — fôlego bem superior ao de nosso Maio de 68. Mas o leitor perde nisso a distância crítica que o tempo passado impõe desde então; a idéia de que “os Estados Unidos... no Vietnã defendiam a luta de uma ditadura contra a luta de libertação de um povo”, banal ao fim dos anos 60, desconcerta-nos agora depois do espetáculo dos *boat people*. O que dizia, então, Marcuse a respeito ainda nos deixa mais atônitos: “O Vietnã tornou-se o símbolo do futuro da repressão econômica e política, o símbolo do futuro da dominação do homem sobre o homem.” Quanto à idéia de estabelecer “zonas liberadas” nas cidades alemãs e passar à “ação direta”, a Rote Armee Fraktion e seus êmulos franceses de Ação direta encarregaram-se de desacreditá-la além de toda expectativa — é isso que nos permite avaliar até que ponto a passagem dos anos afastou de nós esse movimento estudantil que, *a posteriori*, nos parece irreal e improvável.

Afinal, não se pode falar hoje a respeito da Escola de Frankfurt sem falar em Habermas. Ora, isso nos causa dificuldade: devemos ainda situá-lo no seio da teoria crítica ou falar sobre uma nova filosofia. O recorte cronológico adotado por Wiggershaus poupa-lhe essa pergunta: em 1969, o pensamento de Habermas está ainda dominado pelo interesse de conhecimento, uma idéia muito próxima da inserção social da ciência a que se referia Horkheimer, mesmo que ela deva muito a pensadores “conservadores”, como Max Scheler<sup>15</sup> e Freyer (pp. 615-619). Conseqüentemente, a idéia de que seria inerente à língua um fundamento da idéia de liberdade e ausência de dominação e distorção ideológica, esboçada por um momento na correspondência de Horkheimer e Adorno (cf. pp. 540-543), tornou-se dominante até a publicação de *Agir comunicacional*. A conseqüência imediata é um apagamento cada vez mais nítido da teoria marxista, perdendo o papel privilegiado que detinha na primeira teoria crítica, e também da psicanálise, que era ainda capital em *Conhecimento e interesse* (1968). Essa reviravolta já

<sup>15</sup> H. Albert, *op. cit.* pp. 119-120.

aparece, em certo sentido, em seus artigos sobre o conflito do positivismo em *De Vienne à Francfort*: o primeiro começa por uma citação de Adorno sobre a “totalidade” social e organiza-se, pois, em torno de uma teoria hegeliana de uma sociedade a constituir, ao passo que o segundo está já, nitidamente, mais próximo da epistemologia e das condições da discussão racional — em boa parte sob a pressão da réplica atrevida de H. Albert, muito pouco mencionada neste livro. Pode-se ainda falar em teoria crítica a respeito de uma filosofia que se interessa principalmente pela epistemologia e pela filosofia pragmatista?

Ao que parece, sim, porque Habermas participa das características da Escola de Frankfurt tais como nós as definimos: uma nítida rejeição das outras filosofias, metafísicas ou não (em particular de Heidegger e do existencialismo), e do “positivismo” (encontram-se as duas frentes desde os anos 30), um recentramento das questões filosóficas sobre o problema de uma sociedade justa e da inserção do saber na sociedade como Adorno e Horkheimer, uma componente utópica (pelo menos no conceito de um exercício do poder perfeitamente livre) e uma reinterpretação das ciências sociais tradicionais — que constitui a segunda parte de *Agir comunicacional*. Encontra-se também um distanciamento — ainda maior — da economia, decididamente a mal-amada. Nesse sentido, Habermas é, a sua maneira, o herdeiro direto de Horkheimer e de seu projeto interdisciplinar, que tenta realizar em outro plano, mais próximo da epistemologia das ciências experimentais do que das verificações experimentais da teoria por essas mesmas ciências. É ainda seu herdeiro por levar a sério as primeiras democracias liberais do século XIX a partir das quais a degradação teria sido constante — é esse o tema de *O espaço público*. Causa admiração então o fato de que Horkheimer tenha reservado para Habermas uma recepção glacial e o tenha oficiosamente eliminado do Instituto assim que possível (pp. 588 sg.) apesar do entusiasmo de Adorno. Parece-me que foi justamente porque Horkheimer avaliava melhor do que qualquer outro o próprio fracasso que ele devia sentir-se inclinado a barrar o caminho àqueles que se aventuravam naquele impasse — donde a dureza de sua carta a Adorno, que não reconhece em Habermas senão um talento literário (p. 590). No entanto, Habermas perseverou e, na hora em que escrevemos estas linhas, ainda é um pouco cedo para saber quem tinha razão; cabe a Habermas encontrar a resposta saindo das contradições antigas da Escola.<sup>16</sup>

Meus agradecimentos a Alain Pengam pela preciosa ajuda que me deu por ocasião da revisão e organização definitiva desta tradução.

LILYANE DEROCHE-GURCEL

<sup>16</sup> A via de comunicação não parece ter ainda obtido esse resultado: ver entre outros G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, 1991; a última publicação de Habermas, *De l'éthique de la communication*, Paris, 1992, retoma efetivamente as teses já contidas em *Morale et communication* ou em *L'agir communicationnel* e não pode, portanto, pensamos nós, superar as críticas anteriores.

# A ESCOLA DE FRANKFURT

---

## Agradecimentos

**D**EVO-OS a muitos. Michael Krüger e Carl Hanser Verlag prontificaram-se em 1979 a apoiar, mediante um contrato e um adiamento financeiro, o projeto de uma apresentação do conjunto da história da Escola de Frankfurt. Herbert Schnädelbach permitiu a continuação do empreendimento com boas perspectivas graças à calorosa recomendação que fez à Deutsche Forschungsgemeinschaft para a concessão de uma bolsa de estudos. A Deutsche Forschungsgemeinschaft financiou a metade da despesa do trabalho com uma bolsa de pesquisa de dois anos e três meses e o reembolso das despesas de uma viagem aos Estados Unidos. A outra metade foi assumida por minha mulher.

Faço questão de agradecer, pelas entrevistas importantes e estimulantes, muitas vezes repetidas e sempre ricas de ensinamentos a: Wolfgang Abendroth, Frankfurt; Wilhelm Baldamus, Leeds, Grã-Bretanha; Walter Dirks, Wittnau, Friburg-am-Brisgau; Ludwig von Friedeburg, Frankfurt; Ulrich Gembardt, Colônia, Jürgen Habermas, Frankfurt; Willy Hartner, Bad Homburg-am-Hessen; Peter von Haselberg, Frankfurt; Marie Jahoda, Keymer, Hassocks, Grã-Bretanha; René König, Colônia; Ferdinand Kramer, Frankfurt; Leo Löwenthal, Berkeley, Estados Unidos; Alice e Joseph Maier, Nova York; Kurt Mautz, Wiesbaden; Erica Shareover-Marcuse, San Diego, Estados Unidos; Willy Strzelewicz, Hanover; Rolf Tiedemann, Frankfurt; Karl August Wittfogel, Nova



York. Agradeço a Moses I. Finley, Cambridge, Grã-Bretanha, por ter respondido, por carta, a algumas perguntas.

A maior fonte de informações para meu trabalho foi o acervo Horkheimer, em Frankfurt, onde Horkheimer e Pollock deixaram um legado de riqueza extraordinária: além da grande quantidade de livros, mais de 200.000 páginas de cartas, manuscritos e notas. Alfred Schmidt teve a amabilidade de me permitir o acesso a esse acervo antes mesmo do fim do arquivamento. E Gunzelin Schmid Noerr teve a amabilidade de não ver nisso uma perturbação de seu trabalho de arquivamento. Pude discutir com ele mais de um detalhe e interpretações de extrema delicadeza. Devo ainda agradecimentos à Society for the Protection of Science and Learning, em Londres, e à Bodleian Library, em Oxford, ao acervo Lukács, em Budapeste, a Karsten Witte e ao departamento de manuscritos do Deutsches Literaturarchiv em Marbach-am-Neckar, aos arquivos municipais de Frankfurt, à biblioteca do Institut für Sozialforschung (Instituto de Pesquisas Sociais), a Liselotte Mohl, ao professor Böhme, presidente da comissão de promoção filosófica e encarregado da administração das atas da Faculdade de Filosofia; a Rolf Tiedemann, ao diretor do acervo, Theodor W. Adorno e seu colaborador, Henryk Lonitz, e a Barbara Brick que trabalha no acervo Marcuse.

Não pude ter acesso aos arquivos da Universidade de Frankfurt. À época, o presidente da universidade, professor Hartwig Kelm, impediu-me o acesso às atas relativas ao Instituto de Pesquisas Sociais pelo fato de que aquelas atas estavam sobre a proteção dos arquivos (*Datenschutz*) e não havia pessoal para realizar a classificação necessária. A pessoa responsável pelo *Datenschutz* em Essen, professor Spiros Simitis, tentou inutilmente apoiar-me, confirmando que os documentos dos arquivos da universidade, que eu queria consultar, não estavam sujeitos ao *Datenschutz*; de nada adiantou. Eu estava na mesma situação que Gerda Stuchlik: em suas pesquisas para um estudo sobre a Universidade de Frankfurt à época do nacional-socialismo (*Goethe im Brauhemd — Universität Frankfurt 1933-1945*, Frankfurt-am-Main, 1984), ela encontrou um apoio generoso em toda parte, exceto nos arquivos da Universidade de Frankfurt. Eu pude compensar isso de certa forma consultando o livro de Ulrike Migdal, redigido nos anos 70, *Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung*, que abordava detalhadamente as atas dos arquivos da universidade relativas ao Instituto de Pesquisas Sociais, e o capítulo que Paul Kluge dedicou ao Instituto de Pesquisas Sociais em seu livro *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main*.

Jantei várias vezes com Friedrich W. Schmidt, discutindo sobre Adorno e Horkheimer, sobre mimese e a dominação da natureza, sobre história e metafísica depois de Auschwitz. Encontrei, na pessoa de Eginhard Hora, um leitor prestativo e sensível. Falta, ainda, mencionar a primeira leitora. Sem ela nada teria chegado a termo.

ROLF WIGGERSHAUS

# Introdução

---

“ESCOLA de Frankfurt” e “Teoria crítica” são expressões que, quando despertam algo mais do que a idéia de um paradigma das ciências sociais, provocam a evocação de uma série de nomes, em primeiro lugar Adorno, Horkheimer, Marcuse, e associações de idéias, como movimento estudantil, contestação ao positivismo, crítica da civilização e, talvez, ainda emigração, Terceiro Reich, judeus, Weimar, marxismo, psicanálise. Como se percebe imediatamente, trata-se de muito mais do que uma simples orientação teórica, de muito mais do que um momento da história das ciências.

Ao mesmo tempo, tornou-se habitual falar de uma primeira e de uma segunda geração de teóricos críticos (cf. por exemplo Habermas, *Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule* [Três teses sobre a história da influência da Escola de Frankfurt]; van Reijen, *Philosophie als Kritik*) e distinguir a antiga Escola de Frankfurt da que veio depois, portanto a partir dos anos 70. Isso suprime provisoriamente a questão da sobrevivência da Escola de Frankfurt e a de sua continuidade ou descontinuidade, e facilita o estabelecimento de um limite cronológico não muito arbitrário do relato da história da Escola: a morte de Adorno, isto é, a do último representante ativo da antiga teoria crítica em Frankfurt e no Institut für Sozialforschung (Instituto de Pesquisas Sociais).

A expressão “Escola de Frankfurt” é uma etiqueta adotada externamente

nos anos 60, etiqueta essa que Adorno acabou por adotar com evidente orgulho. Seu primeiro sentido era uma sociologia crítica que via na sociedade uma totalidade de antagonismos e não banira de seu pensamento nem Hegel, nem Marx, mas se considerava sua herdeira. Durante muito tempo, essa etiqueta se tornou um conceito mais vasto e mais vago. A glória de Herbert Marcuse como ídolo dos estudantes rebeldes, ao lado de Marx, Mao Tsé-Tung e Hô Chi Minh — era pelo menos assim que a mídia o apresentava —, fez da Escola de Frankfurt um mito. No começo dos anos 70, o historiador americano Martin Jay fez com que esse mito pusesse os pés no chão sobre o solo dos fatos históricos e mostrou claramente como a realidade oculta por trás da etiqueta “Escola de Frankfurt” é multiforme — etiqueta essa que se tornou parte integrante da história da influência daquilo que ela designa e que não se pode mais rejeitar, independentemente do sentido mais ou menos limitado que se pode dar aqui à existência de uma escola.

Efetivamente, constatava-se a presença dos sinais essenciais de uma escola, em parte intermitentes, em parte constantes ou recorrentes; um quadro institucional (o Instituto de Pesquisas Sociais, cuja existência foi ininterrupta, embora às vezes sob uma forma rudimentar), uma personalidade intelectual carismática que era habitada pela fé em um novo programa teórico e era ao mesmo tempo favorável e apta à colaboração com cientistas qualificados (Max Horkheimer como *managerial scholar*, que valorizava constantemente em seus colaboradores o fato de eles serem das raras pessoas em cujas mãos se encontrava o desenvolvimento da “teoria”), um manifesto (o discurso inaugural de Horkheimer em 1931, sobre “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung” [A situação atual da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais], discurso que foi fonte constante de referência mais tarde nos folhetos de apresentação do Instituto e que o próprio Horkheimer invocou de novo por ocasião da cerimônia de reabertura do Instituto em Frankfurt, em 1951), um novo paradigma (a teoria “materialista” ou “crítica” do conjunto de processos da vida social, que integrava sistematicamente no materialismo histórico a psicanálise e certos temas de filósofos críticos da razão e da metafísica, tais como Schopenhauer, Nietzsche e Klages; a etiqueta “teoria crítica” foi, de certa forma, mantida constantemente, embora seus usuários compreendessem por esse termo diferentes noções e o próprio Horkheimer tivesse mudado o enfoque que ele atribuía originalmente a esse conceito), uma revista e outros meios de publicação para os trabalhos da Escola (a *Zeitschrift für Sozialforschung*, que servia de porta-voz ao Instituto, e os *Schriften des Instituts für Sozialforschung* foram publicados por editores científicos renomados: primeiro Hirschfeld, em Leipzig, depois Félix Alcan, em Paris).

Mas a maior parte dessas características só era válida para a primeira década da era Horkheimer no Instituto, isto é, para os anos 30 e, mais especialmente, para o período em Nova York. Nessa época, contudo, o Instituto funcionava à parte, numa espécie de esplêndido isolamento (*splendid isolation*) em relação a seu

meio americano. Em 1949-1950, apenas Horkheimer, Pollock e Adorno voltaram para a Alemanha. Dos três, só Adorno continuou sua produção teórica e foi o único a publicar livros contendo tanto trabalhos antigos como novos. Não havia mais revista, apenas uma publicação, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, à qual faltava, no entanto, o perfil característico da antiga revista e na qual foi publicada uma única vez, no início dos anos 60, uma coletânea de comunicações e discursos dos próprios Adorno e Horkheimer. “Para mim, não havia doutrina coerente. Adorno escrevia ensaios sobre a crítica da civilização e fazia, por outro lado, seminários sobre Hegel. Ele ressuscitava uma certa essência marxista: eis tudo.” (“Dialektik der Rationalisierung”, conversa de Jürgen Habermas com Axel Honneth, Eberhardt Knödler-Bunte e Arno Widmann, em *Ästhetik und Kommunikation* 45/46, outubro de 1981, 128). Assim se exprimia sobre o passado Jürgen Habermas, que era, na segunda metade dos anos 50, colaborador de Adorno e do Instituto de Pesquisas Sociais. Quando, nos anos 60, surgiu efetivamente a imagem de uma escola, nela compreenderam-se as representações de um conceito, defendido em Frankfurt, de uma sociologia crítica cujos paladinos eram Adorno e Habermas, e de uma fase anterior do Instituto sob a direção de Horkheimer, fase de uma crítica radical da sociedade inspirada em Freud e Marx.

Essa história por si só extremamente heterogênea, pelo menos devido às circunstâncias exteriores, demonstra que não é preciso tomar numa acepção muito limitada a expressão “Escola de Frankfurt”. Vejamos ainda dois indícios. Um é o fato de que precisamente “a figura carismática”, Horkheimer, tomou uma posição cada vez mais clara e própria de fazer escola. O outro liga-se a esse estreitamente. Se observarmos as quatro décadas da antiga Escola de Frankfurt em seu conjunto, fica evidente o seguinte: não havia paradigma unitário, logo nenhuma mudança de paradigma ao qual se submeteria tudo aquilo que estava implicado quando se fala da Escola de Frankfurt. As duas figuras principais, Adorno e Horkheimer, trabalham a partir de duas posições explicitamente diferentes sobre temas comuns. Um, que entrou em cena como o inspirador de uma teoria interdisciplinar progressista da sociedade, contentou-se em ser o acusador de um mundo burocrático, no qual a ilha do capitalismo liberal, emergindo da história de uma civilização fracassada, ameaça desaparecer de vista. Para o outro, que entrou em cena como crítico do pensamento da imanência e como advogado de uma música liberada, a filosofia da história de uma civilização fracassada tornava-se a base de uma teoria multiforme do não-idêntico, em outras palavras, das formas nas quais, de uma maneira paradoxal, o não-idêntico encontrava seu lugar. Adorno representava um pensamento simultaneamente micrológico e messiânico que o ligava estreitamente, de um lado, a Walter Benjamin, que se tornara, graças a ele, ao mesmo tempo, colaborador da *Zeitschrift für Sozialforschung* e finalmente do Instituto de Pesquisas Sociais, e, por outro lado, a Siegfried Kracauer e também a Ernst Bloch. A crítica da razão de *Dialektik der Aufklärung*, escrita em comum com Horkheimer nos últimos anos da Segunda Guerra Mundial, deixou esse pensa

mento incólume. Horkheimer, no entanto, que se tinha separado, nos últimos anos que precederam esse trabalho comum, do psicólogo social Erich Fromm e dos teóricos do direito e do Estado Franz Neumann e Otto Kirchheimer, e tinha de repente na prática renunciado a seu programa de uma teoria interdisciplinar do conjunto da sociedade, encontrava-se com as mãos vazias depois de *Dialektik der Aufklärung*. Da mesma forma que, como sociólogo, ele dirigia o olhar para os empresários independentes da era liberal, como filósofo voltava-se para os grandes filósofos da razão objetiva. Enquanto Horkheimer, nos anos 60, por ocasião dos movimentos estudantis, adquiria importância para sua própria surpresa, devido ao tom agressivamente marxista de suas obras anteriores, e via-se de repente levado à vizinhança de Marcuse e de sua posição, tornada ofensiva, da Grande Recusa, Adorno compôs os dois grandes testemunhos de seu pensamento micro-lógico e messiânico: a *Negative Dialektik* e a *Ästhetische Theorie*. Eles eram então pouco atuais. Em compensação, descobriu-se o Benjamin “marxizante”, como personagem-chave de uma teoria materialista da arte e da mídia. Quinze anos após a morte de Adorno, Michel Foucault, um dos mais importantes em meio aos pós-estruturalistas, assim se exprimia: “Se eu tivesse conhecido a tempo a Escola de Frankfurt, muito trabalho me teria sido poupado. Eu não teria dito tantas tolices, teria evitado muitos rodeios tentando não me enganar, quando a Escola de Frankfurt já tinha aberto o caminho” (Foucault/Raulet, “Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch” [Que preço deve a razão pela verdade? Um diálogo], em *Spuren* 1/1983, 24). Ele qualificava seu programa de “crítica racional da Racionalidade”. Foi quase com as mesmas palavras que Adorno, em 1962, em uma conferência sobre a terminologia filosófica, caracterizou seu sentimento sobre o dever da filosofia: ela devia conduzir “uma espécie de processo em revisão racional contra a Racionalidade” (*Philosophische Terminologie*, t. I, 87). A evidente multiplicidade de tudo aquilo que é chamado de Escola de Frankfurt é tamanha, que há sempre algum vestígio nela que é atual, sempre alguma coisa que se revela como um trabalho inacabado à espera de ser continuado até o final.

Mas o que unia, embora na maior parte das vezes, só por algum tempo, aqueles que pertenciam à Escola de Frankfurt? Havia um vínculo entre eles? Os da primeira geração da Escola de Frankfurt eram todos judeus ou, se fosse o caso, eram forçados pelo nacional-socialismo a voltar a sua origem judaica. Fossem eles de famílias da grande burguesia ou, então, como Fromm e Löwenthal, de famílias não tão afortunadas, mesmo nos casos mais favoráveis, depois de 1918 e já antes de 1933, a experiência de permanecer marginais na sociedade não lhes era poupada. A experiência fundamental comum era: nenhuma assimilação bastava para se poder estar seguro de pertencer à sociedade. O judeu dança, escreve Sartre em 1946, em *Réflexions sur la question juive* (*Reflexões sobre a questão judaica*), “como os outros a dança da honradez e da respeitabilidade; aliás, ele não é escravo de ninguém, livre cidadão num Estado que autoriza a livre concorrência, nenhuma dignidade social, nenhum cargo de Estado lhe são interditos, ele rece-

berá a Legião de Honra, será grande advogado, ministro. Mas no mesmo momento em que ele chega ao topo da sociedade legal, outra sociedade amorfa, difusa e onipresente mostra-se a ele de relance e se oculta. Ele sente de maneira muito particular a vaidade das honrarias e da fortuna, pois o maior sucesso não lhe permitirá jamais ter acesso a essa sociedade que se pretende a *verdadeira*; ministro, será um ministro judeu, ao mesmo tempo uma excelência e intocável” (Sartre, *Réflexions...*, ed. P. Morikien, 1946, 103).

A sua maneira, os judeus deviam ter também, não menos do que os proletários, um sentimento aguçado de alienação e de inautenticidade da vida na sociedade burguesa capitalista. Mesmo que os judeus fossem em grande parte privilegiados em relação aos proletários, nem por isso até os judeus privilegiados escapavam a seu judaísmo. Os trabalhadores privilegiados, em contrapartida, deixavam de ser trabalhadores, quando muito na segunda geração. Mas era mais difícil, para eles, atingir a condição de privilegiados. A experiência da tenacidade da alienação social que tinham os judeus criava uma certa semelhança com a experiência da tenacidade da alienação social, regra geral para os trabalhadores. Isso não implicava obrigatoriamente uma atitude de solidariedade em meio aos trabalhadores. Mas conduzia, em todo caso, freqüentemente, a uma crítica radical da sociedade, que correspondia aos interesses objetivos dos trabalhadores.

Desde o ensaio de Horkheimer “Traditionelle und kritische Theorie” (1937), a expressão “teoria crítica” tornou-se a designação preferida dos teóricos do círculo de Horkheimer. Era também uma espécie de camuflagem para a teoria marxista; entretanto, mais ainda, uma maneira de demonstrar que Horkheimer e seus colaboradores não se identificavam com a teoria marxista em sua forma ortodoxa, presa à crítica do capitalismo enquanto sistema econômico conduzida pela superestrutura e pela ideologia — mas com aquilo que era princípio na teoria marxista. Esse princípio essencial consistia na crítica concreta das relações sociais alienadas e alienantes. Os teóricos críticos não vinham nem do marxismo, nem do movimento operário. Eles reproduziam, de certo modo, as experiências do jovem Marx. Para Erich Fromm e para Herbert Marcuse, a descoberta do jovem Marx foi uma confirmação decisiva da exatidão de seus próprios trabalhos. Para Marcuse, *Sein und Zeit* (*O ser e o tempo*) foi o impulso que o conduziu a Freiburg, à casa de Heidegger, porque ali, pensava ele, a questão da existência humana em seu verdadeiro sentido seria abordada concretamente. Quando descobriu os manuscritos de Paris do jovem Marx, este assumiu pela primeira vez para ele sua verdadeira importância, superior até o presente àquela de Heidegger e de Dilthey. Porque esse Marx praticava a seus olhos uma filosofia concreta e mostrava que o capitalismo não significava apenas uma crise econômica ou política, mas uma catástrofe da natureza humana. Era preciso, portanto, não só fazer uma reforma econômica ou política, mas uma revolução total. Para Fromm também, que, na fase inicial do que se chamou mais tarde a Escola de Frankfurt, era, ao lado de Horkheimer, a cabeça teórica mais importante, o jovem Marx confirmou que, na

crítica da sociedade capitalista, havia uma reflexão sobre a verdadeira natureza do homem. Para Adorno, por exemplo, ao contrário, o jovem Marx não era uma experiência-chave. Mas ele também queria, com seu primeiro grande ensaio sobre a música, "Zur die gesellschaftliche der Lage der Musik" (Sobre o lugar da música na sociedade), publicado em 1932 na *Zeitschrift für Sozialforschung*, demonstrar a experiência de que no capitalismo todos os caminhos estavam fechados, que por toda parte havia um muro de vidro que impedia aos homens a chegada a uma verdadeira vida (cf. Adorno-Kracauer, carta de 12.1.1933). A vida não vive, essa constatação do jovem Lukács foi o elemento motor também para os teóricos críticos. O marxismo tornou-se, para eles, a fonte de inspiração principal na medida em que se dedicava a essa experiência. Para Horkheimer, só (mais tarde apenas para Benjamin e ainda mais tarde para Marcuse) a rebelião contra a injustiça feita aos explorados e humilhados constituía um agulhão fundamental do pensamento. Mas para ele também foi finalmente decisiva a revolta contra a impossibilidade, na sociedade burguesa capitalista, de um agir racional, responsável para com a comunidade e calculável em suas conseqüências para ela; mesmo um indivíduo privilegiado e a sociedade eram estranhos um para o outro. Por muito tempo, ele representou uma espécie de consciência da teoria social do círculo, instância que lembrava sempre o dever de todos: apresentar uma teoria da totalidade social, uma teoria da época atual, teoria essa que tinha por objeto os homens como produtores de suas formas históricas de vida, mas precisamente de suas formas alienadas de vida.

No começo dos anos 30, a "teoria" foi encarada com entusiasmo por Horkheimer. A partir dos anos 40, ele teve dúvidas sobre sua possibilidade sem renunciar ao objetivo. A colaboração com Adorno, que deveria, enfim, resultar numa teoria da época atual, não passou de seu primeiro resultado provisório, os *Philosophische Fragmente*, que mais tarde foram publicados em livro com o título *Dialektik der Aufklärung*. Mas a "teoria" permaneceu o "shibboleth"\* da Escola de Frankfurt. A despeito de todas as divergências, havia uma convicção comum, pelo menos para Horkheimer, Adorno e Marcuse depois da Segunda Guerra Mundial: a teoria deveria ser racional, na tradição da crítica marxista do caráter fetichista de uma reprodução capitalista da sociedade, e ao mesmo tempo representar a palavra justa que romperia a maldição imposta aos homens e às coisas, e a suas relações recíprocas. O cruzamento dessas duas tendências teve por efeito o fato de que, no momento mesmo em que a edificação da teoria estagnou e cresceram as dúvidas sobre a possibilidade de a teoria na sociedade tornar-se irracional, se manteve vivo o espírito do qual a teoria poderia germinar. "Quando, naquele momento", diz Habermas na conversa que já referimos, *Ästhetik und Kommunikation*, "eu conheci Adorno e vi de que maneira surpreendente ele se

\* Shibboleth/shibolet ou sibolet — palavra pela qual os gileaditas "reconheciam" seus inimigos (Júzes 12:1-6). (N. R. T.)

expressava à queima-roupa sobre o fetichismo da mercadoria, e aplicava esse conceito a fenômenos culturais e cotidianos, aquilo foi, a princípio, um choque. Mas, depois, pensei: tente fazer como se Marx e Freud, de quem Adorno falava de uma maneira também ortodoxa, fossem contemporâneos.” E foi isso que lhe aconteceu quando, pela primeira vez, conheceu Herbert Marcuse (cf. *infra* 530). A teoria que Adorno e Marcuse concebiam após a guerra, como antes, da consciência de uma mensagem a transmitir era de fato de uma natureza particular: triunfante na dúvida, apelando para a salvação pelo conhecimento, mesmo no pessimismo. Uma promessa que não foi nem cumprida, nem traída, foi conservada viva. Mas quem seria capaz de conservar viva uma promessa desse gênero senão aqueles que, por pertencerem a um grupo humano conhecido como “os judeus”, estavam condenados, segundo as palavras de Horkheimer, a ser “os *outsiders* da burguesia”? ]

O livro trata de meio século de pré-história e de história da Escola de Frankfurt. Os lugares dessa história: Frankfurt-am-Main, Genebra, Nova York e Los Angeles. Os climas em que a história se desenrolou: a República de Weimar com seu caráter de “claro-escuro” (Bracher) e o nacional-socialismo como ponto de chegada; o *New Deal*, a guerra e a era McCarthy nos Estados Unidos; a restauração sob o signo do anticomunismo e o intervalo de protesto e reforma na República Federativa Alemã. As diversas formas da institucionalização durante essa história: um instituto independente, oriundo de uma fundação particular, como núcleo de uma pesquisa marxista sobre a crítica da sociedade; um instituto-apêndice servindo de penhor para garantir uma proteção supra-individual e uma presença aos pesquisadores isolados; um instituto dependente de créditos do Estado e de missões de pesquisa como pano de fundo de uma sociologia e de uma filosofia críticas. As variantes e transformações da “teoria” no curso dessa história: seu campo é tão vasto e elas surgiram em cadências tão diversas, que uma divisão da Escola de Frankfurt em fases torna-se perfeitamente impossível. O mais apropriado é falar de tendências nas divisões progressivas entre a teoria e a práxis, entre a filosofia e a ciência, entre a crítica da razão e o resgate da razão, entre o trabalho teórico e o trabalho do Instituto, entre a intransigência e o espírito de perseverança. Os diversos capítulos deste livro mostram fases desse deslocamento progressivo. Mostram, ao mesmo tempo, a força crítica de uma ou outra tendência da teoria crítica, força inalterada se as devolvermos a seu contexto. Vê-se, por fim, a impressionante conservação dos dois pólos da teoria crítica, o de Adorno e o de Horkheimer, na jovem geração dos teóricos críticos.

O livro de Martin Jay continua sendo, até agora, a única extensa apresentação histórica da história da Escola de Frankfurt. Encerra-se, no entanto, com a volta do Instituto a Frankfurt, em 1950. Seu livro foi obra de pioneiro, que se baseou, além de nos trabalhos publicados, principalmente em conversas com antigos colaboradores do Instituto sobre as numerosas informações dadas por Leo Löwenthal e sobre as cartas, memorandos, prospectos do Instituto, etc., constantes do acervo Löwenthal. A presente obra pode, além do trabalho de Jay, contar



com uma série de trabalhos publicados depois, relativos ou referentes à história da Escola de Frankfurt e a sua pré-história (Dubiel, Erd, Löwenthal, Migdal, Söllner), assim como com uma série de publicações recentes de textos da Escola de Frankfurt, por exemplo, a pesquisa de Fromm publicada com introdução de Wolfgang Bonss, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches* (Operários e empregados às vésperas do Terceiro Reich), os *Gesammelte Schriften*, de Walter Benjamin, editados e abundantemente comentados por Rolf Tiedemann, ou a publicação de trabalhos inéditos de Horkheimer no quadro dos *Gesammelte Schriften*, publicados a partir de 1985, por Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. A presente obra apóia-se, também, nas entrevistas com colaboradores antigos e atuais do Instituto de Pesquisas Sociais e Contemporâneas, cuja atenção foi despertada pela Escola de Frankfurt. Antes de tudo, no entanto, baseia-se em fontes arquivísticas, principalmente sobre o que os arquivos de Horkheimer continham de sua correspondência com Adorno, Fromm, Grossmann, Kirchheimer, Lazarsfeld, Löwenthal, Marcuse, Neumann e Pollock, relatórios de pesquisas, memorandos, etc. Também de grande importância é a correspondência entre Adorno e Kracauer, consistindo principalmente em cartas de Adorno, que pertencem à doação de Kracauer conservada nos Deutsches Literaturarchiv (Arquivos de literatura alemã) em Marbach-am-Neckar; a correspondência de Adorno com o Academic Assistance Council (Conselho de Assistência Acadêmica), conservada na Bodleian Library em Oxford; os documentos de filosofia do decanato de Adorno e de Horkheimer na Universidade Goethe de Frankfurt; os documentos conservados nos arquivos municipais de Frankfurt sobre o Instituto de Pesquisas Sociais e sobre diversas pessoas; os relatórios de pesquisa sobre os trabalhos do Instituto nos anos 50 e 60 que se encontram em sua biblioteca.

E, digamos de passagem, se sua morte não tivesse ocorrido, eu teria construído minha tese sob a orientação de Adorno, que já dera sua concordância quanto ao tema.

---

## Em meio ao crepúsculo

*O filho de milionário Felix Weil funda um  
Instituto para o marxismo na esperança de poder entregá-lo  
um dia a um Estado soviético alemão triunfante*

LOGO que começou a revolução de novembro na Alemanha, Robert Wilbrandt viajou para Berlim. Aos 43 anos, ele era, desde 1908, professor de economia política em Tübingen. Era um dos raros socialistas do ensino superior na Alemanha e, por esse motivo, detestado por sua reputação de extrema esquerda em meio a seus colegas da Universidade. Passou em Berlim o inverno da revolução. De manhã, trabalhava no serviço de desmobilização, cuja incumbência era promover a incorporação, no aparelho econômico, dos soldados que voltavam em grande quantidade; à tarde, na comissão de socialização: “Tratava-se de improvisar algo útil rapidamente e de maneira adequada para acalmar as massas, colocar os industriários em condições capazes de produzir e resolver as dificuldades de organização” (Wilbrandt, *Ihr glücklichen Augen* (Vós, olhos da felicidade), 337). Os partidos socialistas, que concebiam o socialismo como a consequência de um capitalismo decadente, consequência essa que não decorria de “mentalização sobre as receitas da taberna do futuro” (Kautsky), esses partidos, ao chegarem subitamente ao poder, encontravam-se, em 1918, sem representações concretas de uma

ordem econômica socialista. A palavra “socialização” estava em todas as bocas desde a revolução de novembro, mas como um *slogan* ambíguo, do qual até mesmo um homem de direita, como Alfred Hugenberg, se apropriou quando, no mês de agosto de 1919, na *Süddeutsche Zeitung*, classificou de anti-socialista a participação dos trabalhadores do lucro e da empresa que ele assessorava. Mas estava pronto a chamar isso de “socialização”, “a fim de deixar aos participantes uma palavra tornada grata” (Weil, *Sozialisierung*, 85). Nessa situação, Wilbrandt pertencia ao pequeno grupo daqueles que pretendiam pôr em prática a teoria marxista, numa práxis adaptada à situação. Depois de ter sido o mais marxista dos socialistas universitários (*Kathedersozialist*), quando, para seu curso sobre o socialismo em Tübingen, antes da guerra, devido à grande afluência havia sido preciso usar o salão de festas da universidade, ele se tornara o decano dos jovens marxistas ou “socialistas práticos” e queixava-se assim em seu folheto da primavera de 1919 intitulado *Sind die Sozialisten sozialistisch geng?* (Os socialistas são suficientemente socialistas?): “Faço abstração da burguesia, para a qual eu ameaço tornar-me um espantinho, e dos ‘patriotas’ que, na desgraça da pátria, só encontram prazer no desespero em vez de no trabalho construtivo. Só me dirijo aos socialistas. Sim, vocês são fiéis! São fiéis à profecia, é por isso que esperam que os frutos amadureçam! É por isso que vocês falam em setores da economia maduros para o socialismo! Ao invés de acreditarem que são vocês que estão maduros para *torná-los* maduros, ao invés, precisamente, de cozinhar os frutos verdes na panela da economia comunitária, como fez o socialismo *prático* com o maior sucesso, o das confrarias e municipalidades, mas nas padarias e nos açougues! E, em vez de vocês mesmos encontrarem a forma, apesar de Marx e Hegel, que nos proibiram a invenção (...).

Só a *socialização*, passagem ao estado social planejado e institucionalizado no momento certo, é capaz de evitar que uma (a empresa capitalista) não viva mais e que a outra (socialista) não exista ainda. Manutenção das empresas, passagem a uma forma de direção socialista que exija a colaboração e ceda lugar à divisão da autoridade, objetivação da situação; afluxo do lucro para a comunidade e os trabalhadores na empresa, que assim os interessa, obrigando-os, de dentro de si mesmos, para si mesmos e para a comunidade, ao *trabalho*, limitando-se ao que é *posstvet*: é essa a exigência do dia.

Se não se faz isso, então o bolchevismo assume essa incumbência por outros métodos. Exacerba as paixões, cria artificialmente um exército de *desempregados*... exige expressamente greves e mais greves, acredita obter o que quer, pela força, ao passo que torna o velho sistema impossível (11, 25 sg.).

A insatisfatória seriedade do governo em satisfazer a exigência popular de “socialização”, sua total ineficiência para reformas econômicas que deveriam somente, graças a concessões simbólicas, aparar a grama sob os pés das reivindicações radicais, foi o que demonstrou o destino da “comissão de socialização”. O conselho dos comissários do povo, composto de representantes do SPD e do

USPD, não lhe concedera mais do que uma função consultiva e o preencheria com representantes de diversas tendências. Dois representantes do USPD dele participaram, Rudolf Hilferding e Karl Kautsky, que o presidia; dois membros do SPD, um sindicalista, alguns sociorreformistas burgueses e universitários socialistas; além de Wilbrandt, Karl Ballod, professor de economia política em Berlim, Emil Lederer, mestre de conferências em Heidelberg, e Joseph Schumpeter, professor em Graz. O programa da comissão era modesto. A coletivização dos meios de produção só poderia resultar “numa construção orgânica de longa duração”. Era preciso começar pelos setores da economia nacional, “nos quais se constituíram relações de dominação, monopólios capitalistas” (Programa da comissão de socialização de 11 de dezembro de 1918, em Schraepler, ed., *Ursachen und Folgen* III, 33 sg.). Mas, mesmo limitada a esse quadro, a atividade da comissão foi sabotada pela burocracia. Os relatórios e projetos de lei sobre a socialização das minas de carvão, sobre a municipalização, a estatização da pesca e dos seguros não só permaneceram inéditos, como também o Ministério da Economia tentou ainda modificá-los. Diante disso, os membros da comissão de socialização, no começo de abril de 1919, pediram demissão de suas funções, protestando por escrito contra a atitude do governo. Wilbrandt, resignado, voltou a sua cátedra de Tübingen.

Foi ali que encontrou, em meio a seus ouvintes, Felix Weil, no semestre do verão de 1919. Com 21 anos, ele pertencia a uma rica família e estudava economia e ciências sociais. Nos dias da revolução de novembro, envergando um uniforme de estudante, pusera-se à disposição do conselho dos trabalhadores e dos soldados de Frankfurt; viera expressamente a Tübingen para escutar o professor socialista. Escreveu um trabalho intitulado “Wesen und Wege der Sozialisierung” (Natureza e caminhos da socialização), que foi publicado no *Arbeiterrat* de Berlim. Encorajado por Wilbrandt, tirou daí uma tese de doutorado que defendeu em 1920, em Frankfurt (por causa de suas atividades socialistas, fora temporariamente preso em outubro de 1919 e, em consequência, excluído da Universidade de Tübingen e expulso de Wurtemberg). Este trabalho, *Sozialisierung. Versuch einer begrifflichen Grundlegung nebst einer Kritik der Sozialisierungs-pläne* (Socialização. Ensaio sobre um fundamento conceitual seguido de uma crítica aos planos de socialização), foi publicado em 1921, como o sétimo e último tomo da série *Praktischer Sozialismus* (Socialismo Prático), editada por Karl Korsch, mestre de conferências em Iena. Essa série tinha sido inaugurada por Korsch, que fora assistente de Wilbrandt na comissão de socialização, com seu próprio programa de socialismo prático, publicado sob o título de “Was ist Sozialisierung?” (O que é a socialização?). Ele queria, com essa série, segundo o modelo dos folhetos racionalistas da Fabian Society inglesa, cuja organização de juventude ele freqüentara antes da guerra, por ocasião de uma estada de dois anos na Inglaterra, proporcionar aos “intelectualmente dotados” uma compreensão correta da natureza do socialismo e neles inspirar o desejo de colaborar na realização de projetos socialistas concretos.

A condução resoluta e rápida de uma socialização decidida ou então a renúncia franca a todo esforço nessa direção era o tema da tese de Felix Weil. “Uma coisa é certa”, pensava ele, “não se pode mais continuar como antes quando a livre empresa está assustada pelas greves, os altos salários, os impostos, os conselhos empresariais, a desconfiança recíproca e o temor de socialização, e perseguir o dever com audácia enquanto a Alemanha se arruína.

“Voltar à livre economia ou avançar para o socialismo?”, essa é a questão.

“Resolvê-la não é a intenção deste trabalho.” (83)

Não foi apenas uma concessão estratégica (afinal de contas, Weil queria com aquele trabalho defender seu doutorado diante de professores que não eram absolutamente socialistas), havia ali também um sentido existencial. Isso indicava um conflito entre a situação de patrão do pai e as simpatias socialistas do filho, um conflito presente mais nas famílias judias do que nas famílias não-judias da grande burguesia, um conflito que, no entanto, não era bastante profundo para que o filho rompesse a todo custo com o mundo do pai. Para um judeu, a riqueza deveria manifestar-se como a fonte do ressentimento anti-semita tanto como uma proteção, como um impulso à identificação com posições anti-capitalistas, igualmente como uma coisa à qual era preciso renunciar só quando se estivesse certo de um futuro em que a proteção da riqueza não fosse mais necessária. Assim, o presidente do conselho bávaro, Kurt Eisner, assassinado em fevereiro de 1919, foi tratado intensamente pela imprensa de “Galego”, “Judeu do Leste”, “estrangeiro”, “Salomon Kosmanowsky de Lemberg”.

Voltar à economia livre ou avançar para o socialismo tinham, para Weil, um sentido muito particular. Por um lado, ele era filho de um homem de negócios bafejado pelo sucesso. Seu pai, Hermann Weil, oriundo de uma família de comerciantes judeus da província de Baden, partira, em 1890, aos 22 anos, para a Argentina, como funcionário de uma firma cerealista de Amsterdã. Em 1898, começou a trabalhar por conta própria. Em pouco tempo, conseguiu fazer da sua uma das maiores empresas de comércio de cereais da Argentina, uma empresa mundial que lidava com milhões e que ele dirigia em sociedade com dois irmãos. Em 1908, devido a uma paralisia progressiva, o milionário tinha voltado para a Alemanha com a esposa, a filha e o filho — justamente Felix, nascido em Buenos Aires, em 1898 — e se instalara em Frankfurt, onde Paul Ehrlich e Sahatschito Hata descobriram, em 1909, o remédio Salvarsan, contra a sífilis. Estendendo o campo de suas atividades capitalistas à especulação imobiliária e ao comércio da carne, Hermann Weil viveu em Frankfurt até sua morte, em 1927 (a respeito de Weil, ver principalmente Migdal, *Die Frühgeschichte der Frankfurter Instituts für Sozialforschung*, e Eisenbach, *Millionär, Agitator und Doktorand*).

Durante a Grande Guerra, Hermann Weil procurara ser útil à causa nacional. Usou seus longos anos de experiência e suas relações para observar os mercados mundiais de cereais e a situação do abastecimento das potências combatentes; enviou relatórios a respeito ao governo de Berlim. O otimismo desses relatórios,

confiantes na vitória, agradou a Guilherme II. A opinião excessivamente otimista de Hermann Weil sobre as conseqüências do torpedeamento dos carregamentos de grãos dos Aliados contribuiu para o prolongamento de uma guerra sem sentido. Finalmente, o pai da “guerra submarina” achou-se no papel de gênio mau. Mas, como as relações comerciais com a Argentina, que permanecera germanófila, retomaram seu curso logo após o final da guerra e os negócios de importação de Hermann Weil conheceram um novo apogeu, ele pôde então representar o papel de generoso incentivador da Universidade de Frankfurt e de diversos estabelecimentos de assistência social; finalmente, recebeu, pela fundação do Instituto de Pesquisas Sociais, o título de doutor *honoris causa* da Faculdade de Economia e Ciências Sociais.

Filho de tal pai, Felix tinha, diante dos olhos, um exemplo impressionante do êxito da livre empresa. Por um lado, uma vida como aquela devia parecer-lhe desprovida de atrativos. A irmã e ele tinham crescido em Buenos Aires, sem que o pai e a mãe lhes tivessem dado muita atenção. Em vez disso, tinham sido criados por uma governanta e outros criados. Em Frankfurt, Felix tinha, primeiro, morado com a avó, depois com a família, num hotel, até que ficasse pronto o palacete do pai. Talvez, devido a um certo sentimento de culpa por causa da infância e adolescência do filho privadas de afeto, Hermann Weil não o forçou a lançar-se nos negócios ou abraçar outra profissão lucrativa. Felix Weil não se tornou nem um verdadeiro empresário, nem um verdadeiro sábio, nem um verdadeiro artista, mas um mecenas de esquerda — já, por ocasião da morte da mãe, em 1913, tinha herdado um milhão de pesos em ouro (segundo o próprio Weil em suas “Memórias”, que permaneceram inacabadas, muito citadas por Eisenbach) — e um erudito. Fazia parte daqueles jovens que, politizados pelo fim da guerra e a revolução de novembro, estavam convencidos da factibilidade e da superioridade do socialismo como forma mais elevada da economia e se dedicavam ao estudo das teorias socialistas para, assim armados, poder ocupar o mais depressa possível uma posição dominante no movimento operário e, eventualmente, numa sociedade socialista. Mas ele se dedicava a esse ideal conservando um certo distanciamento. Como “bolchevista de salão”, colaborou durante os anos 20 na periferia da ala de direita do KPD. Não aderiu nunca, embora fosse muito amigo de Clara Zetkin e Paul Frölich, e tivesse se casado com a filha de um velho socialista e de uma grande amiga de Zetkin. Financiou uma parte essencial das edições Malik em Berlim, em que foram publicados, entre outros, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (História e consciência de classe), de Georg Lukács. Ajudou um artista de esquerda, Georg Grosz. O primeiro gesto de apoio consistiu nisto: no início dos anos 20, quando Grosz e a mulher eram totalmente desconhecidos dele, e reinava ainda, na Alemanha, uma grande miséria, ele lhes ofereceu uma viagem à Itália e os instalou regimento no Castello Brown, que alugara em Portofino. Também auxiliou Ernst Meyer, ex-dirigente do partido comunista que caíra no ostracismo, assim como a esposa, também doente, proporcionando-lhes a sua custa uma longa viagem de convalescença.

Procurava, principalmente, fazer alguma coisa pela teoria marxista. Isso também significava um contato periférico com o partido comunista alemão, que, em sua primeira fase, não estava ainda determinado pelos objetivos da União Soviética e a via bolchevista rumo ao socialismo. O partido comunista alemão desenvolvera-se a partir de uma corrente de esquerda da social-democracia alemã e podia, diversamente dos outros partidos comunistas, invocar origens independentes da revolução russa. Pouco antes da fusão da Liga Spartakus e dos Comunistas internacionalistas da Alemanha (os radicais de esquerda de Bremen) para formar o partido comunista alemão, realizou-se, na virada dos anos 1918-1919, em Berlim, uma conferência nacional da Liga Spartakus, em que Rosa Luxemburg e Leo Jogiches defenderam o nome de "Partido Socialista". Para eles, esse nome era preferível devido à missão do novo partido, estabelecer "a ligação entre os revolucionários do Leste e os socialistas da Europa ocidental" e em virtude da necessidade de conquistar, uma vez por todas, as massas da Europa ocidental para seus próprios fins. Já na sessão de fundação do partido, predominavam, de qualquer forma, a ultra-esquerda e um utopismo radical. Desde o começo, o partido comunista encontrou-se diante deste problema: recebia, principalmente, suas verbas de grupos marginais de trabalhadores situados fora das organizações estabelecidas pelo mundo do trabalho. Esses grupos eram, sem dúvida, cheios de iniciativa, mas não tinham experiência política.

Em março de 1921, o partido comunista alemão aproveitou a oportunidade, mediante ações de resistência por parte dos empregados de empresas isoladas contra seu desarmamento pela polícia prussiana, para convocar uma greve geral e se armar, procurando, por meio de ataques com explosivos contra os próprios locais do partido, contra a Coluna da Vitória, em Berlim, etc. encorajar os operários ao motim. Apesar de tudo isso, o partido sofreu uma derrota completa. Como antes, os combates de Berlim em janeiro de 1919 ou, mais tarde, o lastimável fracasso do "Outubro alemão", em 1923, aquilo pôde ser condenado como putschismo, mas também considerado, justamente por jovens esquerdistas impacientes, prova da possibilidade de uma ação revolucionária. Novamente, as fases sucessivas da política para a frente unida, conseguintes ao esforço em colaborar com o partido socialista e os sindicatos operários, conseguiram dar a impressão de uma atitude favorável à aliança. No início dos anos 20, com a introdução, na União Soviética, da Nova Política Econômica (NEP) e a instauração de um *modus vivendi* com os países capitalistas, concluiu-se pela ausência de revoluções no Oeste; como nesse meio tempo o período de crise na Alemanha e a esperança de uma internacionalização da revolução perduravam ainda e como a bolchevização do partido não havia ainda ocorrido e parecia haver lugar para muitas discussões e debates teóricos dentro do partido, nessa fase houve, da parte dos intelectuais socialistas, inúmeras tentativas para tomar consciência do caráter e da função da teoria e da práxis marxistas. Pode-se incluir nela uma "semana de trabalho marxista" (*Marxistische Arbeitswoche*), que ocorreu na semana de Pentecostes de

1923, num hotel de Geraberg, perto de Ilmenau, no Sudeste de Weimar, ao pé das montanhas da Turíngia. Seus organizadores foram Felix Weil, que financiava o empreendimento, e Karl Korsch, que nos anos precedentes já tinha organizado, na Turíngia, uma “academia de verão” (sobre a “Marxistische Arbeitswoche”, cf. Bückmiller, “Die ‘Marxistische Arbeitswoche’...” (A “Semana de trabalho marxista”) em van Reijen e Schmid Noerr, ed., *Grand Hotel Abgrund* (Grande Hotel do Precipício). Havia pouco mais de vinte participantes, que incluíam, entre outros (além dos organizadores e suas esposas), Georg Lukács, Karl August e Rose Wittfogel, Friedrich Pollock, Julian e Hede Gumperz, Richard e Christiane Sorge, Eduard, Ludwig e Gertrud Alexander, Béla Fogarasi e Kuzuo Fukumoto. Eram todos intelectuais, em sua maioria doutores. Quase todos colaboravam com o partido comunista. Exceto Korsch, Lukács e Alexander, tinham todos menos de 30 anos. Em suas memórias, Hede Massing refere-se, de um modo especial, ao “encontro marxista de estudantes” (*Die grosse Täuschung* [A grande ilusão], 69). Os pontos de partida da discussão foram, primeiramente, as apresentações de Korsch e Lukács sobre os temas que constituíam o objeto dos livros que publicaram no mesmo ano do colóquio. Korsch, concebendo um tipo radical democrático da socialização, e Lukács, que parte da idéia de uma cultura profundamente assimilada por todos os membros da sociedade, se uniram na esperança de um proletariado atuante com consciência de seu valor, que visse o mundo não com os olhos de um Kautsky seguro de sua fé na evolução, nem com os de um reformista apoiado na idéia de uma duração imprevisível do capitalismo, mas que percebesse este mundo na perspectiva de uma concepção materialista da história, plena do espírito dialético da filosofia de Hegel. A citação de Marx ao fim da obra de Korsch, *Marxismus und Philosophie* (Marxismo e filosofia), “Não se pode ultrapassar a filosofia sem realizá-la”, adquiria seu sentido pleno na situação vigente. Isso significava que um papel importante cabia aos intelectuais que estivessem preparados para a aliança com o proletariado. Não se tratava de fazê-los renunciar a sua natureza de intelectuais, e sim de comunicá-la aos trabalhadores. O tema previsto para uma segunda semana marxista do trabalho foi “a educação, a promoção de talentos e a divisão do trabalho” (Migdal, *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung* [Os primórdios do IfS de Frankfurt], 35).

O encontro intelectual de Geraberg, que se desenrolara não no quadro do partido comunista, mas, de certo modo, na periferia do movimento comunista, fazia prever as dificuldades que surgiriam nas relações entre intelectuais socialistas e comunistas organizados se a disponibilidade para a revolução atingisse uma situação estável, e em que um partido de revolucionários profissionais deveria olhar com suspeita as massas que representava, e, em primeiro lugar, os membros do campo adverso, prontos à autocrítica. No momento do encontro de Geraberg, tudo parecia ainda possível. Korsch, mestre de conferências em Iena desde 1920 e membro do partido comunista desde dezembro do mesmo ano, era o exemplo típico de um intelectual do ensino superior com atitude abertamente revolucio-



nária, comportamento ainda raro. Lukács, que fracassara em diversas tentativas de doutorado, membro do partido comunista húngaro desde 1918 (cf. *infra* 109-110), apresentava, ao contrário, a imagem de um funcionário do partido comunista que se contentava com a utilização e o reconhecimento alheios de suas faculdades intelectuais. Richard Sorge, membro clandestino do partido comunista e assistente do professor de ciências econômicas Kurt Albert Gerlach, já era um comunista de partido cujas atividades intelectuais só serviam para camuflar sua atividade no partido. Quase a metade dos participantes teve algo a ver, mais tarde, com o Instituto de Pesquisas Sociais, de uma forma ou outra. Esse encontro constituía, de fato e nitidamente, uma espécie de “primeiro seminário sobre a teoria” (Bückmiller, *op.cit.*, 156) do Instituto de Pesquisas Sociais — o trabalho mais impressionante e de melhor resultado do mecenas de esquerda Felix Weil.

A necessidade que Weil sentia de institucionalizar a discussão marxista para além das limitações da ciência burguesa e da estreiteza de espírito ideológico de um partido comunista ajustou-se aos projetos de reforma do amigo de Richard Sorge, Kurt Albert Gerlach, que era do tipo desses intelectuais universitários para quem a liberdade da ciência e o interesse prático na supressão radical da miséria e da opressão caminhavam lado a lado. Nascido em Hanover, em 1886, filho de um diretor de fábrica, após uma longa estada na Inglaterra, onde a Fabian Society o havia impressionado profundamente, recebeu o título de doutor em 1913, em Leipzig, com o trabalho *Die Bedeutung des Arbeiterinnenschutzes* (A importância da proteção da operária). Depois, foi, por longos anos, colaborador em Kiel do Institut für Weltwirtschaft und Seeverkehr (Instituto para a Economia Mundial e a Navegação), que se colocou durante a guerra a serviço da resolução dos problemas causados pela economia de guerra. O Instituto tinha sido mantido, entre outros, pelo pai de Felix Weil mediante subsídios, relatórios e artigos. A partir de 1918, Gerlach, que se tornara social-democrata de esquerda, tinha começado a reunir estudantes, em sua casa, para discussões sobre as teorias socialistas. Em 1920, já professor titular de ciências econômicas em Aix-la-Chapelle, era o mais jovem e o mais radical dos especialistas numa entrevista organizada pela Verein für Sozialpolitik (União pela política social), que visava a uma reforma dos estudos de economia política. Em 1922, foi admitido na Universidade de Frankfurt e, justamente por isso, teve oportunidade de construir, com Felix Weil, um instituto dedicado ao socialismo científico.

Os auspícios eram eminentemente favoráveis ao projeto de Gerlach e Weil:

— um pai rico, que queria passar para a história da cidade como benemérito e tinha ambições quanto ao título de doutor *honoris causa*; que, desde 1920, tinha empreendido um projeto abortado de fundação para o progresso — são esses os termos dos próprios estatutos — “da pesquisa e do ensino na área das ciências sociais, principalmente do direito e do código do trabalho” para o incentivo de institutos de ciências sociais, de estudantes qualificados e jovens sábios, que “se esforcem por esclarecer cientificamente os problemas sociais que visem à

paz social”; esse pai que, fosse por estar com a consciência pesada e por interesse pela carreira universitária do filho que era agora, de fato, um simpatizante marxista ou, então, por esperar um incremento das relações comerciais de sua empresa com a Ucrânia soviética (essa hipótese é de Peter von Haselberg), estava pronto até a financiar um instituto de ciências sociais com tendências esquerdistas segundo o modelo do Instituto Marx-Engels, em Moscou;

— uma cidade que apresentava, das cidades alemãs, a mais alta porcentagem de população judaica, a mais célebre e maior comunidade judaica depois de Berlim, uma cidade na qual era particularmente acentuado o mecenato da grande burguesia, que se manifestava sobretudo nas instituições pedagógicas voltadas para o social e a política social ou econômica; uma cidade na qual a universidade, fundada imediatamente antes do início da Primeira Guerra Mundial, possuía, no lugar da habitual faculdade de teologia, uma faculdade de economia e ciências sociais; uma cidade cuja proporção dos simpatizantes burgueses do socialismo e do comunismo era excepcionalmente alta e cujo universo dos salões e dos cafés constituía uma zona intermediária de vida burguesa liberal na qual era difícil distinguir se os indivíduos se desviavam profunda ou superficialmente de sua própria classe;

— um Ministério da Educação e Cultura com predominância social-democrática que, interessado numa reforma das universidades recalcitrantes, mantinha de bom grado o que podia facilitar a orientação social dos institutos superiores;

— um professor socialista de esquerda que havia recolhido as experiências do Instituto para a economia mundial e a navegação, e fundado em Kiel em 1911 o primeiro instituto, na Alemanha, na área das ciências econômicas e sociais, que acreditava na possibilidade de organizar uma pesquisa e um ensino socialistas num instituto superior reformulado e já tinha delineado suas premissas na área de sua própria especialidade.

Para a realização de seu projeto, Weil e Gerlach avançaram em dois planos. Antes de entrar em contato com a Universidade, tiveram um entendimento com o Ministério prussiano da Ciência, da Arte e da Educação, em Berlim. Ali Weil apresentou seus planos, segundo seu próprio depoimento, de forma diferente da usada para as negociações com a Universidade. “O conselheiro particular Wende... confirmará”, dizia Weil numa carta ao ministério, ao final dos anos 20, quando se chegou a desentendimentos para regulamentar a substituição, por motivo de doença, do diretor do Instituto, Carl Grünberg, “que, desde minhas primeiras conversas com ele, expliquei que projetávamos, meu falecido amigo, o professor Kurt Albert Gerlach, e eu, fundar um instituto que tivesse como primeiro objetivo servir ao estudo e ao aprofundamento do marxismo científico... Quando víamos as favoráveis condições de trabalho oferecidas à maior parte dos campos das ciências e, principalmente, às disciplinas que não se consideravam, até então, ‘dignas de ser ensinadas na Universidade’ (economia das empresas, sociologia, etc.), tivemos a idéia de que, de forma análoga, o estudo do marxismo

poderia e deveria ser incentivado (...). Nossos esforços, que foram apoiados pela intervenção de meu falecido amigo e do ministro Konrad Haenisch (*Nota do Autor*: foi o primeiro social-democrata ministro da Educação e Cultura da Prússia a fazer propaganda das reformas radicais e só permaneceu pouco tempo no cargo), (...) encontraram grande receptividade no ministério, que chegou até a acelerar as negociações..." (Carta de Weil ao ministro da Ciência, Arte e Educação em 1º de novembro de 1929).

No memorando de Gerlach, que constituía a base das negociações com a universidade, ao contrário, só se falava do marxismo de maneira marginal. "Deveríamos", dizia ele, "não encontrar mais ninguém atualmente que pudesse fechar os olhos diante da importância tanto científica quanto prática que adquirem o conhecimento e o reconhecimento da vida social em toda a sua extensão, esse monstruoso complexo de interações entre os fundamentos econômicos, os fatores políticos e jurídicos, até as últimas ramificações da vida intelectual na coletividade e na sociedade. Faremos, simplesmente, alusão a questões como o sindicalismo internacional, a greve, a sabotagem, a revolução enquanto movimento dos salários, o anti-semitismo como problema sociológico, o bolchevismo e o marxismo, o partido e a massa, o nível de vida das diferentes camadas da população, a pauperização da Alemanha. Assim como o teórico na área das ciências experimentais pode, cada vez menos, permanecer sem contato permanente com as pulsações da vida real, assim também tornou-se impossível para o prático puro, sem o auxílio da reflexão e a utilização dos resultados e métodos científicos, conservar uma visão geral da intrincada rede de relações econômicas e sociais em sua totalidade. Mas o desejo de conhecimento leva-nos a isso, tanto como as necessidades de cada instante da vida social atual... As ciências econômicas e sociais, depois de um conflito de métodos que durou décadas, deveriam ter atingido um grau de desenvolvimento (qualquer que fosse a maneira como se apresentasse o problema da eliminação dos julgamentos de valor, até as últimas instâncias, sem trégua) no qual, de qualquer forma, as condições prévias e as possibilidades de uma tal disciplina científica fossem suficientemente cumpridas para que se pudesse começar, com um espírito de larga objetividade, a exploração da vida social; e ainda mais quando não é uma tomada de posição qualquer do ponto de vista econômico e sociopolítico que dá a orientação, mas, fundamentalmente, o único ponto de vista da pesquisa. Além disso, o levantamento dos materiais e dos fatos é hoje uma tarefa tão grande, que não pode ser desempenhada por uma só pessoa e só é possível por intermédio de organizações mais estruturadas; ao mesmo tempo, as complexas relações sociais exigem um trabalho em comum intelectual, do tipo cooperativo. Um instituto de pesquisas sociais que se dedique a essa tarefa representa, pois, uma necessidade premente e ajudaria a preencher uma lacuna ainda existente na série dos institutos que já funcionam." (*Denkschrift über die Begründung eines Instituts für Sozialforschung* [Reflexões sobre a fundação de um Instituto de Pesquisas Sociais], anexo a: Weil-Kuratorium da Universidade de Frankfurt, 22.9.1922.)

Para os colaboradores do Ministério da Educação e Cultura da Prússia, aquele vaivém entre o marxismo científico e uma pesquisa social extensa não tinha nada de surpreendente. Um marxismo atualizado no sentido de uma ciência social moderna pertencia ao que os social-democratas almejavam para o ensino superior. Na Prússia dos anos 20, da qual Frankfurt então fazia parte, eram eles que determinavam, em termos praticamente contínuos, a política. Carl Heinrich Becker estava mais ou menos de acordo sobre o fundo: participou nos anos 20, quase continuamente, das negociações, como secretário de Estado ou ministro, na política cultural da Prússia e da Alemanha. O próprio Becker não era social-democrata e admitira francamente, antes da época de Weimar, ter sido um bom monarquista. Era, no entanto, muito estimado pelos políticos social-democratas como um especialista favorável às reformas. Desde 1919, defendera o abandono da especialização nas universidades e a introdução de disciplinas novas, mais apropriadas à síntese. Tinha então enfatizado, principalmente, a sociologia, porque “afinal de contas ela consiste em sínteses” e, por esse motivo, seria um excelente instrumento de educação. “As cátedras de sociologia são uma necessidade premente para todos os estabelecimentos universitários. Tomamos aqui a palavra em sua acepção mais larga, incluindo a da política científica e da história contemporânea” (Becker, *Gedanken zur Hochschulreform* [Reflexões sobre a reforma do ensino], 9). Da resistência dos professores instalados, alguns dos quais tentavam até difamar a sociologia, confundindo-a com o socialismo, resultou o fato de que a ciência contestada, cujos contornos eram ainda incertos, adquiriu imediatamente importância nos organismos de cultura extra-universitários, nos estabelecimentos superiores populares e nas escolas técnicas.

As razões determinantes do sucesso de Weil e Gerlach em seu projeto de um instituto ligado à Universidade, mas independente dela e diretamente ligado ao ministério, foram a boa vontade do apoio ministerial e, principalmente, a generosidade da doação do fundador numa época de miséria e de restrições financeiras. Os Weil estavam prontos a financiar a construção e instalação do Instituto, a pagar um crédito anual de 120.000 marcos, a ceder os andares mais baixos à Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais, e, mais tarde, até a custear as despesas da cátedra que o diretor do Instituto ocupava naquela faculdade. A Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais, que não via de bom grado a extensão da independência do Instituto, sofria, devido ao aumento rápido do número de estudantes, de uma tal falta de vagas, que, cedo, ela própria defendeu que se acelerasse a construção do Instituto. Os adversários do projeto do Instituto, como o curador da Universidade, que temiam o deslocamento do local para fins políticos de um partido, só conseguiram, na convenção entre a cidade e a Gesellschaft für Sozialforschung (Sociedade para a Pesquisa Social), a introdução de uma cláusula que autorizava sua utilização para outros fins além da pesquisa em ciências sociais, desde que houvesse a permissão escrita da municipalidade (cf. Migdal, 99).

No começo de 1923, foi dada a autorização ministerial para a “edificação de

um instituto de ciências sociais na Universidade de Frankfurt, como estabelecimento científico, servindo igualmente para fins de ensino da Universidade”. A construção começou no mês de março. O Instituto de Frankfurt era o segundo instituto de ciências sociais depois do Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften (Instituto de Pesquisa Sociológica) de Colônia, cuja construção começara em 1919, com dois departamentos projetados: sociologia e política social. A criação desse instituto, fundação da cidade de Colônia, fora confiada a Christian Eckert, o qual se tornou ao mesmo tempo o primeiro reitor da Universidade de Colônia, refundada em 1919. Essa universidade, como a de Frankfurt, provinha, entre outras, de uma escola superior de comércio e se distinguia dos estabelecimentos superiores tradicionais pela ênfase dada às disciplinas econômicas e socioeconômicas. Juntamente com o Instituto para a economia mundial e a navegação, fundado em Kiel, antes da guerra, por Bernhard Harms, e o Instituto de Colônia, o Instituto de Pesquisas Sociais era o mais importante na área de ciências econômicas e sociais. Esses três institutos, que existem ainda hoje, possuíam em comum traços decisivos, dos quais, sem dúvida, alguns só tinham valor para o Instituto de Colônia com restrições: o estatuto de estabelecimento universitário, subordinado contudo não à administração universitária, mas imediatamente ao Ministério da Educação e Cultura ou à municipalidade; a preponderância da atividade de pesquisa; a atitude para aproveitar as vantagens de uma grande empresa; uma ligação entre o Instituto e a Universidade sob a seguinte forma: em primeiro lugar, os diretores do Instituto seriam ao mesmo tempo professores titulares da Universidade e, reciprocamente, os estudantes de alto nível participariam dos trabalhos de pesquisa.

Uma diferença capital entre os institutos revelou-se no momento do financiamento e da determinação da filosofia geral. As verbas do Instituto de Kiel tinham, no começo, sido totalmente proporcionadas por uma sociedade de incentivo fundada em 1913. Essa sociedade, que, no início da Primeira Guerra Mundial, já contava duzentos membros e, no final dos anos 20, dois mil e quinhentos, não exercia nenhuma influência sobre o emprego das verbas que fornecia à caixa da Universidade e que depois eram postas à disposição do diretor do Instituto. Pela fundação, na forma de Instituto real para a navegação e a economia mundial, junto à Universidade Christian-Albrecht, em Kiel, e graças a mecenas como Krupp von Bohlen und Halbach, que permitiu ao Instituto, no final do “ano fatal de 1918” (expressão de Harms), adquirir um complexo de edifícios perto da baía de Kiel, estabelecera-se uma tradição que, combinando a estreita colaboração com altas personalidades da economia, da administração e da política, cuidava de não ultrapassar a gama de conceitos filosóficos e políticos habitualmente aceitos nas universidades alemãs.

O Instituto de Colônia era financiado pela cidade (orçamento do primeiro ano: 120 mil *Reichsmarks*). O “sistema colegial” e a frutífera “colaboração... de personalidades sérias oriundas de horizontes intelectuais opostos”, de que falava Eckert em suas apresentações do Instituto (*Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*

I, 1921, 16 sg.; Brauer *et alii*, ed., *Forschungsinstitute* II, 290 sg.), tomaram forma concreta no sentido da representação proporcional dos partidos. Sociólogo de cunho social-democrata, o ex-ministro de Estado do Wurtemberg Hugo Lindemann foi nomeado diretor do departamento de política social. Os diretores do departamento de sociologia foram Leopold von Wiese, como sociólogo de caráter liberal e (segundo o desejo de burgomestre de Colônia, Konrad Adenauer) Max Scheler, como representante do espírito católico.

Existia uma construção específica do Instituto de Frankfurt que cuidou de que esse leque fosse completado à esquerda. Análoga à Sociedade para a promoção do Instituto para a economia mundial e a navegação junto à Universidade de Kiel foi criada, como apoio para a fundação Weil, uma sociedade para a pesquisa social. A essa sociedade pertenciam, além dos dois Weil que a presidiam, apenas algumas poucas pessoas, seus amigos e conhecidos, entre os quais Gerlach, Sorge, Horkheimer, Käte Weil. Como o diretor do Instituto devia ser nomeado pelo ministro da Educação e Cultura, de acordo com a Sociedade para a Pesquisa Social, Felix Weil pôde decidir quem seria o diretor, e, assim, como o diretor poderia conduzir o Instituto de forma quase ditatorial, a linha filosófica dominante podia ser estabelecida solidamente por Weil, ao escolher seu homem.

Gerlach teria sido, para Weil, o homem ideal: jovem, contando com uma sólida carreira universitária e “comunista de alta linhagem”. Mas Gerlach morreu aos 36 anos, em outubro de 1922, de diabete, doença para a qual, então, não havia remédio. Friedrich Pollock e Max Horkheimer, duas relações de Frankfurt que apoiavam Weil em seu esforço para realizar o projeto de instituto, eram sem dúvida “já um pouco mais velhos do que um estudante normal, pois haviam precisado, no começo, ser comerciantes e assumir as fábricas de seus pais”, e eram “os únicos que, naquele ano de 1923, tinham defendido seus doutorados *summa cum laude* em ciências humanas e sociais” (Herhaus, Instituto de Pesquisas Sociais, cópia da gravação de uma apresentação de Pollock em 1965, em *Notizen während der Abschaffung des Denkens* [Notas durante a destruição do pensamento], 41 e 48), mas para a direção do Instituto não se podia de forma alguma discutir sobre eles. Depois da morte de Gerlach, Weil teve confabulações primeiro com Gustav Mayer, um social-democrata de cinquenta anos que morava em Berlim, fora outrora jornalista e se fizera conhecer pelo primeiro volume, publicado em 1919, de sua monumental biografia de Engels. Era judeu e, nos anos 20, era professor não efetivo, titulado em história na Universidade Friedrich-Wilhelm, em Berlim. Tornou-se logo evidente que Mayer representava uma posição ideológica e política diferente da de Weil. Mas a “colaboração de pleno acordo” entre o fundador e o diretor do Instituto “para um objetivo comum” era, aos olhos de Weil, a condição prévia para que a fundação adquirisse todo o seu sentido.

Ele teve mais sorte com Carl Grünberg.

Grünberg nascera em 1861 na Romênia, em Focsani (nos contrafortes orientais dos Cárpatos); era filho de judeus austríacos. Aos vinte anos, partiu para Viena, a fim de estu-

dar direito. Seus mestres foram essencialmente Lorenz von Stein e Anton Menger — o primeiro era um professor de direito público conservador, que via na sociedade capitalista o terreno mais favorável para a realização da liberdade pessoal, na medida em que a classe dominante, com a ajuda do Estado, contivesse seus inconvenientes dentro de limites aceitáveis por meio de incansáveis reformas sociais; o segundo era um jurista socialista radical que, de um ponto de vista racionalista inspirado no Iluminismo, fazia, nos trabalhos de sociologia do direito, a crítica da organização da propriedade privada. Em 1892, Grünberg converteu-se ao catolicismo, evidentemente visando a seu estabelecimento como advogado, em 1893, e sua carreira universitária, começada em 1894, como mestre de conferências sobre economia política na Universidade de Viena. “Grünberg”, pode-se ler em sua primeira biografia detalhada escrita por Günther Nenning, “veio de sua pátria romena, sem o menor recurso, para estudar em Viena; não satisfeito de haver ele mesmo financiado seus estudos, ainda sustentava seu irmão mais moço, que viera com ele e também estudava direito. O exercício da profissão de advogado não parece ter trazido melhoria a sua situação material, pois dela desistiu já no final de quatro anos por uma posição de magistrado com um rendimento medíocre, mas regular” (volume de Índice acrescentado à reimpressão da revista de Grünberg, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 43).

Durante aqueles anos, Grünberg redigiu sua tese de doutorado de quase mil páginas, intitulada *A libertação dos camponeses e a supressão das relações de proprietários com camponeses na Boêmia, Morávia e Silésia*, inspirada por Georg Friedrich Knapp, representante da nova escola histórica, com quem ele estudara de 1890 a 1893 como *advanced student*. De seus trabalhos científicos publicados nessa época, consta um estudo de cinquenta páginas: “Socialismo, Comunismo, Anarquismo”, publicado em *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, de Ludwig Elster, em 1897.

Desde que foi nomeado, recomendado pelo professor socialista Eugen von Philippovich, para um cargo de professor não efetivo de economia política na Universidade de Viena no final de 1899, o que lhe proporcionou a tranquilidade material, Grünberg desistiu de todo exercício da profissão jurídica para dedicar-se inteiramente à ciência. Em 1910 fundou os *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Arquivos para a história do socialismo e do movimento operário). Entre os alunos do “professor marxista” (como o chamava Nenning) estavam os futuros marxistas austríacos: Max Adler, Karl Renner, Rudolf Hilferding, Gustav Eckstein, Friedrich Adler, Otto Bauer. Mas, em sua atividade de sábio teórico, Grünberg ultrapassava os limites do campo universitário. Estava entre os iniciadores dos institutos populares vienenses e da Associação de Educação Socialista. Prevenido pelo exemplo de um colega, o historiador Ludo Moritz Hartmann, que devido a sua adesão ao partido social-democrático não pudera ir além da situação de professor conferencista, Grünberg não aderiu, antes de 1919, a um partido político. Foi só depois de 1912, aos 51 anos, que obteve depois de muita resistência uma cátedra no magistério, mas não em economia política geral e sim em história econômica contemporânea. Só quando o social-democrata Otto Glöckel se tornou diretor do departamento de educação, Grünberg foi designado para a especialidade de economia política e lhe confiaram a direção do Instituto de Ciências Políticas.

Grünberg propusera, em 1919, a Otto Glöckel criar em Viena um “instituto de estudos e pesquisas segundo o modelo do Museu Social de Paris” e chamar Karl Kautsky para dirigi-lo. Os social-democratas austríacos sentiram-se, no entanto, politicamente fracos demais para realizar essa empreitada. Na oferta de Weil, Grünberg via agora a oportunidade de realizar seus próprios planos sob sua própria direção e, ao mesmo tempo, escapar a uma quantidade excessiva de obrigações oficiais e não oficiais em Viena. Felix Weil, por seu lado, tinha encontrado, na pessoa de Grünberg, um diretor de instituto que era tanto um marxista convicto como um sábio reconhecido. A Faculdade de Economia e Ciências Sociais se desenvolveu muito bem com Grünberg e, no começo de janeiro de 1923, decidiu propor ao ministro a nomeação de Grünberg para a cátedra de ensino sobre pesquisa social, que deveria ser fundada pela Sociedade para ensinar ciências políticas e sociais.

Weil, dificilmente, teria podido encontrar alguém mais de acordo com seus planos. Korsch e Lukács, se estivessem prontos para assumir a direção do Instituto de Frankfurt, não poderiam fazê-lo, porque seu comunismo politicamente ativo teria provocado protestos veementes na universidade inteira. Um professor socialista como Wilbrandt, que já interpretara Marx e o marxismo anteriormente com muita sagacidade, mas desaprovava ambos agora, e, em consideração ao nascimento da República de Weimar, depois do inverno da revolução, tendia para a acomodação, não teria correspondido nem de longe às concepções ideológicas e políticas de Weil. Era ainda menos o caso das duas outras pessoas então reputadas “socialistas”, que ocupavam cátedras na Alemanha, Franz Oppenheimer e Johannes Plenge. Oppenheimer tinha, inicialmente, sido médico prático; depois, voltara-se para a economia e era, desde 1919, professor catedrático de sociologia e teoria da economia em Frankfurt-am-Main, ocupando a primeira cátedra alemã de sociologia, que o cônsul de Frankfurt, Karl Kotzenburg (doutor *honoris causa*), fundara especialmente para seu amigo Oppenheimer. Ele considerava um meio universal de livrar a sociedade da exploração a supressão da “barreira da terra”, isto é, a abolição da grande propriedade fundiária privada, que era, segundo ele, a verdadeira razão do abandono da terra pelos camponeses e, portanto, do excesso de mão-de-obra nas cidades. Plenge era, desde 1913, professor catedrático de ciências políticas em Münster, onde, em 1920, fundara o Staatswissenschaftliche Unterrichtsinstitut (Instituto de Ensino de Ciências Políticas). Representava, encorajado por sua experiência da solidariedade nacional em tempo de guerra e pelo conhecimento da economia de guerra, um socialismo nacional organizador, cuja ambição consistia na comunidade nacional do capital e do trabalho.

Quando Grünberg assumiu seu posto em Frankfurt, os tempos revolucionários pareciam a princípio superados, mas a revolução e o comunismo eram, como antes, temas da atualidade. O grande ano de crise fora 1923, com greves e tentativas de subversão de direita e esquerda. Por ocasião das eleições para as



assembléias e para os conselhos municipais, a influência do partido comunista crescera, evolução essa que persistiu mesmo depois da estabilização do marco, em novembro de 1923, e da interdição passageira do partido comunista durante o inverno de 1923-24. Por ocasião das eleições no Reichstag, em maio de 1924, o partido comunista, com 3,7 milhões de votos, chegou a 12,6%, depois dos socialistas, com 20,5%, do Partido Popular Nacional com 19,5% e do Centro mais o Partido Popular Bávaro com 16,6%. A interdição do partido comunista, depois do seu lamentável fracasso quando da insurreição de outubro de 1923, mal afetara sua imagem. De 7 a 10 de abril de 1924, o partido realizou, em Frankfurt, seu nono congresso na ilegalidade, pois, mesmo depois de suspensa a interdição do partido em primeiro de março, ainda corriam mandados de prisão contra diversos de seus funcionários. Era justamente o momento da Feira de Frankfurt, e a reunião de 163 delegados não chamou atenção. Só em abril, a polícia, à frente da qual estavam social-democratas generosos, descobriu que o congresso comunista ocorrera no hospital protestante de Frankfurt. Tudo isso só serviu para fortalecer a imagem de um partido radical e ativo, que, independentemente do número de seus membros, garantia a influência e o peso do partido comunista alemão.

Como conta em suas memórias Rosa Meyer-Leviné (mulher de Eugen Leviné, que fora fuzilado por causa da lei marcial de 5 de julho de 1919, devido a sua participação na segunda república comunista dos soviets, depois casada com Ernst Meyer, dirigente do partido comunista alemão em 1921-1922 e em 1926-1927), “finalmente o profundo desejo de Weil era fundar uma instituição segundo o modelo do Instituto Marx-Engels de Moscou, provido de um estado-maior de professores e estudantes, com bibliotecas e arquivos que ele esperava, um dia, entregar a um Estado soviético triunfante” (Meyer-Leviné, *Im inneren Kreis*, 101).

*O professor marxista (Kathedermarxist)  
Carl Grünberg funda um instituto de pesquisas  
sobre a história do socialismo e do movimento operário*

No domingo, 22 de junho de 1924, às onze horas da manhã, realizou-se, no auditório da Universidade de Frankfurt, a cerimônia da inauguração do Instituto de Pesquisas Sociais [Institut für Sozialforschung]. Era um prédio cúbico, cujas instalações internas e externas correspondiam a um objetivo de funcionalidade. Nessa ocasião, Grünberg pronunciou um discurso-programa solene que foi considerado, pela *Volksstimme*, jornal do partido socialista, “belo e profundamente sentido, claro e ousado” e, pelo *Frankfurter Zeitung*, de tendência burguesa liberal, “comovente e autocrítico”. Essas descrições não se referiam tanto à concepção que Grünberg tinha das universidades como estabelecimentos de ensino destinados à formação de mandarins, grandes empresas para a formação de mas-

sas de funcionários sociais, e ao significado que ele atribuía, ao contrário, aos institutos de pesquisas, entre os quais o Instituto de Pesquisas Sociais deveria assumir uma posição dominante graças a sua vocação especialmente assumida para a pesquisa. (Assim, ele fazia de bom grado o que as contingências o obrigaram a fazer, pois, segundo o desejo da Faculdade, sua designação como instituto de ensino fora riscada do projeto de estatuto.) Essas descrições também não se referiam tanto ao fato de que Grünberg opunha, aos institutos de regime colegial, o Instituto de Pesquisas Sociais, onde, “por assim dizer, a ditadura do diretor” seria garantida. Em primeiro lugar, os repórteres dos jornais tinham atribuído mais importância à parte do discurso na qual Grünberg dava informações sobre a maneira como pensava aproveitar as vantagens do Instituto, em que descrevia:

“De qualquer forma, precisamente no que diz respeito a nosso Instituto, parece-me totalmente descabida uma divisão da direção em geral; mais ainda tendências ideológicas e métodos diferentes. Porque, nesse Instituto, é preciso que nos proponhamos, antecipadamente, estabelecer a unidade na posição e resolução de problemas; e essa unidade deve ser igualmente realizada, tanto quanto depender de mim.

No entanto, para esclarecer as próprias missões científicas que o Instituto planeja, preciso fazer, primeiramente, algumas observações gerais.

Senhores e senhoras, todos sabem, e cada um sente, a cada dia, em sua própria pessoa, que estamos vivendo uma época de transição...

Há pessimistas que, ao verem perderem o brilho e se apagarem tantas coisas a que estão habituados, que lhes são cômodas e lhes trazem vantagens, e que eles prezam, ficam aterrorizados e estupefatos em meio aos escombros que o processo de transformação deixa em seu rasto. Vêem neles não só os escombros de *seu mundo*, mas também do *mundo em geral*. O que percebem não é apenas a morte de alguma coisa que se formou nos limites da história, desenvolveu-se, amadureceu e agora deve, justamente por esse motivo, desaparecer, e sim a morte e a corrupção em si... Na realidade, falta-lhes a compreensão da natureza da vida e, olhando de mais perto, falta-lhes também a vontade de viver. Eles não podem, portanto, ser nem professores, nem líderes, como gostariam tanto de sê-lo...

Em contraste com os pessimistas, há também os otimistas. Não acreditam nem no desaparecimento da cultura ocidental, nem no da cultura mundial em geral, e não se atormentam, nem a si, nem aos outros, pensando nisso... Baseando-se na experiência histórica, em vez de uma forma de cultura declinante, eles vêem emergir uma outra, de natureza mais alta. Têm a firme esperança de que *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* (Virgílio, *Bucólicas*), uma nova ordem nasça da plenitude dos séculos. E eles incentivam, conscientemente, por seu lado, o esforço do passado para triunfar, dentro de si, pelo amor do futuro e para levá-lo a uma maturidade mais rápida.

Muitas pessoas, cujo nome e importância aumentam constantemente, não

se contentam em acreditar, desejar e esperar, mas têm a convicção cientificamente sólida de que a nova ordem que se está constituindo será a ordem socialista, que nós nos encontramos em meio à passagem do capitalismo para o socialismo e que trabalhamos com rapidez crescente. Como se sabe — pelo menos eu suponho —, eu me incluo também nessa concepção. Pertencço também ao campo dos adversários da ordem econômica, social e jurídica ultrapassada historicamente, ao dos adeptos do marxismo. Há uma geração, eu acreditei ter ainda de prevenir-me contra a pedra angular do socialismo científico, a concepção materialista da história. No entanto, instruído pelo desenvolvimento posterior, eu renunciei a isso” (Grünberg, *Festrede* [Discurso inaugural], 8 sg.).

Assim, Grünberg admitia ser adepto da concepção materialista da história, da linha do darwinismo social, como fora divulgado a partir de 1880, aproximadamente, em inúmeros folhetos e discursos dos social-democratas. Essa profissão de fé pública no marxismo, no sentido de uma variante otimista de uma concepção determinista da história, não era uma renúncia igualmente pública à pretensão universitária de objetividade científica?

“Não tenho, certamente, necessidade de insistir em primeiro lugar no fato de que, ao falar de marxismo, não quero propor a concepção política partidária, mas permanecer dentro de um espírito puramente científico: para caracterizar um sistema econômico fechado sobre si mesmo, uma ideologia determinada, e um método de pesquisa sólido, firmemente delimitado... Há muito tempo... foi demonstrado que a concepção materialista da história não se esgota na meditação sobre categorias eternas ou na captação da coisa em si, nem se propõe aprofundar a relação entre o mundo exterior e o das idéias... O verdadeiro fato social, a vida social em sua convulsão incessante e sempre renovada, é o objeto de sua contemplação, e as últimas causas concebíveis desse processo de convulsão, as leis que dela decorrem, são o objeto dessa pesquisa. Ela descobre também que, sob o impulso premente dos interesses materiais que se manifestam sistematicamente na vida econômica e em sua interação... ocorre uma progressão regular do menos perfeito para o mais perfeito. E assim como, do ponto de vista da concepção materialista da história, a totalidade das manifestações da vida social se apresenta como o reflexo da vida econômica no seu aspecto do momento... assim também toda a história (e não apenas a história das origens) aparece como uma sucessão de lutas de classes... (A concepção materialista da história pensa) estar verdadeiramente apta a reconhecer e demonstrar que o socialismo é o objetivo da evolução humana por meio de relações históricas concretas — mas nada além. A forma que assumirá, em detalhes, a sociedade socialista do futuro e seu funcionamento... recaem, metodologicamente, fora da área da pesquisa e da teoria marxistas, pois, de outra forma, ela perderia necessariamente o contato com a realidade nua e crua para voar rumo às profecias e os devaneios utópicos” (10 sg.).

Era, primeiro, porque Grünberg separava o materialismo histórico do

materialismo metafísico e o apresentava como uma variante teleológica da história da nova escola histórica que ele considerava certa a natureza científica do marxismo que defendia. Mas acrescentava ainda uma argumentação pluralista: “Enquanto, até agora, o marxismo, como teoria geral econômica e sociológica, foi tratado como pária nos estabelecimentos de ensino superior alemães — situação bem diferente da de outros países —, na prática, no máximo tolerado de má vontade, ele encontrará, de agora em diante, no novo instituto de pesquisas, uma pátria, da mesma forma como aconteceu anteriormente, nas universidades, com as doutrinas eruditas da economia política, que são o liberalismo, a escola histórica, o socialismo de Estado” (11).

O raciocínio pelo qual Grünberg buscava dissipar a suspeita de submissão a um dogma era tão vivaz como a argumentação precedente: cada um seria guiado por uma concepção de conjunto; essa seria precisamente o motor do trabalho científico. Seria, pois, necessário exercer um “autocontrole incessante... para verificar se os erros não estariam ligados à escolha das premissas e do objetivo, do caminho percorrido de um ao outro, da maneira de abordar esse caminho, isto é, o método de trabalho” (12). Christian Eckert também não se tinha preocupado com complicações a respeito do Instituto de Pesquisa Sociológica de Colônia quando escrevia: “Evidentemente, todo pesquisador baseia-se numa perspectiva bem precisa, está preso consciente ou inconscientemente a esse solo, permanece dependente da imagem do mundo que sua própria vida imprimiu nele, previamente. Mas, por uma rude auto-educação, habituou-se a permanecer prudente e crítico em todas as suas pesquisas (Eckert, “Das Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften in Köln”, em Brauer *et alii*, ed., *Forschungsinstitute* II, 291).

O problema da objetividade do conhecimento nas ciências sociais — discutido e provido de um programa, entre outros, por Max Weber quando assumiu a função de editor da revista *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, em 1904 — foi posto entre parênteses. Nem Grünberg, nem Eckert indagaram se, verdadeiramente, um autocontrole exercido por um social-democrata e uma auto-educação praticada por um liberal burguês deveriam resultar, necessariamente, numa concordância nos resultados de suas pesquisas, isto é, numa compreensão mútua, sem a qual não se poderia falar de conhecimento científico. O que significava autocontrole num homem que, como Grünberg, considerava a aceleração da aniquilação do mundo antigo e da chegada do novo o objetivo da pesquisa segundo o materialismo histórico, isto é, a percepção de leis da convulsão da vida social? O que significava auto-educação em outro que, como Eckert, considerava a “grande reforma social... em vez da derrubada irrefletida das condições existentes”, a “melhoria daquilo que chegou até nós”, o projeto da pesquisa sociológica, isto é, a “compreensão efetiva das leis e das formas da vida social em comum e de seus pressupostos”?

Os dois — para nos limitar a Grünberg e Eckert, os representantes dos dois

institutos de ciências sociais mais importantes então — estavam tacitamente de acordo num ponto: mesmo em meio aos homens de ciência famosos, os “valores supremos do interesse prático (seriam tão determinantes) para a orientação que determina, para cada um, a atividade organizadora do pensamento na área das ciências humanas” (Weber), que lhes tornariam impossível uma colaboração frutífera na pesquisa. No Instituto de Pesquisa Sociológica de Colônia, o pluralismo das opções filosóficas estava tacitamente suspenso em face dos representantes do marxismo, embora houvesse, entre estes últimos, indivíduos como Kurt Albert Gerlach ou Carl Grünberg, que permaneciam fiéis em sua prática científica aos princípios que tinham aprendido de mestres respeitáveis. Grünberg, por seu lado, aprovava as contradições fecundas entre homens de ciência guiados por concepções e métodos diferentes, mas contanto que houvesse estabelecimentos de pesquisa em que sociólogos, de inspiração marxista, pudessem realizar seu trabalho de pesquisa nas mesmas condições de serenidade que eram normais para professores universitários, cuja maioria não era marxista.

Professores burgueses, isto é, à direita da social-democracia, podiam evidentemente lembrar a diferença entre ciência e concepção filosófica (*Weltanschauung*) e continuar certos de que as áreas nas quais seus discursos passavam por ciência, aos olhos de seus colegas, eram muito amplas. Em compensação, para pesquisadores que se proclamavam socialistas, essas áreas eram muito estreitas aos olhos da maioria dos professores. O trabalho de Grünberg, a partir dessa situação, não consistia nem em tentar discretamente introduzir o marxismo no seio das universidades, como era o sonho de Felix Weil, nem em tentar discutir publicamente seus problemas, como se propunha Max Weber. O que Grünberg fez significava: pedir, com segurança, que se concedesse a um pesquisador marxista o que era normal para os outros, isto é, que sua concepção filosófica não fosse, logo à primeira vista, transformada em medida de sua seriedade científica.

A certeza de Grünberg advinha de sua experiência na social-democracia austríaca, em que as tomadas de posição em favor do comunismo eram aceitas, contrariamente ao que ocorria na Alemanha, e do fato de pertencer a uma área da universidade em que, há décadas, se concedia um espaço relativamente amplo à discussão de pontos de vista social-reformadores e socialistas. Havia professores socialistas, em número crescente desde os meados do século XIX, mesmo que precisassem lutar para obter direito de cidadania. De qualquer forma, um passo decisivo foi dado quando se apresentaram as teorias e propostas socialistas não mais como teorias científicas, temas de discussão para eruditos com seus pares, mas como doutrinas e programas que se dirigiam diretamente às “classes inferiores”. Depois da Primeira Guerra Mundial, o fato de pertencer a um partido social-democrata não acarretava mais a exclusão do serviço público. Mas, como antes, as conseqüências eram o isolamento e a hostilidade dos colegas.

A profissão de fé no marxismo de Grünberg era, então, uma profissão da

social-democracia. O lugar da ideologia na social-democracia, à qual correspondia uma prática que não provocava a ruptura do quadro social-reformador burguês, ocorria, às vezes, para Grünberg, como uma espécie de conceito regulador, ao qual correspondia uma prática de pesquisador que não deixava romper o quadro do método histórico. No prefácio do primeiro tomo da revista *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, ele tinha, em 1910, definido o socialismo e o movimento operário como objetos de estudo importantes, mas desprezados pelo método histórico reconhecido até então. Graças à revista *Archiv*, um periódico sociológico especializado deveria ser-lhes dedicado. Numa carta a Kautsky, o coordenador social-democrata da teoria marxista, cuja colaboração ele tentava buscar para a sua revista, Grünberg — simplesmente para não dar, desde o começo, a impressão de um projeto concorrente — insistira no fato de que não se tratava, para ele, da discussão teórica então corrente na vanguarda do movimento operário, mas da história do movimento operário e da história de suas teorias. De fato, a natureza da revista — que, aliás, guardou sempre um lugar para colaboradores como Lukács e Korsch e onde, em 1923, foi publicado o artigo de Korsch “Marxismus und Philosophie” — foi então profundamente influenciada pela atitude do historiador que buscava estabelecer a gênese do que tinha aparecido, quando e como. Disso resultou uma relação com o assunto que era marcada por um aspecto consciencioso, digno dos filólogos. A profissão da ideologia social-democrática marxista desempenhava, em Grünberg, o papel de um contrapreconceito, que corrigia os preconceitos burgueses e permitia atribuir aos temas de estudo proletários e socialistas a mesma atenção compreensiva do técnico, que era normal tal como para outros temas.

O Instituto tornou-se um espelho da revista, um instituto para pesquisas sobre a história do socialismo e do movimento operário, sobre a história econômica, sobre a história e a crítica da economia política. Criou condições necessárias para tais trabalhos, os favoreceu e também ele mesmo os realizou.

Inicialmente, colocou meios impressionantes à disposição do trabalho de pesquisa. Havia uma biblioteca especializada que continha, em 1928, aproximadamente 37.000 volumes, 340 revistas e 37 jornais da Alemanha e do exterior. Havia uma sala de leitura, que, no mesmo ano, foi utilizada por mais de 5.000 pessoas. Havia arquivos que — segundo Pollock em sua apresentação do Instituto, publicada em 1930 — “já ofereciam, então, uma coleção, certamente única em seu gênero, de documentos para a história da revolução alemã de 1918 e dos acontecimentos do ano seguinte mais importantes para o movimento operário” e nas quais se reuniam “inúmeros panfletos, cartazes, proclamações, circulares, prestações de contas, cartas, fotografias, etc.” (*Forschungsinstitute* II, 352). Havia 18 pequenos escritórios para cientistas e estudantes que estivessem preparando suas teses, as quais eram, em parte, auxiliadas pelo Instituto graças a bolsas de estudo.

O conjunto de personalidades marcantes do Instituto correspondia aos

temas de interesse e à concepção pessoal do diretor. Havia dois assistentes de Grünberg, Friedrich Pollock e Henryk Grossmann. Pollock, que defendeu seu doutorado em economia política em Frankfurt em 1923 e assumiu a direção interina do Instituto até a chegada de Grünberg, tornou-se logo assistente do Instituto, a pedido de Grünberg. Em 1926, a convite de Grünberg, Grossmann veio para o Instituto como segundo assistente. Grossmann, nascido na Cracóvia em 1881, filho de um proprietário de minas judeu, começara a estudar com Grünberg em Viena, depois de fazer estudos de direito e de ciências políticas; após o fim da guerra, tendo-se tornado, por força das circunstâncias, cidadão polonês devido ao renascimento do Estado polonês, necessitou abandonar sua intenção de obter habilitação e exercê-la em Viena, e, respondendo a uma convocação para o Instituto estatístico central de Varsóvia, tornou-se, finalmente, professor de história econômica, de política econômica e estatística (cf. Migdal, *Die Frühgeschichte des Instituts für Sozialforschung*, 94 sg.). Tinha perdido essa cátedra em 1925 por causa de suas posições socialistas. Em meio aos colaboradores mais próximos, havia ainda Rose Wittfogel, a bibliotecária. Richard Sorge, ex-assistente de Gerlach e futuro mestre espião da União Soviética, e sua esposa Christiane Sorge auxiliaram-no no começo, até seu repentino desaparecimento, em outubro de 1924, após o qual reapareceram em Moscou, na qualidade de colaboradores do Instituto Marx-Engels. Em 1925, o marido de Rose Wittfogel, Karl August, tornou-se colaborador permanente do Instituto. Já tinha sido convidado a participar por Weil e Gerlach, durante a fase de fundação. Esse homem, de uns 30 anos, outrora membro ativo do Wandervogel, depois da USPD, a partir de 1921, do KPD, conhecido de Korsch desde 1920-1921, quando os dois ensinaram na escola superior proletária do castelo de Tinz, participando do “ensino marxista dos trabalhadores”, foi escolhido por Grünberg porque associava temas de estudo em sinologia e em ciências sociais a um engajamento pedagógico socialista. Era no círculo dos colaboradores citados acima que se recrutavam os autores dos volumes dos *Schriften des Instituts für Sozialforschung* publicados antes de 1933: Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des Kapitalistischen Systems* (A lei da acumulação e da derrocada do sistema capitalista) (1929), Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927* (As tentativas de planejamento da economia na União Soviética, 1917-1927) (1929) e Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* (Economia e sociedade da China) (1931).

As demais pessoas ligadas ao Instituto constituíam um conjunto difícil de abranger, desde os doutorandos e bolsistas, dos quais alguns se tornaram colaboradores do Instituto durante longos anos, aos simpatizantes que redigiam, de vez em quando, uma resenha para a revista *Archiv*. Entre os primeiros, que redigiam suas teses no Instituto e as defendiam perante Grünberg, figuravam Kurt Mandelbaum e Hilde Weiss, que colaboraram até os anos 30 no Instituto e na revista. Defenderam as teses *Die Erörterungen innerhalb der deutschen Sozialdemokratie über das Problem des Imperialismus 1895-1914* (Os debates sobre

o problema do imperialismo no seio da social-democracia, 1895-1914) e *Abbé und Ford. Kapitalistische Utopien*. Em 1926 e 1927, Paul Massing, Julian Gumperz e Heinz Langerhans vieram ao Instituto para redigir ali suas teses — eles também sobre temas colhidos nitidamente na área da história do socialismo, do movimento operário e das relações econômicas, eles também fiéis ao Instituto com que, posteriormente, na época de Horkheimer, tiveram ainda envolvimento, de uma forma ou de outra. E todos foram, até os anos 30, membros ou simpatizantes do KPD. Assim, Paul Massing, que defendeu sua tese em Frankfurt, *Die Agrarverhältnisse Frankreichs im 19. Jahrhundert und das Agrarprogramm der französischen sozialistischen Partei* (A vida rural na França no século XIX e o programa agrário do partido socialista francês), tornou-se, em 1928, correspondente em Berlim do instituto agrário internacional de Moscou, em 1929, colaborador científico desse instituto na própria Moscou, voltou, em 1931, para Berlim, combateu o fascismo e, depois da sua detenção no campo de concentração de Oranienburg, sua fuga para a França e sua estada nos Estados Unidos, não tinha outra coisa a fazer senão tomar o caminho de Moscou em 1937-1938, para separar-se, ali, do partido comunista, por estar sua vida em perigo. Nos anos 40, trabalhou de novo nos projetos do Instituto de Pesquisas Sociais nos Estados Unidos. Julian Gumperz, filho de um industrial judeu que emigrara para os Estados Unidos aos 13 anos e ficara milionário, tendo voltado para a Alemanha depois da Primeira Guerra Mundial, era, desde 1919, editor da revista *Der Gegner*, fora nomeado delegado do KPD para a comissão do “teatro proletário”, fizera uma viagem à União Soviética na primavera de 1923 e era um dos editores do jornal *Rote Fahne*, quando veio para o Instituto em 1927. Depois de ter defendido sua tese *Zur Theorie der kapitalistischen Agrarkrise. Ein Beitrag zur Erklärung der Strukturwandlungen in der amerikanischen Landwirtschaft* (Contribuição para a teoria da crise agrária do capitalismo. Tentativa de explicação das mudanças estruturais da agricultura americana), continuou como colaborador do Instituto no período da emigração até que renunciou finalmente ao comunismo e tornou-se corretor de câmbio.

Na época em que Grünberg foi diretor, havia apenas uma exceção nessa gama de temas das teses, sob outros aspectos homogênea: Leo Löwenthal, bolsista do Instituto desde 1926, trabalhava na tese *Soziologie der deutschen Nouvelle im 19. Jahrhundert*. Tratava-se, de fato, como mostrou a publicação, feita só depois da Segunda Guerra Mundial, de uma amostra de sociologia marxista da literatura, como praticamente ninguém na época fazia. Löwenthal, aliás, tinha sido aceito pelo diretor devido às numerosas atividades sociais e pedagógicas em que se envolvia, além do trabalho como professor (cf. *infra*, 65).

Um símbolo particularmente vantajoso do papel do Instituto como entidade científica plenamente exterritorial, em relação à Universidade e ao partido socialista, foi sua participação na realização da primeira edição histórico-crítica das obras de Marx e Engels. Engels confiara suas obras inéditas e as de Marx a



Bernstein e a Bebel, em outras palavras, à social-democracia alemã. Os membros do partido, Bernstein, Mehring e Kautsky, ao receberem as obras para edição, não se deram ao trabalho nem de examinar os textos a fundo, nem de editá-los conscienciosamente mas, ao contrário, fizeram inúmeros cortes e correções, por exemplo, na edição incompleta das cartas. David Riazanov, um social-democrata russo de primeira hora, já tinha usado, antes da guerra, esses inéditos de Marx e Engels e pudera, graças ao apoio de Bebel, realizar uma edição parcial dos textos de Marx e Engels; ele fundou finalmente, em dezembro de 1920, o Instituto Marx-Engels em Moscou, cuja missão, para ele, deveria ser o estudo da “criação (do) desenvolvimento e (d)a difusão da teoria e da prática do socialismo científico, do comunismo revolucionário tal como Marx e Engels os tinham criado e formulado” (*Grünbergs Archiv* XV, 417). Depois de um acordo com Bernstein, obteve o direito de publicar os manuscritos de Marx e Engels em tradução russa.

Isto só pôde ser feito graças ao papel de intermediário desempenhado pelo Instituto de Frankfurt na prática, que despolitizou assim, de certa forma, as relações entre o SPD e o instituto de Moscou. “Já que os inéditos de Marx e Engels, sem o exame dos quais uma edição completa de Marx e Engels é impossível, se acham em Berlim, nos arquivos do partido social-democrata alemão, a primeira parte do trabalho será efetuada lá... As reproduções fotográficas são realizadas, na maioria, no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt-am-Mein, sob o controle constante dos colaboradores do Instituto, com a mais extrema minúcia, descrevendo todos os detalhes e características do original que não aparecem perfeitamente na fotografia” (*Marx-Engels-Archiv* I, 462 sg.). Mas a colaboração entre o SPD e o Instituto de Moscou, possibilitada por intermédio do Instituto de Pesquisas Sociais, foi deslocada ainda para mais longe. Em 1924, realizaram-se “os tratados entre o Instituto Marx-Engels em Moscou e a sociedade para a pesquisa social de Frankfurt-am-Main, de um lado, e a direção do partido social-democrata alemão do outro, com o resultado... de que uma editora científica de uso comum foi fundada em Frankfurt-am-Main a qual — utilizando os manuscritos disponíveis nos arquivos do SPD em Berlim — realizaria uma edição completa das obras de Marx e Engels em 40 volumes aproximadamente” (Nota de Grünberg ao texto de Riazanov, “Neueste Mitteilungen über den literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels”, em *Grünbergs Archiv* XI, 400).

Quando a Sociedade para a pesquisa social pediu à cidade a autorização de agregar ao Instituto a editora Marx-Engels-Archiv, cujos diretores seriam Felix Weil e Fritz Pollock, o curador, o reitor e o vice-reitor protestaram. Segundo eles, o próprio nome da editora, ligado a um partido político, estava em contradição com a natureza da universidade, que determinava o ensino das ciências sem parcialidade e independente dos partidos. A polícia política ocupou-se do assunto, examinou o passado de vários membros do Instituto e interrogou muitas pessoas, entre as quais o próprio Grünberg. Mas mesmo as “informações” obtidas sobre Pollock, cujo nome era mais freqüentemente citado nos interrogatórios da polí-

cia, mostraram apenas a inutilidade pretensiosa, característica dos resultados desse tipo de espírito bisbilhoteiro. De acordo com essas informações, Fritz Pollock, assim como Felix Weil, por sua função de membro da presidência da Sociedade para a Pesquisa Social, mantinha “relações com o comitê central do KPD”, tinha comprado um legado de arquivos pertencente ao KPD; ele era, como Weil, sem dúvida nenhuma, comunista e tinha “desempenhado um papel não sem importância” na época dos soviets de Munique (cf. Migdal, 100 sg.). Grünberg afirmou, em seu interrogatório, que não sabia nada nem sobre as relações de seus colaboradores “com os arquivos secretos do KPD em Berlim”, nem sobre as “intrigas comunistas” no Instituto.

Na ocasião, só Grossmann, como estrangeiro, sofreu as conseqüências dessas suspeitas. Sua nomeação como assistente foi protelada. Como o decano da Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais (que, por seu lado, falava muito bem de Grossmann) revelou aos curadores em 1926, o chefe da polícia de Frankfurt “sem levantar a menor objeção contra a personalidade do doutor Grossmann, pronunciara-se contra sua nomeação para o cargo de assistente pelo único motivo de... que parece provável que o doutor Grossmann nutre simpatia pela esquerda radical, embora não tenha nunca se feito notar de um ponto de vista político” (carta do decano Gerloff aos curadores, 4 de junho de 1926, citada por Migdal, 104 sg.). Em compensação, graças à paralisia indulgente do Ministério da Educação e Cultura, a fundação de uma editora continuou praticamente sem obstáculo. A Sociedade para a Pesquisa Social retirou seu pedido e anunciou que fundaria uma editora fora do âmbito do Instituto. Quando foi revelado mais tarde que a editora Marx-Engels-Archiv tinha, apesar de tudo, sido instalada no Instituto, os protestos foram fracos, porque, naquele meio tempo, o caráter fundamentalmente científico da obra editorial se tornara evidente. “Nós podemos com confiança abandonar o marxismo como teoria ao processo de decomposição interna — afinal de contas, também não combatemos mais o tomismo”, podia-se ler num editorial de 1934 do jornal da direita liberal *Frankfurter Nachrichten*, sob o título “Gegen den Klassenkampf” (Contra a luta de classes). Segundo esse artigo, somente a prática da luta de classes deveria ser combatida; mas essa viu sua importância decrescer durante os anos de estabilidade. Até as publicações da editora Marx-Engels-Archiv se reduziram durante os anos 20 a dois volumes da série *Marx-Engels-Archiv*, nos quais foram publicados, além de ensaios de especialistas russos de Marx, entre outros, um trecho de *Die deutsche Ideologie* (A ideologia alemã) e a correspondência entre Karl Marx e Vera Zassoulitch, e menos de meia dúzia de volumes da *MEGA*.

Quando, em janeiro de 1928, Grünberg não pôde mais exercer suas funções devido a um ataque cardíaco, tinha estado no cargo, em Frankfurt, apenas três anos e meio. Tendo vindo para Frankfurt com a saúde já combalida, engajou suas últimas forças na criação e estabelecimento do Instituto. Depois de seu ataque de apoplexia viveu ainda doze anos, enfraquecido física e mentalmente, até sua morte, em 1940.

Ele havia criado, em Frankfurt, uma situação que era única em seu gênero, no ensino superior alemão — e não apenas alemão. O marxismo e a história do movimento operário podiam doravante ser ensinados e estudados na universidade, e quem o desejasse podia também defender tese sobre esses temas. Havia, a partir de então em Frankfurt, um professor titular de ciências econômicas e sociais que era reconhecidamente marxista. Havia um Instituto ligado à Universidade cujo trabalho era especificamente dedicado à pesquisa sobre o movimento operário e o socialismo de um ponto de vista marxista, e no qual, marxistas como Karl Korsch ou marxistas austríacos como Max Adler, Fritz Adler e Otto Bauer podiam fazer conferências. Os dois assistentes do Instituto, Fritz Pollock e Henryk Grossmann, davam ciclos de palestras como assistentes na Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais da Universidade, onde defenderam suas teses, Grossmann em 1927, Pollock em 1928, e onde Grossmann recebeu uma cátedra em 1930. A edição das obras de Marx e Engels foi reconhecida de fato como um dos trabalhos científicos que faziam parte das tarefas da Universidade.

O fato de que um instituto ligado à Universidade contasse, em suas fileiras, com uma maioria de colaboradores e doutorandos de filiação comunista, era ainda um caso único. Eles pertenciam, aliás, a grupos diversos, que nem sequer eram todos respeitados no seio do partido comunista. Havia “korschistas”, ou melhor, trotskistas, que eram a favor do comunismo, mas recusavam considerar comunista a versão soviética — podemos citar Heinz Langerhans, Kurt Mandelbaum e Walter Biehahn; os brandlerianos [Brandlerianer], que optavam por uma colaboração com a social-democracia e por soluções de transição — como Ernst Frölich e Klimpt; os membros do partido que seguiam (ainda) a linha (e portanto as mudanças de linha) do partido que, naquele meio tempo, se tornara stalinista — Fritz Sauer, Paul Massing, Willy Strzelewicz, Karl August Wittfogel.

As divergências de 1929-1930 no sentido de encontrar um sucessor para Grünberg surgiram num momento em que as vantagens específicas de Frankfurt apareciam com acentuada nitidez. A Universidade de Frankfurt atingiu um apogeu nos anos 1928-1932. “Numerosas cátedras eram presididas por pesquisadores de primeira categoria. A Universidade possuía vários institutos dotados de equipamento moderno, dos quais alguns, segundo o espírito progressista da Universidade, tinham sido criados em Frankfurt pela primeira vez ou, até, exclusivamente” (programa dos cursos do semestre de inverno, 1972-1973, 5). Quando Paul Tillich aceitou, em 1928, ocupar uma cátedra de filosofia na Universidade de Frankfurt — não havia faculdade de teologia como nas outras universidades — considerou-a “a mais moderna e a mais liberal das universidades” (*Autobiographische Betrachtungen*, em *Gesammelte Werke*, XII, 69). Isso se devia ao clima social-democrata e democrata burguês de Frankfurt, mas também à política cultural de Carl Heinrich Becker, de opiniões liberais burguesas, e desde 1925 ministro da Educação e Cultura no governo prussiano dirigido pelo primeiro-ministro social-democrata Otto Braun, e composto de membros da

famosa coalizão de Weimar (SPD, Zentrum e Democratas), que durou na Prússia mais do que em qualquer outro lugar e resultou numa estabilidade maior nessa terra [Land] do que no resto da Alemanha.

No final dos anos 20, o marxismo e o comunismo eram tão bem recebidos nos salões de Frankfurt como durante os anos que se seguiram à revolução de novembro e muito apreciados principalmente pela juventude dos meios mais afortunados; colaboradores importantes da *Frankfurter Zeitung* eram ainda liberais de esquerda ou socialistas, e personalidades conhecidas da cidade, como Richard Merton, queixavam-se da “invasão socialista e vermelha”. Quando, em 1929, a nomeação de um sucessor para Grünberg causou problemas — sua cátedra ficou vaga desde sua nomeação como professor emérito, enquanto, por contrato, ele exercia a direção do Instituto até 1932 —, Felix Weil exprimiu sua posição de uma maneira ainda mais contundente do que na ocasião da fundação do Instituto. Numa carta minuciosa dirigida ao Ministério da Ciência, da Arte e da Educação Popular, ele indicou claramente que considerava os trabalhos do Instituto e sua participação nesses trabalhos a missão de sua vida e se, contrariamente a sua intenção original, ele não conseguira obter a habilitação e apenas tinha ministrado um seminário de um semestre, era unicamente devido à doença e à morte de seu pai o terem obrigado a ocupar-se mais do que ele desejava da firma Weil que, na verdade, não o interessava muito. Mas, segundo ele, a tarefa do Instituto consistia principalmente em contribuir para o estudo e o aprofundamento do marxismo científico. “Embora isso não constasse expressamente no nome e nos estatutos do Instituto, nem nas discussões da época de sua fundação, o discurso inaugural do professor Grünberg, publicado, nossas demais publicações e a atividade de pesquisa e ensino do Instituto até agora provam que não se trata aqui simplesmente de um órgão dedicado à economia política ou à sociologia em geral.”

A seu ver, a missão do Instituto teria sido claramente mencionada durante as primeiras negociações com o ministério. “Por ocasião da inauguração solene do Instituto, que ocorreu a 22 de junho de 1924, a título de cerimônia acadêmica, no salão de honra da universidade, na presença do representante do ministro da Ciência, Arte e Educação Popular, do presidente federal, do próprio prefeito e de outras autoridades da administração do Estado e da comuna, eu mesmo e o professor Grünberg, em seu discurso oficial, enfatizamos explicitamente e para o futuro o caráter marxista do Instituto.” Apesar de todos os mal-entendidos e de todas as oposições, o Instituto, “único no mundo em seu gênero”, continuaria ainda no futuro, como em seus primórdios, a promover esforços para a aplicação e o aprofundamento da teoria marxista, em completa neutralidade política. Segundo Weil, achar um novo titular para a cátedra não era absolutamente urgente; tratava-se, antes de tudo, de encontrar um sucessor apropriado para a direção do Instituto. Mas tal homem só poderia “vir, segundo toda probabilidade, do próprio seio do Instituto”. Weil admirava-se de que o ministério, apesar de seu pedido, não tivesse adiado a questão da nomeação de um professor titular até o

dia em que ele fosse capaz de “apresentar uma personalidade oriunda de nosso próprio grupo, personalidade a que não se possa opor nenhuma objeção sobre sua produção científica e sua antigüidade” (carta de Weil ao Ministério da Arte, Ciência e Educação Popular, de 1º de novembro de 1929). Ele teve tanto êxito, que o ministério mudou o decreto sobre a criação do Instituto em 1923, de tal modo que a nomeação do diretor não se fizesse mais simplesmente “após consulta” à Sociedade para a Pesquisa Social e sim sem qualquer erro possível “de acordo” com ela.

Por outro lado, os adversários universitários manifestaram-se novamente. Um professor titular de economia de Frankfurt, Fritz Schmidt, escreveu, em julho de 1930, ao Ministério da Educação e Cultura da Prússia para queixar-se de que, no Instituto de Pesquisas Sociais, os colaboradores eram escolhidos com parcialidade, que ali se reunia, ultimamente, “um número considerável de estudantes de idéias comunistas e revolucionárias, muitas vezes estrangeiros”, que mantinham uma forte agitação, e acrescentava, ameaçador: “Esse fato não pode permanecer indiferente ao ministério no momento em que, no Estado da Prússia, o movimento comunista revolucionário é perseguido como inimigo do Estado” (carta de Schmidt ao chefe do gabinete Richter, 25 de julho de 1930, citada por Kluge, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt-am-Main*, 504). Ele pensava, provavelmente aqui, no decreto do governo prussiano de junho de 1930, que proibia aos funcionários de pertencer ao NSDAP e ao KPD, e o usava para fazer pairar a ameaça geral de uma resolução de conflitos por meios políticos, dentro da Universidade.

*O filósofo Max Horkheimer assume a direção do Instituto.  
O novo programa: superar a crise do marxismo  
pela interpenetração da filosofia da sociedade  
e das ciências sociais empíricas*

Em outubro de 1930, Friedrich Pollock, desde 1925 investido de poderes por Felix Weil na presidência da Sociedade para a Pesquisa Social, e Max Horkheimer, há dois meses titular de uma cátedra de filosofia da Sociedade, assinaram um contrato, do qual citamos o parágrafo 3: “A partir deste dia, o professor Horkheimer assume a direção do Instituto. Se, contra toda expectativa, o professor Grünberg se recuperar bastante de sua grave doença para poder retomar sua função de diretor, o professor Horkheimer tentará entrar em acordo com ele sobre a repartição das tarefas da direção. O mais tardar em 10 de fevereiro de 1932,\* o professor Horkheimer, mesmo nesse caso, será responsável, novamente sozinho, pela direção do Instituto”.

Quando a Sociedade para a Pesquisa Social e a Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais não conseguiram mais se entender quanto à nomeação de um

---

\* Até esta data, em seu setuagésimo primeiro ano de vida, Grünberg detinha, segundo o contrato inicial, a direção do Instituto. (N. A.)

sucessor de Grünberg aceitável pelos dois partidos para a cátedra, que fora liberada quando ele se tornara professor emérito, sucessor esse que a Sociedade para a Pesquisa Social teria então também aceito como sucessor de Grünberg na direção do Instituto, chegou-se ao seguinte acordo: a Sociedade para a Pesquisa Social financiava novamente, para a Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais, a cátedra de Grünberg ocupada pelo candidato de sua escolha, até que um dos outros cargos de professor titular da faculdade vagasse (o sucessor de Grünberg nessa cátedra foi Adolph Löwe, professor de teoria econômica e sociologia de 1926 a 1931 em Kiel, onde sucedeu a Tönnies, e diretor do departamento de pesquisas do Instituto para a economia mundial, social-democrata ativo e socialista religioso, amigo de Horkheimer desde a infância, em Stuttgart). Foi fundada uma nova cátedra na Faculdade de Filosofia, ligada à direção do Instituto; Horkheimer foi nomeado para ela em fins de julho de 1930. Foi essencialmente graças a Tillich — socialista religioso, como Löwe — e à influência do Ministério da Educação e Cultura que Horkheimer, contrariamente ao costume, recebeu um cargo na própria universidade em que obtivera sua habilitação. A Faculdade de Filosofia tinha, aliás, insistido para que a cátedra não tivesse o título de filosofia e sociologia, e sim, o mais modesto, de filosofia da sociedade.

O fato de Horkheimer suceder a Grünberg na chefia do Instituto não deixava de ser surpreendente. Ele não pertencia absolutamente ao grupo de “colaboradores próximos” — segundo a expressão utilizada por Felix Weil em sua carta de 1929 ao Ministério da Educação e Cultura. Pollock e Grossmann, cujas monografias tinham inaugurado, em 1929, a série de publicações do Instituto, mereciam mais o título de colaboradores próximos. Horkheimer, ao contrário, só tinha publicado, em 1930, uma tese de doutorado pouco notada e três ou quatro artigos em coletâneas. Sua colaboração no Instituto também era quase insignificante. Assistente de filosofia, organizava no Instituto seus seminários de filosofia da sociedade, e no *memorandum* de Weil dirigido ao Ministério da Educação e Cultura, entre publicações projetadas para a série do Instituto, um livro de Horkheimer, *Die Krise des Marxismus* (A crise do marxismo), figurava como o tomo VI. “Desde o dia em que decidimos, por razões puramente técnicas, que eu deveria ser o diretor do Instituto, simplesmente porque aquilo era mais fácil de fazer do que para Fritz ou você...” pode-se ler numa carta posterior de Horkheimer a Felix Weil, de 10 de março de 1942. Na realidade, Pollock e Grossmann estavam marcados politicamente, e Horkheimer não. Foi, antes de tudo, porque Pollock estava disposto a ceder em proveito de seu amigo e porque Horkheimer — que, pelas vias normais, não tinha nenhuma esperança de chegar a um cargo de professor dentro de um prazo previsível — desejava o posto de diretor do Instituto, ao qual se associava a perspectiva de uma carreira universitária acelerada, que ele, até então sem desempenhar quase nenhum papel no Instituto, se candidatou. “Uma das coisas que nos mantinham mais ocupados na época”, lê-se nas Memórias de Löwenthal, “era o término do livro de Horkheimer *Anfänge der bür-*

*gerlichen Geschichtsphilosophie* (Os primórdios da filosofia burguesa da história)... Grande parte do trabalho do Instituto em 1929 foi dedicada — se é possível dizer assim — à elaboração de uma estratégia. Fomos coroados de êxito: Horkheimer tornou-se professor e diretor do Instituto” (Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie* [Eu não quis jamais participar], 66). A Faculdade de Filosofia aceitou sua nomeação como professor de filosofia da sociedade, enfatizando “seu grande talento, seu vasto saber, sua profunda competência em epistemologia, sua capacidade pedagógica fora do comum” e o “grande êxito do seu ensino” (carta da Faculdade de Filosofia ao ministro da Ciência, Arte e Educação Popular, 26 de junho de 1930. Dossiê Horkheimer da Faculdade de Filosofia da Universidade J. W. Goethe de Frankfurt-am-Main).

No dia 24 de janeiro de 1931, Horkheimer fez seu discurso oficial por ocasião da retomada da cátedra de filosofia da Sociedade e da direção do Instituto de Pesquisas Sociais. Era uma obra-prima de prudência quanto à forma. O tema pode ser resumido em linhas gerais da seguinte maneira:

A história do idealismo alemão clássico culmina na filosofia hegeliana da sociedade. Segundo ela, o sentido da existência do indivíduo residiria na vida do conjunto ao qual ele pertence. Por trás do pouco caso que faz da felicidade e da virtude do indivíduo, a especulação idealista permite ver sentido e razão. Durante o século XIX, começaram-se a entrever, no progresso da ciência, da técnica e da indústria, os meios que permitiriam tornar a totalidade social cada vez menos arbitrária e injusta para o indivíduo e, portanto, menos exigente em termos de sublimação. Essa esperança foi decepcionante. A necessidade de sublimação tornou-se ainda mais forte. As premissas da filosofia atual da sociedade tentam dar uma resposta a isso. Mas é um conceito da filosofia, a partir de agora irrecusável, um conceito que a funda. O estado atual do conhecimento exige uma interpenetração crescente da filosofia e das ciências. Tanto em sociologia como na discussão em filosofia, uma questão impôs-se como central: as relações entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as modificações do ambiente cultural. Mas essa questão não passa nunca de uma formulação, adaptada aos métodos atualmente disponíveis e às problemáticas atuais, da velha questão filosófica da relação entre razão particular e razão geral, entre vida e espírito. Para chegar a enunciados controláveis, é preciso, necessariamente, limitar a problemática a grupos sociais precisos e a épocas precisas.

Um grupo particularmente importante é o dos operários e empregados, pelo qual é preciso começar. Não é, pois, apenas o que está em voga que se produz quando um filósofo da sociedade, na verdade da filosofia idealista alemã, assume a direção de uma grande instituição de pesquisa empírica e a utiliza “para instaurar, pelo menos dentro de um quadro limitado com meus colaboradores, uma ditadura do trabalho planejado sobre a justaposição dos sistemas filosóficos e da experiência empírica na teoria da sociedade” e para dedicar-se seriamente ao projeto “de organizar, a partir das problemáticas filosóficas atuais, pesquisas em

que os filósofos, sociólogos, especialistas em economia política, historiadores e psicólogos se reúnam numa comunidade durável de trabalho” (Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, discurso pronunciado na Universidade de Frankfurt, em 1931, reimpresso em *Sozialphilosophische Studien*, 41 sg.). Assim esta era a conclusão implícita — o projeto do século XIX de utilizar a ciência, a técnica e a indústria para tornar a totalidade social cada vez menos arbitrária e injusta para com os indivíduos, e portanto exigindo menos sublimação, era retomado e prolongado com os meios mais aperfeiçoados de nossa época, e portanto com melhores perspectivas de êxito.

Era um novo sotaque, que se destacava claramente do sentimento que Grünberg outrora proclamava, de viver “num tempo de evolução galopante”. Não estava mais impregnado da melancolia que Horkheimer, em seu discurso, apresentava como a característica da “filosofia da existência individual”, de Heidegger, tal como está exposta em *Sein und Zeit*, a “única obra filosófica moderna” que não visa à sublimação. O tom próprio de Horkheimer era antes determinado pela esperança implícita de que, por conhecimentos efetivos, em vez das ideologias sublimantes, pudessem servir ao homem como meios para introduzir o sentido e a razão no mundo. Era um tom intermediário entre aquele do jovem Marx, falando a respeito da realização da filosofia pela ação libertadora do proletariado, e o de Freud idoso, referindo-se aos modestos progressos da ciência, ainda recente na escala da história humana, que escrevia, em 1927, em *O Futuro de uma Ilusão*: “Já é alguma coisa, de qualquer modo, alguém saber que está entregue a seus próprios recursos. Aprende a fazer um emprego correto deles... Afastando suas expectativas em relação a um outro mundo e concentrando todas as energias liberadas em sua vida na Terra (o homem) provavelmente conseguirá alcançar um estado de coisas em que a vida se tornará tolerável para todos, e a civilização não mais será opressiva para ninguém”. (*Gesammelte Werke*, XIV, 373 sg.).

Evidentemente, o novo diretor do Instituto, que, em seus aforismos publicados mais tarde sob pseudônimo na coletânea *Dämmerung*, acusava os filósofos de ignorarem os sofrimentos da humanidade, evitou, em seu discurso, esse tema ainda mais radicalmente do que muitos dos pensadores burgueses que ele desprezava. Sem dúvida, numa época em que Grünberg e Weil já tinham publicamente proclamado a orientação marxista do Instituto, em que a miséria era grande e em que os discursos explosivos podiam ter uma audiência garantida, Horkheimer parecia estar, desde o começo, animado pela convicção de que ele era o portador de uma mensagem revolucionária e de que seu primeiro dever era preservar essa mensagem além de todas as inconveniências. Entretanto, isso mostrava a vantagem de o Instituto ter agora um diretor que dava a seus colegas da Universidade uma impressão ainda mais tranqüilizadora do que Grünberg. Criou-se uma convergência interessante para o desenvolvimento da teoria marxista: Horkheimer tentava superar a crise do marxismo, associando-a aos desenvolvimentos modernos



no campo da ciência e da filosofia “burguesas” e tomando como pano de fundo a renúncia de Max Weber e Heidegger a toda especulação sobre um sentido preexistente da história e uma essência supra-histórica do homem. Horkheimer restabelecia o nexos, construído por Korsch e Lukács, dos elementos filosóficos do marxismo à introdução, feita por Scheler, da totalidade do saber empírico na filosofia.

A política de apoio aos jovens estudantes e pesquisadores comunistas e socialistas por parte do Instituto não foi absolutamente modificada sob a direção de Horkheimer. Assim, recomendado por Wittfogel em Berlim, Joseph Dünner, membro do Rote Studentengruppe, recebeu uma bolsa do Instituto — 130 marcos por mês — para redigir, em Frankfurt, sua tese sobre o sindicalismo internacional.

As modificações decisivas não acarretaram nenhuma ruptura com o trabalho de Grünberg e os colaboradores que trabalhavam nessa linha. Na verdade, como Horkheimer havia anunciado em seu discurso, “a atividade autônoma dos pesquisadores individuais nas áreas de economia teórica, de história econômica e de história do movimento operário” continuou paralelamente ao trabalho de pesquisa coletivo. Mesmo a revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, que em 1932 tomou o lugar da de Grünberg, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, pela última vez publicada em 1930, mostrou uma continuidade em matéria de edição e composição, e, numa parte dedicada aos artigos, foi repensada, e, numa parte de relatórios, foi concebida de acordo com um novo sistema: deu a palavra também aos que trabalhavam no âmbito de temas da época Grünberg e que tinham colaborado em sua revista *Archiv*. Mas, devido ao deslocamento do centro de gravidade do trabalho do Instituto, da história da sociedade para sua teorização, os temas e as abordagens que até então detinham o monopólio foram reduzidos e passaram a ser simplesmente um campo de pesquisas entre outros, desempenhando apenas um papel marginal no trabalho coletivo que era oficialmente o núcleo do Instituto, e isso deve ter parecido uma decadência e uma traição àqueles que não integraram o trabalho já realizado, num quadro mais amplo.

Mas o que, de mais de um ponto de vista, podia parecer uma traição à era Grünberg era também, de outro ponto de vista, uma volta à época da fundação do Instituto e a Gerlach que, já anteriormente a seu memorando sobre o Instituto, chamara a atenção para a necessidade de uma reforma de todos os âmbitos das ciências sociais e para “a tendência para uma síntese filosófico-sociológica mais elevada”, que visasse estabelecer a cooperação dos diferentes especialistas na sua relação para a reforma das ciências políticas, e insistira no caráter indispensável das “grandes perspectivas”, pois só elas podem dar ao homem de ciência uma importância “do ponto de vista da vida” (em Jastrow, ed., *Die Reform der staatswissenschaftlichen Studien* [A Reforma dos estudos de ciências políticas], 92 sg.).

O deslocamento do centro de gravidade em função do alargamento das perspectivas revelou-se também nos modos de relação no grupo dos membros do

Instituto. Em 16 de fevereiro de 1929, o *Psychoanalytische Institut* (Instituto de Psicanálise), de Frankfurt, ligado à *Südwestdeutschen Psychoanalytischen Arbeitsgemeinschaft* (Associação de Psicanálise da Alemanha do sudoeste), foi inaugurado no recinto do Instituto; Erich Fromm, velho amigo de Leo Löwenthal, figurava entre seus membros. Desde o semestre de inverno de 1930-1931, ele estava entre os que ensinavam no Instituto com o título de “Dr. Fromm (Berlim)” ao lado do “Professor Dr. Horkheimer”, e do “Professor Dr. Grossmann” e do “Privatdozent\* Dr. Pollock” (*Ifj* 1931).

Desde o começo, Theodor Wiesengrund, que, como crítico musical tinha também o nome duplo Wiesengrund-Adorno — o de sua certidão de nascimento — foi um colaborador importante da revista *Zeitschrift für Sozialforschung* (*Zfs*). Era, há muito tempo, amigo de Horkheimer, Pollock e Löwenthal. Seu desejo de ser membro oficial do Instituto não foi realizado por Horkheimer e Pollock — talvez, em parte, porque Horkheimer rejeitava a filosofia “interpretativa” que Adorno representava, talvez, em parte, para evitar assumir obrigações financeiras para com Adorno, cujas necessidades eram largamente subvencionadas por seus pais.

Em 1932, Leo Löwenthal teve sua primeira entrevista em Frankfurt com Herbert Marcuse, a qual deveria resultar na integração deste último ao Instituto — não sem que Horkheimer tivesse manifestado, em 1931, pouco interesse em nomear para o Instituto “um discípulo de Heidegger recomendado por Riezler” (carta de Horkheimer a Marcuse, de 8 de dezembro de 1963). (Riezler tinha sido, em 1919, um ardoroso partidário de uma intervenção militar do Reich contra a República dos soviets de Munique, na qualidade de adido para assuntos alemães no departamento político do Ministério das Relações Exteriores e, a partir de 1919, foi co-editor da revista mensal *Die Deutsche Nation*, a partir de 1928, presidente do Conselho Administrativo da Universidade de Frankfurt-am-Main e, ao mesmo tempo, professor titular honorário de filosofia; em 1930, um dos adversários mais renhidos da atribuição do Prêmio Goethe de Frankfurt a Freud; tentara em vão fazer com que seu amigo Heidegger viesse para Frankfurt.)

Eram essas as personalidades que evidentemente representavam aspectos da vida intelectual na época da República de Weimar, diferentes da maioria das pessoas ligadas ao Instituto nos anos 20.

---

\* Na estrutura educacional alemã, que vigora até hoje, *Privatdozent* designa o professor universitário “independente” que ensina sem a supervisão de qualquer outro professor, após ter passado pelo exame de *Habilitation*. (N. R. T.)

*Horkheimer e seus colaboradores: um panorama biográfico*

MAX HORKHEIMER

“Nascido a 14 de fevereiro de 1895, em Stuttgart, filho único do industrial Moritz Horkheimer, fui destinado, desde o primeiro ano de idade, a ser o sucessor de meu pai na direção de suas fábricas.” Assim começava o *curriculum vitae* que Max Horkheimer anexou ao requerimento para a escolha do tema de uma tese a ser defendida. Seu pai, Moses — chamado de Moritz — Horkheimer, comerciante como já fora seu avô, tornara-se proprietário de muitas fábricas de tecidos em Zuffenhausen, perto de Stuttgart, então capital do reino de Wurtemberg. O pai e a mãe eram adeptos do judaísmo e viviam, pelo menos durante a infância do filho, “num certo clima de judaísmo rígido, não exatamente ortodoxo, mas conservador” (“Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen. Ein Gespräch mit Professor Dr. Max Horkheimer” [Esperar o pior e buscar mesmo assim o Bem. Uma entrevista com o professor Max Horkheimer] em Rein, ed., *Dienstaggespräche mit Zeitgenossen*, 151). Além de seu sucesso profissional, seu pai obteve reconhecimento social por meio do mecenato, de obras de caridade e engajamento patriótico, sobretudo durante a guerra. Em 1917, recebeu do rei da Baviera o título de conselheiro de comércio devido a “sua ação filantrópica nas áreas as mais diversas da assistência social” e tornou-se cidadão honorário de Zuffenhausen em 1918. O pai de Horkheimer sentia-se de tal forma alemão, que se recusou a sair da Alemanha até o verão de 1939, embora tenha sido forçado, em 1933, a vender sua “empresa judia” e, depois, abandonar seu palacete. Como escrevia ao filho nos Estados Unidos, sua família já morava ali, muito tempo antes da família do senhor Hitler.

Segundo os projetos de Moritz Horkheimer, cuja autoridade era triplamente assegurada pela estrutura da família burguesa, por seu êxito como empresário e pela posição privilegiada do pai apoiada na tradição judaica, o filho saiu da escola depois do penúltimo ano e foi posto como aprendiz na fábrica paterna, em 1910. No ano seguinte, durante uma festa dançante, conheceu Friedrich Pollock, um ano mais velho do que ele, filho de um industrial de couros que abandonara o judaísmo e dera a seu filho uma educação em conformidade. Foi assim que Pollock pôde ser o primeiro motivador de uma emancipação progressiva do jovem Horkheimer para com seu meio familiar, globalmente conservador. Foi o começo de uma amizade muito forte que durou toda sua vida e foi selada por um pacto, que continha regras precisas: como por quanto tempo e a que horas deviam-se discutir as divergências e decisões a tomar; e no qual a amizade estava definida como “a expressão de um impulso crítico cheio de humanidade, o estabelecimento da solidariedade de todos os humanos” (citado em Gumnior-Ringuth, *Max Horkheimer*, 16). A tendência de criar para si um espaço reserva-

do ante o contraste entre o ideal e a realidade, aparecia ali, um espaço a partir do qual se poderia travar combate contra a realidade. A consciência desse contraste foi reforçada pela leitura comum de Ibsen, Strindberg, Zola — os críticos naturalistas da sociedade burguesa —, de Tolstoi e Kropotkine — os social-revolucionários que defendiam um modo de vida fundamentado na ascese e no amor universal —, de *Aphorismen zur Lebensweisheit* (Aforismos sobre a sabedoria na vida), de Schopenhauer, e de *Ética*, de Spinoza, de *Fackel*, de Karl Kraus, e de *Aktion*, de Franz Pfemfert — a tribuna da oposição literária ao mundo burguês da Europa do pré-guerra e à própria guerra, marcada pelas opiniões radicais de seu editor.

Vendo vacilar a saúde do filho, agitado por conflitos íntimos, o pai recorreu ao tratamento clássico dos ricos: mandou seu futuro sucessor a uma viagem ao exterior. Horkheimer passou, com Pollock, os dezoito meses que precederam o conflito, primeiro em Bruxelas, como representante comercial — com algumas escapadas a Paris — depois, sem nenhuma obrigação, em Manchester e Londres. Quando irrompeu a Primeira Guerra Mundial, Max Horkheimer acabava de ser nomeado chefe de serviço na firma paterna. Assim, foi provisoriamente poupado de participar da guerra, que ele desaprovou desde o começo. Mas a própria situação de gerente lhe dava um peso na consciência quando via a vida miserável das operárias e operários, e dos soldados, ao longe na guerra. Nas anotações de seu diário e nas novelas (que publicou no final de sua vida sob o título de *Aus der Pubertät*), tentava descobrir os objetivos que tinham na vida os filhos ansiosos de pais ricos, pais de família de coração frio, que venceram os operários e operárias que vegetam em condições indignas de um homem. Sua resposta se adivinha numa das cenas finais de uma novela redigida no começo de 1916, *Leonhard Steirer*. O operário Leonhard Steirer surpreende a amada infiel nos braços do filho do patrão, mata-o, obriga a moça a fugir com ele e lhe diz com amargura e desespero diante de sua resistência:

“Se homens como ele podem ser bons, homens cujos prazeres, a educação e os próprios dias foram comprados à custa de tantas desgraças para outros homens, então a minha ação também não pode ser má. A diferença entre mim e ele reside nisto: eu devia agir, tinha força e coragem, enquanto ele podia se deixar ficar no aconchego, gozar suas vantagens, e nunca soube o que custa o poder da riqueza e a que ponto ela é amarga. Ele não era mais nobre do que eu, tinha para si todo o seu dia e todas as alegrias, e ainda por cima, a consciência de ser inocente; levava a vida como algo de direito e podia ser feliz, sem tristeza, sem remorsos, sem pensar em seus pecados. E eu estou carregado de tudo isso, estou acabrunhado e pequeno, e continuarei a sê-lo, o que era bom para ele não o é para mim. Johanna, se não fores de uma crueldade desumana, tens de ser minha como foste dele!

Johanna Estland deveria estar pensando nas palavras que o homem assassinado dizia sobre a vida, em seus sofrimentos e em seu sentimento de culpa indefinido, misterioso, que ela nunca compreendera e considerava sempre conseqüên-

cia de sua doença... Compreendia que, no fundo, Leonhard Steirer tinha razão, que não era nem mais, nem menos digno de seu amor do que o filho do industrial, e tremia diante dessa descoberta... Por um instante, lançou um olhar sobre o mundo — com olhos arregalados, horrorizados —, ela viu a cupidez inesgotável, cruel, de tudo aquilo que vive, o destino duro e inevitável de todas as criaturas, a busca do prazer que queima e tortura eternamente, cria todos os males e jamais se sacia” (*Aus der Pubertät*, 196 sg.).

Esse trecho, que alia uma crítica radical a um pessimismo schopenhaueriano, revelava ao mesmo tempo as conseqüências que Horkheimer tirava para o seu próprio caso: obedecer ao poder do amor e despertar a consciência pesada dos privilegiados.

Quando, em 1916, contra a vontade dos pais, manteve uma ligação com a secretária particular do pai, Rose Riekher, oito anos mais velha do que ele, filha de um hoteleiro arruinado e cristão, foi uma opção pela ternura de uma simples mulher e, ao mesmo tempo, uma espécie de casamento simbólico com o mundo dos desclassificados e trabalhadores, que, ele supunha, deveriam odiar terrivelmente os homens de negócios tirânicos como seu pai e de quem esperava a “revolta do povo por condições de existência que lhe permitissem ter acesso à verdadeira cultura” (Horkheimer, tirado de *Arbeit* [Trabalho] escrita em 1916 e dedicada a Maidon, isto é, a Rose Riekher). Sua amada perdeu o emprego, e começou então, entre pai e filho, um conflito que durou quase dez anos.

Em 1917, Horkheimer foi convocado para o serviço militar. Mas um exame médico declarou-o “permanentemente incapaz” e nunca precisou combater. Estava num sanatório de Munique quando ocorreu a queda do Reich, dando ensejo à revolução de novembro.

Em Munique, Horkheimer, que o pai considerava sempre seu futuro sucessor, fez seu exame de bacharelado com Pollock e, na primavera de 1919, começou a estudar psicologia, filosofia e economia política. “Não acredite nas mentiras sobre Munique... aqui a loucura e a injustiça *não* estão no poder” escrevia ele à companheira na época da República dos soviets de Munique, pela qual ele não se empenhou muito. Após um semestre, partiu, com Pollock, para Frankfurt-am-Main, porque, na Baviera, tomaram-no por Ernst Toller e ele fora preso depois do aniquilamento da República dos soviets, e a vida em Munique tornara-se muito perigosa para ele (segundo ele mesmo diz em sua entrevista a Gerhard Rein). “Nós nos vemos lançados no meio de desmoronamentos, de catástrofes, de combates decisivos — bem longe ainda do advento de uma nova sociedade, mas já com todas as pontes derrubadas atrás de nós... A filosofia contemporânea, ligada ao exame de seus predecessores imediatos, deve me servir de bússola”, escrevia durante o verão de 1920 à Maidon, de quem estava separado durante os primeiros anos de estudos até que ela viesse enfim, também, a Kronberg, um balneário perto de Frankfurt, ao pé do Taunus, onde ele e Pollock compraram uma casa suntuosa.

Os professores mais importantes de Horkheimer em Frankfurt foram o psicólogo Schumann e o filósofo Hans Cornelius. Schumann, assim como Adhémar Gelb, Wolfgang Köhler (na Universidade de Frankfurt até 1921) e Max Wertheimer (na Universidade de Frankfurt até 1918 e novamente a partir de 1929), pertencia à escola da Gestaltpsychologie, que era considerada, então, o grupo mais progressista dos psicólogos e tinha seu primeiro centro em Frankfurt. Praticavam uma pesquisa experimental, segundo inúmeras abordagens, da percepção das formas, em que o essencial era provar e legitimar a autonomia da forma, do todo, em face dos detalhes da percepção e de sua adição. Cornelius, nascido em 1863 em Munique, viera para Frankfurt em 1910 a fim de ser, ali, o primeiro professor titular de filosofia (e, durante quinze anos, o único) da Universidade aberta em 1914; tinha adquirido uma certa reputação tornando-se um dos promotores da Gestaltpsychologie. Nas discussões sobre a teoria do conhecimento na “Villa Cornelius” em Oberursel, situada ao pé do Taunus como Kronberg, seu interlocutor principal fora Max Wertheimer. Em filosofia, Cornelius — que pretendia ser, ao mesmo tempo, artista e professor de estética, cientista e filósofo — defendia uma das muitas variantes de um neokantismo centrado na psicologia do conhecimento. O que ele pretendia representar era uma “teoria das condições de possibilidade do conhecimento, que afirmam suas bases na unidade de nossa consciência” (Cornelius), desembaraçada dos elementos dogmáticos que ainda subsistiam em Kant. Insistindo sobre o papel do conhecimento concreto e sobre a parte assumida pelo sujeito em sua validade geral, ele acreditava ter eliminado o elemento místico da teoria de Husserl, a “apreensão” dos conteúdos objetivos universais. O discurso oficial que pronunciou em 1924 por ocasião da cerimônia em homenagem a Kant, organizada pela Universidade de Frankfurt, dá um resumo de suas idéias sociopolíticas. Segundo esse discurso, esperava que fôssemos salvos da miséria apenas graças à clareza do conhecimento, à filosofia, ao retorno “aos cidadãos da grande república de gênios” que “continuam seu diálogo espiritual para além dos séculos, sem se preocupar com a população de anões, que rasteja pelo chão debaixo e entre eles” (*Frankfurter Universitätsreden*, 1924, 4, 11).

A Gestaltpsychologie, de Schumann e Gelb, e a variante do neokantismo, de Cornelius, não visavam absolutamente sublimar a existência humana e a compreendiam na medida em que, nela, nada viam de problemático, em que os problemas da vida real, particularmente prementes no imediato pós-guerra, não encontravam nenhuma ressonância em seus sistemas. As impressões de Horkheimer nem por isso deixaram de ser fortes quando, enviado durante o outono de 1920, por Cornelius, com uma carta de recomendação para trabalhar com Husserl em Freiburg, durante dois semestres, ele travou conhecimento com o assistente de Husserl, Martin Heidegger. Ao retomar seus estudos em Frankfurt, depois de passar um ano em Freiburg, escreveu à Maidon: “Quanto mais a filosofia toma conta de mim, tanto mais eu me afasto do que se designa por esse termo aqui na

Universidade. Não são leis formais do conhecimento que, no fundo, não têm importância alguma, que nós devemos procurar, mas teses concretas sobre nossa vida e seu sentido. Eu sei hoje que Heidegger é uma das personalidades mais importantes que já me dirigiram a palavra. Será que lhe faço justiça? Como poderia fazê-lo se só sei uma coisa sobre ele: para ele, o motivo central de seu trabalho filosófico não advém de uma pretensão intelectual e de uma teoria preconcebida, mas jorra, a cada dia, de sua própria experiência vivida” (carta de Horkheimer à Maidon, aliás, Rose Riekher, de 30 de novembro de 1921).

Enquanto o pai continuava tentando fazer com que ingressasse na carreira empresarial e rompesse com Rose Riekher, Horkheimer iniciou, em Frankfurt, a redação da tese *Gestaltveränderungen in den farbenblinden Zone des blinden Flecks im Auge* (Modificações de forma na zona insensível às cores da íris do olho), para defender seu doutorado em sua disciplina essencial, a psicologia. Foi só quando esse projeto foi destruído pela publicação em Copenhague de uma pesquisa quase idêntica e Cornelius propôs a seu aluno preferido tornar-se doutor graças a um trabalho filosófico, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilstkraft* (Sobre a antinomia da faculdade teleológica de julgar), e, depois de tê-lo defendido com êxito, convidou-o imediatamente para tornar-se seu assistente, que Horkheimer decidiu fazer carreira universitária em filosofia e, portanto, desistir definitivamente da profissão lucrativa de seu pai.

O engajamento de Horkheimer na defesa da teoria marxista foi tão circunspecto quanto aquela opção. Tornou-se mais ou menos uma questão particular, tanto mais que ele não era membro do Instituto de Pesquisas Sociais, contrariamente a Pollock. Outro aluno de Cornelius, Theodor Wiesengrund-Adorno, conhecido de Horkheimer desde o começo dos anos 20, foi, em 1924, visitar Horkheimer e Pollock para que eles o preparassem para a prova oral de psicologia que havia escolhido precipitadamente. “Para me familiarizar com aquela história, fui passar dez dias em Kronberg, onde fui recebido com extrema cordialidade por Max Horkheimer e seu amigo Pollock, ambos homens fora do comum, que se submetem a um treinamento severíssimo de psicologia na linha do terrível Schumann. Aliás, os dois são comunistas, e mantivemos discussões intermináveis e apaixonantes sobre a concepção materialista da história em que nos pusemos de acordo após inúmeras concessões mútuas”, como escrevia Adorno a seu amigo Leo Löwenthal (carta de Wiesengrund a Löwenthal, de 16 de julho de 1924, citada em Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie*, 248 sg.).

Em 1925, Horkheimer recebeu sua habilitação graças à tese *Kants Kritik der Urteilstkraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (A crítica kantiana da faculdade de julgar como ponte entre as filosofias teórica e prática). Nesse trabalho, apoiando-se nas teses da Gestaltpsychologie e na filosofia transcendental de Cornelius, ele se limitava a tornar plausível a idéia de que a teleologia formal da natureza, aquela dos objetos estéticos e a dos orgânicos, não

provava (como acreditava Kant) um acordo acidental e maravilhoso entre razão teórica e razão prática, mas consistiria em fatos “que se deduzem necessariamente da coerência de nossa consciência”, que podem ser apreendidos por uma pura teoria do conhecimento e mostram apenas que o campo das idéias e o da natureza não são, por princípio, separados (Horkheimer, *Kants Kritik der Urteilkraft*, 62 sg.).

Foi apenas em sua conferência inaugural de assistente, em 2 de maio de 1925, “Kant und Hegel”, e em seu primeiro curso semestral, do inverno de 1925-1926, “Deutsche idealistische Philosophie (von Kant bis Hegel)”, que ele começou a ultrapassar, em seus temas de estudo, o quadro delimitado pela Gestaltpsychologie e a filosofia transcendental de Cornelius. Em janeiro de 1928, Horkheimer, que tinha legalizado sua ligação com Rose Rieckher ao casar-se com ela pouco depois de sua nomeação para assistente, conseguiu um ciclo de palestras pagas sobre a filosofia contemporânea. Fez um tratamento com o psiquiatra, psicanalista e co-fundador do Instituto de Psicanálise de Frankfurt, Karl Landauer para tratar sua fobia, que se relacionava ao ato de dar conferências sem textos preparados previamente. Mas o desejo de Cornelius de ver Horkheimer sucedê-lo em sua cátedra não se realizou. Em seu lugar, foi convidado Max Scheler, em Frankfurt, e, depois de sua morte, Paul Tillich. Os títulos dos cursos de Horkheimer durante aqueles anos mostram que, ao aumentar pouco a pouco sua competência em história da filosofia contemporânea, ele passou prudentemente a colocar em forma filosófica os temas que lhe eram caros há muito tempo — assim, durante os semestres do verão de 1928, “Einführung in die Geschichtsphilosophie” (Introdução à filosofia da história), do inverno de 1928-1929, “Materialismus und Idealismus in der Geschichte der neueren Philosophie” (Materialismo e idealismo na história da filosofia moderna), do inverno de 1929-1930, “Hegel und Marx” e do inverno de 1930-1931, “Englische und französische Aufklärung” (As luzes na Inglaterra e na França).

As opiniões básicas e a íntima convicção de quem, apesar de toda a sua indecisão, percorreu com retidão uma carreira universitária sem obstáculos, como nenhum outro dos teóricos que fizeram parte, depois, do núcleo da Escola de Frankfurt, revelam-se nas notas redigidas de 1926 a 1931, que Horkheimer mandou publicar em 1934 durante seu exílio suíço, sob o pseudônimo de Heinrich Regius e sob o título *Dämmerung*. Misturavam-se ali as observações e considerações, como já acontecera nas novelas reunidas em *Aus der Pubertät*, assim como idéias que também aparecem amiúde nas primeiras publicações importantes de Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930) “Ein neuer Ideologiebegriff?” (1930), *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* (1931), assim como considerações sobre o papel da teoria marxista e os problemas de identidade de um burguês individualista de esquerda, que, até então, não tinham jamais sido abordados tão diretamente por Horkheimer.



A base principal era, como antes, a indignação diante da injustiça social, diante do contraste entre riqueza e pobreza. Sobre esse ponto, Horkheimer podia fundamentar-se em sua própria experiência como filho de milionário. Essa era, para ele, uma arma mágica contra a suspeita de nutrir ressentimentos. Assim como o olhar do pintor barroco via em um belo corpo fervilharem os vermes da decomposição, Horkheimer via “que todos aqueles cavalheiros e damas distintos não só exploravam continuamente a miséria dos outros, mas ainda produziam-na, renovavam-na para poder viver a sua custa e aprontavam-se para defender esse estado de coisas ao preço do sangue alheio, tanto quanto preciso fosse”, “que no momento exato em que essa mulher se veste para um jantar, os homens nas costas dos quais ela vive tomam seu lugar no turno da noite, no mesmo instante em que beijamos sua mão suave, porque ela se queixa de enxaqueca... nos hospitais de terceira classe, as visitas são proibidas depois das seis horas, mesmo para os moribundos” (*Dämmerung*, 329). Ao mesmo tempo, ele encontrava expressões enérgicas, expressionistas, para descrever a miséria dos trabalhadores e dos pobres. O “porão” do edifício social é “um matadouro” (288). “A maioria dos homens, ao nascer, entra numa prisão” (265). “Sem dinheiro, sem estabilidade econômica, estamos à mercê de uma ninharia. Naturalmente, isso significa uma servidão terrível: um esgotante trabalho forçado, a escravidão dos pequenos encargos, as mesmas preocupações dia e noite, a dependência das pessoas as mais desprezíveis. E não só nós, mas ainda os que amamos e por quem somos responsáveis, que passam conosco sob a roda do cotidiano. Nos tornamos joguetes da estupidez e do sadismo...” (260 sg.).

Por outro lado, Horkheimer constatava que os privilegiados eram beneficiados por suas qualidades, ao passo que os pobres e os trabalhadores eram desesperadamente mesquinhos. “Um milionário ou até sua mulher podem dar-se ao luxo de ter um caráter muito reto e nobre, podem adquirir todas as amáveis qualidades que se possa imaginar... O pequeno industrial também está em desvantagem nisso. Em sua própria pessoa, há necessariamente traços de explorador, senão ele não poderia sobreviver. Este *handicap* ‘moral’ cresce à medida que a função ocupada no processo diminui de importância” (231). “A inteligência e todas as outras capacidades se desenvolvem tanto mais facilmente quanto mais elevado for o padrão de vida... Isso não vale apenas para as competências sociais, mas também para o resto das qualidades do indivíduo. Encontrar seu prazer nas satisfações medíocres, agarrar-se estupidamente a posses mesquinhas, mostrar uma vaidade e uma suscetibilidade cômicas, enfim toda a pobreza própria da existência oprimida não se encontra lá onde o poder dá uma substância ao homem e o desenvolve” (265). Mas, de acordo com Marx e Freud, Horkheimer pensava igualmente que a desigualdade, que no passado se legitimava pelo fato de ser fator de progresso, não podia mais se justificar em nossa época. Se, outrora, poderia parecer que certos tributos dos indivíduos destinados a fazer o progresso da civilização material só eram possíveis com a condição de que uma minoria recebesse privilégios exor-

bitantes e que a maioria renunciasse a eles, em compensação, era agora evidente que os privilégios que não correspondiam mais absolutamente aos tributos significativos criavam obstáculos ao desaparecimento objetivamente possível da pobreza. Para convencer o homem egoísta a consentir em reinar sobre um exército de operários e empregados, é preciso oferecer-lhe carros, belas mulheres, honorárias e a segurança até a décima geração; mas, para fazê-lo destruir-se dia após dia, física e intelectualmente no trabalho das minas, submetido a um perigo constante, sopa rala todos os dias e carne uma vez por semana bastam para decidi-lo. Curiosa psicologia!” (330).

Mas quem poderia pronunciar e fazer com que fosse executado esse veredicto sobre a ordem existente, quando os do alto da escala podiam desenvolver todas as capacidades consideradas, seja por não se conscientizar da miséria que os fazia viver, seja por reprimi-la, e os de baixo, que eram mantidos em estado de abatimento e esmagados, não percebiam ou reprimiam por seu lado as possibilidades objetivas ou seu interesse coletivo e, ao mesmo tempo, tentavam abrir um caminho para si, rumo ao alto, aos socos, ou pelo menos evitar a queda? Não se tratava para Horkheimer de uma tendência para o desmoronamento econômico nem para um processo de aprendizagem coletivo do proletariado. “A organização socialista da sociedade... é historicamente possível; mas ela não será realizada por uma lógica imanente à história e sim por homens formados na teoria, decididos a agir pelo melhor ou, então, não agir” (255). Mas, segundo o diagnóstico de Horkheimer, a elucidação pela teoria e a resolução de agir pelo melhor excluíam-se reciprocamente. No desenvolvimento do processo de produção capitalista, caracterizado pela contribuição crescente da tecnologia, ele via a razão da ruptura duradoura da classe operária, em parte empregada, cuja vida cotidiana era cinzenta, mas que tinha mais a perder do que suas próprias cadeias, e em parte desempregada, cuja vida se tornava um inferno, mas a quem faltavam as capacidades de formação e de organização (281 sg. *Die Ohnmacht der deutschen Arbeiterklasse* [A impotência da classe operária alemã]). Enfatizava somente a divergência que havia constatado entre “o conhecimento do mundo real” de um lado, e “a experiência de todo lado desumano do outro (processo de trabalho capitalista)” e “a premente necessidade de mudança” de outra parte (285 sg.) quando dizia: “O mundo em que se forma uma elite proletária não são as academias e sim os conflitos nas oficinas e nas fábricas, as sanções, os enfrentamentos sórdidos dentro e fora dos partidos, as penas de prisão e a ilegalidade... a carreira revolucionária não passa pelos banquetes e os títulos honoríficos por pesquisas interessantes e cátedras do magistério, mas pela miséria, a vergonha, a ingratidão e a prisão rumo a um futuro incerto, que só uma fé sobre-humana pode iluminar... É possível que, em tempos como estes que estamos vivendo, a fé revolucionária se concilie mal com um senso agudo das realidades, e poderia até acontecer que as qualidades indispensáveis a um chefe de partido proletário se encontrassem, hoje, precisamente com os homens que não são as almas mais nobres” (258).

Mas no ponto em que a teoria e o sofrimento se reuniam, não se deveria esperar uma ação revolucionária e um engajamento resolutivo, segundo Horkheimer. O fato de que “a situação vai mal para muitos, quando poderia ir bem para todos... provoca um envenenamento da consciência universal pela mentira e conduz aquela ordem social a sua ruína” (321). Para Horkheimer, porém, só os indivíduos de constituição mais refinada em meio aos privilegiados poderiam importar para aqueles que sofriam desse envenenamento, que sentiam ainda como um mal a ausência de vínculo orgânico entre o indivíduo e a sociedade, a recompensa insuficiente dos méritos e os bens partilhados, freqüentemente entre os maus. Horkheimer, ele mesmo, fazia parte dos indivíduos mais sensíveis entre os privilegiados. Que dever se atribuía ele? Para ele, simpatizar publicamente com os combatentes do momento era uma audácia tresloucada. “Nossa moral burguesa é mais rígida (do que a espiritualidade católica): se alguém nutre sentimentos revolucionários deve pelo menos expressá-los, mesmo ou sobretudo se isso não serve para nada — a fim de que o possam perseguir por esse motivo” (290). Por outro lado, ele recriminava alguns colegas: “A tradução do marxismo no estilo universitário produziu na Alemanha do pós-guerra o efeito de uma medida destinada a quebrar a vontade dos operários de combater o capitalismo” (299). Quando esses temas eram tratados por professores, “os representantes profissionais da humanidade em meio aos intelectuais”, as causas da luta de classes eram reduzidas a um problema abstrato e chegava-se a pontos de vista contemporizados. “Eles confortam o sistema quando falam sobre a teoria da sociedade socialista numa linguagem ‘científica’ ao lado de uma quantidade de outros problemas, em livros e revistas de eruditos, e prosseguem na ordem do dia, com ar cético” (238). Nessas condições, que conduta se poderia adotar, apesar de tudo?

Uma finalidade essencial delineava-se das reflexões de Horkheimer: criticar toda forma de metafísica a fim de livrar de toda deformação moderna “a insatisfação diante da ordem estabelecida sobre a terra”, outrora disfarçada em religião, de dirigir suas energias para a “teoria científica da sociedade” (279), e reunir assim, pelo menos na teoria, o que se desuniu na realidade devido à ruptura da classe operária: “a experiência das realidades” e “a consciência clara do que é fundamental”, isto é, “a experiência de toda a desumanidade disso (o processo de produção capitalista)” e “a urgente necessidade de mudança” (285-286).

Ao se atribuir essas missões, Horkheimer foi levado a criticar seu colega de Frankfurt, Karl Mannheim, a cujo livro *Ideologie und Utopie* dedicou seu primeiro artigo, publicado em 1930 no último tomo da revista *Archiv* de Grünberg. Censurava Mannheim por ter-se prendido a uma versão insípida do idealismo alemão clássico — “tornar-se homem” era a realidade metafísica sobre a qual a sociologia do conhecimento permitiria abrir uma perspectiva — e considerar todas as verdades condicionadas, histórica e socialmente, como igualmente relativas e, nesse sentido, ideológicas. São, precisamente, o caráter condicionado e a limitação do saber — como diz Horkheimer também em *Anfänge der bürgerlichen*

*Geschichtsphilosophie*, em que apresenta uma versão enfática de uma posição concreta, existencialista (termos que ele próprio não utilizava) — que a tornam essencial para o melhoramento daquilo que a condiciona e limita. Uma ciência que não levasse em consideração a desgraça, a miséria e as limitações de sua época estaria desprovida de interesse prático. Quem considera o condicionamento histórico das obras intelectuais um indício que as desqualifica e prova apenas sua relatividade e seu caráter não necessário, em vez de ver nisso um indício de sua relação com os interesses humanos efetivos, revela, assim, que se desinteressa dos problemas reais dos homens vivendo num mundo limitado e debatendo-se na miséria para sobreviver.

As construções ousadas de Marx e Lukács, segundo as quais o desenvolvimento histórico forçaria a classe proletária a se tornar uma classe para si e a fazer, estando consciente de si mesma e sob sua própria direção, o que ela já fazia de uma forma alienada, garantir a reprodução da sociedade, não se encontram em Horkheimer. Ele enfatizava mais a tese de que aqueles que vivem na miséria têm direito ao egoísmo material, e que não havia nada de vergonhoso em considerar “a coisa mais importante do mundo” a melhoria da existência material, mediante uma organização mais racional das relações humanas — uma melhoria da qual depende “não só o objetivo próximo e imediatamente buscado do básico necessário mais bem assegurado para a humanidade, mas ainda a realização de todos os valores culturais ou ideais” (322 sg.). Encontrava-se ali um tom diferente daquele do discurso inaugural de 1931, menos *pathos* ativista do idealismo alemão e mais a intuição schopenhaueriana da finitude da corporeidade e da solidariedade do homem. Esse pensamento da finitude e da precariedade dos homens integrava em certa medida uma estrutura emprestada ao materialismo histórico. A transformação existencial da filosofia transcendental era ainda uma vez modificada num sentido histórico-social. Se Heidegger, em seu *Sein und Zeit*, afirmava que aquilo que faz ser o *Dasein* “não pode ser esgotado pela introdução de um Algo dotado de um conteúdo objetivo, mas que sua existência reside antes no fato de que ele tem de assumir o próprio ser como seu” (*Sein und Zeit*, p. 12), e Sartre, que não há natureza humana, mas que “o homem não é mais do que aquilo que ele se faz” (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 22), Horkheimer, em compensação, escrevia: “Quando o sociólogo Mannheim fala a respeito da ‘essência’ homem cujo devir se realiza além dos produtos culturais ou em seu seio, isso é dificilmente compreensível... Enquanto a história não tem um sentido consciente que ela empresta aos homens que agem metodicamente sobre ela, ela não tem sentido algum...” (“Ein neuer Ideologiebegriff?”, publicado na revista *Archiv* de Grünberg, 1930, pp. 40-45). Horkheimer se considerava um representante da teoria marxista — no sentido de que a posição que ele ocupava se achava no prolongamento de uma linha que partia de Kant e dos filósofos franceses das Luzes, e passava por Hegel e Marx. Mas no apartamento do diretor, que ele ocupava no Instituto desde 1930, era o retrato de Schopenhauer que estava exposto. Quem o

via sentado diante daquele quadro e o ouvia, ao discutir, mencionar Schopenhauer como uma de suas fontes mais importantes, poderia talvez lembrar-se daquele trecho de *Marxismus und Philosophie*, de Karl Korsch, que afirma que se deveria doravante — ao contrário dos teóricos marxistas da Segunda Internacional — considerar que nenhuma posição filosófica é específica do marxismo e, portanto, que não seria, por exemplo, impensável “que um teórico marxista de primeira categoria fosse, em sua vida particular filosófica, um adepto da filosofia de Arthur Schopenhauer” (*Archiv*, de Grünberg, XI, 55). Aos olhos de um dos bolsistas do Instituto nessa época, Willy Strzelewicz — que veio a Frankfurt no verão de 1928, defendeu em 1931 a tese *Die Grenzen der Wissenschaft bei Max Weber* (Os limites da ciência em Max Weber) e fazia parte dos jovens intelectuais de esquerda, cujas hesitações em romper com o partido comunista tinham sido prolongadas pelo entusiasmo suscitado por *Geschichte und Klassenbewusstsein* e *Lenin*, de Lukács —, Horkheimer surgia como um filósofo burguês próximo do marxismo e do comunismo, um semineokantiano semipositivista, um docente que apreciava as discussões abertas em que, ele próprio, raramente usava o nome de Marx e não tinha praticamente nada a ver nem com o marxismo de Lukács, nem com a filosofia “interpretativa” de Adorno e Benjamin.

#### ERICH FROMM

Passava o dia inteiro sentado em sua lojinha, onde vivia e da qual tirava o sustento, e ali estudava o Talmud; quando aparecia um freguês, erguia os olhos a contragosto e lhe dizia: “Então, não há outra loja?” Era isso que Erich Fromm contava de seu bisavô Seligmann Fromm, figura ideal que a família exaltava e que o tinha marcado. Erich Fromm, nascido a 23 de março de 1900, em Frankfurt-am-Main, era filho único de pais judeus ortodoxos, ambos oriundos de famílias de rabinos. Seu pai era comerciante de vinhos e frutas, mas envergonhava-se disso e teria preferido ser rabino. Um ensinamento intensivo do Talmud acompanhou os estudos secundários e universitários do filho — após dois semestres em Frankfurt, ele começou, em 1919, em Heidelberg, a estudar sociologia, psicologia e filosofia, e defendeu, em 1922 diante de Alfred Weber, sua tese *Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diaspora-judentums* (A lei judaica. Uma contribuição para a sociologia da diáspora). Nehemia Nobel, rabino da mais importante sinagoga de Frankfurt, e Salman Baruch Rabinkow, rabino de família hassidita que seguira um judeu russo revolucionário em sua emigração para Heidelberg, foram, para Fromm, os exemplos vivos da reunião do judaísmo conservador e do humanismo, do ensino e da vida.

No começo dos anos 20, Fromm era, finalmente, docente no estabelecimento de ensino livre judaico de Frankfurt — tinha sido um dos co-fundadores do organismo precedente, a Sociedade para a Educação Popular Judaica.

O primeiro diretor desse estabelecimento de ensino livre judaico foi Franz Rosenzweig. O estabelecimento era “livre” porque não opunha nenhuma restrição ao ingresso, exceto a taxa de inscrição e que ninguém, além dos docentes e alunos, tivesse influência sobre os programas. Franz pertencia a essa classe marginal de judeus assimilados, de onde surgiram inúmeros advogados, defensores de uma volta às origens de sua própria tradição, em face da igualdade jurídica, puramente formal para a grande massa do povo judeu até a revolução de novembro, e à situação social de intelectuais judeus, particularmente precária depois da revolução de novembro, devido ao anti-semitismo crescente. Esse retorno às origens tomou formas diferentes. Encontravam-se nele o sionismo — projeto de colonização judaica na Palestina ou na URSS —, a prática de um estilo de vida judaico — comida *kasher*, respeito aos sábados (Sabbat) e às festas — ou a modificação das posições filosóficas ou intelectuais, no espírito, por exemplo, da mística judaica. O que Rosenzweig esperava obter graças ao estabelecimento de ensino livre judaico era o renascimento de uma *intelligentsia* judaica que constituísse o núcleo de uma comunidade em que ela garantiria uma relação viva de cada um com os textos judaicos e, portanto, uma vida de inspiração judaica.

Foi um trabalho impressionante. De 1920 a 1926, contaram-se 90 conferências, 180 grupos de trabalho, seminários e mesas-redondas organizados, dos quais participaram 64 docentes. Nos momentos de maior sucesso, mais de 600 pessoas estavam inscritas — numa cidade em que a comunidade judaica contava aproximadamente 30.000 pessoas. O rabino Nobel, que morreu em janeiro de 1922, e Martin Buber, que participou dos trabalhos a partir de 1922, atraíram aproximadamente 200 pessoas para cada uma das conferências. Em compensação, os grupos de trabalho reuniam pequenos núcleos para estudos intensivos. Quando, por exemplo, Gershom Scholem passou, em 1923, alguns meses em Frankfurt antes de emigrar para Jerusalém, leu e interpretou os textos originais em hebraico, de obras místicas e apocalípticas e de contos, com menos de uma dúzia de ouvintes, entre os quais se encontrava Fromm. Mas a esperança de Rosenzweig não se realizou. Durante a segunda metade dos anos 20, a força de atração das conferências diminuiu: ora, eram elas que deveriam fornecer o dinheiro necessário para a organização dos pequenos grupos de trabalho intensivo e constituir a fase de triagem para as pessoas realmente interessadas pela vida judaica; o empreendimento, que fora imitado em muitas cidades, enfraqueceu-se e só saiu do torpor em 1933, para protestar contra o nacional-socialismo, que acabava de subir ao poder.

Foi graças a outro estabelecimento judaico ortodoxo que Fromm conheceu a psicanálise, em meados dos anos 20. Em 1924, uma psicanalista judia, Frieda Reichmann, abriu um sanatório psicanalítico particular em Heidelberg. Como se recorda Ernst Simon — estudante em Heidelberg como Fromm e Löwenthal, docente no estabelecimento de ensino livre judaico de Frankfurt e “paciente” ambulante de Frieda Reichmann — o “ritmo de vida judaico... era parte integran-

te da atmosfera intelectual dessa comunidade puramente judaica; durante as refeições faziam-se orações e 'ensinava-se' a partir de textos da literatura judaica tradicional; o 'sabbat' e as festas eram celebrados solenemente. Devido a tudo isso o Instituto ganhou o apelido humorístico de 'Torapêutico'. Isso correspondia então, completamente, aos objetivos de Fromm" (Ernst Simon, *Erinnerungen an Erich Fromm*, Arquivos municipais de Frankfurt-am-Main). Fromm adquiriu formação psicanalítica, casou-se com Frieda Reichmann e começou a praticar em 1927. Publicou no mesmo ano seu primeiro grande estudo de psicologia profunda, *Der Sabbat*. Chegava, ali, a esta conclusão: "O 'sabbat' significava originariamente o memorial do assassinato do pai e da obtenção da mãe, ao passo que a interdição do trabalho significava, ao mesmo tempo, a penitência pelo pecado original e sua repetição pela regressão ao estado pré-genital" (Fromm, *Gesamtausgabe* VI, 9) — foi "um freudiano convicto ao longo de todos os seus estudos" (entrevista em *Die Zeit*, 21 de março de 1980, 52). A sociologia das religiões e a psicanálise — aliadas a uma tomada de contato com o budismo, Bachofen e Marx — conduziram Fromm um grau mais adiante de seus modelos rabinos humanistas, Nobel e Rabinkow, e fizeram dele um humanista socialista que se destacava do judaísmo ortodoxo. O Fromm do final dos anos 20 e do início dos anos 30 situava-se entre os freudianos de esquerda, com Wilhelm Reich e Siegfried Bernfeld, que se lançaram numa aventura fascinante: combinar a teoria freudiana das pulsões e a teoria marxista das classes. Durante essa época, ele tratava ao mesmo tempo da psicanálise em Berlim, ensinava no Instituto Psicanalítico de Frankfurt e fazia uma pesquisa sobre psicologia social no Instituto de Pesquisas Sociais.

A abertura do Instituto Psicanalítico de Frankfurt — Karl Landauer e Heinrich Meng eram os diretores, e Frieda Fromm-Reichmann e Erich Fromm eram docentes — foi a concretização de um plano elaborado desde 1926 pelo círculo de Heidelberg, constituído em torno de Frieda Reichmann. O fato de o Instituto Psicanalítico de Frankfurt — o segundo desse gênero depois daquele de Berlim, fundado em 1920 — ter sido criado no quadro do Instituto de Pesquisas Sociais, devido a uma cadeia de relações pessoais entre Erich Fromm, Frieda Reichmann, Leo Löwenthal, Max Horkheimer e Karl Landauer, teve como consequência a primeira entrada, mesmo indireta, da psicanálise em uma universidade; a atribuição — violentamente contestada — do Prêmio Goethe a Freud, em 1930, foi, de certa forma, a homenagem oficial da cidade de Frankfurt ao fundador da psicanálise. Mas outra consequência foi o casamento institucional entre psicanálise e pesquisa social ligada ao materialismo histórico.

Por ocasião da abertura do Instituto Psicanalítico, a 16 de fevereiro de 1929, Erich Fromm, entre outros, falou a respeito de "Die Anwendung der Psychoanalyse auf Soziologie und Religionswissenschaft" (A aplicação da psicanálise à sociologia e ao estudo das religiões). Nesse pequeno discurso que pretendia ser um programa, ele defendia que, para o exame dos problemas mais importantes, eram igualmente necessárias a psicologia e a sociologia, e que "entre os pro-

blemas psicossociológicos mais importantes” figurava o da elucidação “das relações entre o desenvolvimento social da humanidade, em particular o econômico-técnico, e o desenvolvimento do aparelho psíquico, em particular o da estrutura do Eu do homem” (*Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*, 3.º ano, outubro de 1928/ dezembro de 1929, 269). Ele propunha o conceito de uma antropologia antimetafísica e histórica que tomaria uma forma universal, a do materialismo histórico, na direção da historização de certas categorias psicanalíticas empreendida por Wilhelm Reich e Siegfried Bernfeld, e preparava o caminho para os desenvolvimentos de Horkheimer em *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Para legitimar em princípio a participação da psicanálise na pesquisa científica, Fromm citava, ao final de sua conferência, a fórmula “de um dos sociólogos mais geniais: “A história não faz nada, ela não possui nenhuma riqueza infinita, ela não trava nenhum combate. É muito mais o homem, sim, o homem real, vivo que por toda parte age, possui e combate” (*op. cit.*, 270). Era um trecho de *Die heilige Familie* (A Sagrada Família), em que Engels e Marx defendiam o “humanismo real” de Feuerbach contra as ilusões do idealismo especulativo reproduzidas por Bruno Bauer e outros. O fato de Fromm recorrer ao jovem Marx correspondia à tese apresentada por Lukács e Korsch: o caráter decisivo do método de Marx consiste em que o conjunto dos fenômenos econômicos e sociais é trazido para as relações sociais dos homens entre si a fim de desmascarar sua objetividade fetichizada e concebê-las como atividade própria dos homens, fora de seu controle. Mas encontrava-se nele, também, o eco de posições análogas às de socialistas religiosos como Paul Tillich, que sustentava a necessidade de uma transformação radical que instalasse o socialismo a fim de que a existência fosse verdadeiramente humana, e apoiando-se a esse propósito sobre os primeiros escritos de Marx, que teria assumido a crítica da sociedade capitalista para valorizar a essência verdadeira do homem, mascarada pela preeminência do pensamento econômico. Pode-se, assim, ler na autobiografia de Heinrich Meng, um dos dois diretores do Instituto Psicanalítico de Frankfurt: “Os professores assumiram um relacionamento pessoal e cientificamente frutífero com o teólogo Paul Tillich. Seus assuntos de conversação com ele eram, por exemplo, ‘o jovem Marx’. Em suas publicações e discursos, dava provas da intensidade com a qual o jovem Marx valorizava o humanismo como núcleo do socialismo” (Meng, *Leben als Begegnung*, 78).

Nos trabalhos dos anos seguintes que, segundo o testemunho de Herbert Marcuse e Wilhelm Reich, foram empreendidos como “psicologia social marxista radical” (Habermas *et al.*, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, 15), Fromm associou a psicanálise ortodoxa e o marxismo ortodoxo para reconstruir um cenário cujo exame atento revelava o pessimismo. O primeiro grande livro de Fromm, *Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion* (O dogma de Cristo. Um estudo psicanalítico sobre a função sociopsicológica da religião) (1930), era conhecido como o oposto da interpretação psicanalítica do dogma cristológico na linha da história das idéias,



que Theodor Reik, um dos professores de Fromm no Instituto Psicanalítico de Berlim, tinha apresentado em seu ensaio “Dogma und Zwangsideoe”, em 1927, na revista *Imago*. De um modo que lembrava a crítica que Marx e Engels dirigiam a seus colegas neo-hegelianos “espiritualistas”, Fromm censurava seu colega Reik: “Ele não tenta pesquisar as condições reais de vida das massas, cuja homogeneidade ele pressupõe... mas permanece do lado das ideologias e das idéias produzidas pelas massas, sem se preocupar realmente com os portadores efetivos dessas idéias, os homens vivos e suas situações psíquicas concretas. Não faz com que as ideologias apareçam como produtos dos homens, mas reconstrói os homens a partir das ideologias” (*Das Christudogma*, 83).

Era segundo o mesmo modelo que Horkheimer dirigia, mais ou menos na mesma época, a mesma crítica à sociologia do conhecimento, a qual ele censurava por “colocar considerações de história das idéias em lugar da pesquisa sobre o conjunto das relações causais entre as lutas reais dos homens e seus pensamentos” (*Archiv*, de Grünberg, 1930, 54) e interpretar as “contradições efetivas como oposições de idéias, de ‘modos de pensar’ e de ‘sistemas filosóficos’” (*ibid.* 56). Em Fromm, como em Horkheimer, o auge da crítica consistia em voltar a atenção para as situações que impliquem a miséria e a opressão das classes inferiores e levem à produção de diferentes idéias, teorias filosóficas e religiões, e enfatizar o fato de que todo estudo das produções intelectuais que não partisse do papel fundamental do modo de produção e da divisão da sociedade em classes não faria outra coisa senão mascarar a continuação da miséria e da injustiça que estão na base dessas produções, mesmo que esse estudo tomasse uma forma melhorada, sociologia do conhecimento ou psicanálise.

A utilização marxista de conceitos freudianos por Fromm resultou também numa explicação da estabilidade das sociedades de classes, que parecia prometer uma duração eterna para a miséria e a injustiça.<sup>7</sup> Segundo os conceitos essenciais de Fromm, que forneceram a Freud uma aproximação à teoria das classes, as relações de força das sociedades de classes renovam, para os dominados, a situação infantil. Eles sentem os dominantes como poderosos, os fortes, as pessoas consideradas, contra as quais é inútil erguer-se, e às quais parece mais razoável pedir proteção e bem-estar em troca de submissão e amor. A idéia de Deus cria as disposições para se submeter à figura do pai, mesmo na idade adulta, e para ver os dominantes sob um aspecto transfigurado.

Na doutrina homusiana estabelecida no concílio de Nicéia, em 325 d.C., segundo a qual o Filho era um só ser com o Pai, Theodor Reik reconhecia uma vitória da tendência hostil para com o pai, que era preciso compreender por analogia com os sintomas neuróticos individuais do tipo idéia fixa. Nela, Fromm via, ao contrário, a renúncia à hostilidade dirigida contra o pai e o resultado de “uma adaptação à situação real dada pela sociedade” que se estendia por séculos e não recaía sobre a “totalidade da estrutura psíquica do indivíduo, mas, sim, apenas sobre um de seus setores comuns a todos os indivíduos” (*Das Christudogma*, 91):

toda esperança de derrubar os dominantes e obter a vitória de sua própria classe parecia tão distante, “que — de um ponto de vista psicológico — seria irracional e antieconômico teimar numa atitude de ódio” (*ibid.*, 65), característica do proletariado da época paleocristã. O método sociopsicológico de Fromm compreender as idéias a partir do destino vivido pelos homens e sua insistência no fato de as representações religiosas não poderem ser reduzidas a fenômenos patológicos pelo recurso de uma analogia com a psicologia psicanalítica dos indivíduos, mas deverem ser considerados fantasmas coletivos de pessoas “normais”, isto é, de homens cuja “situação psíquica é influenciada pela realidade a um grau incomparavelmente superior ao que se observa nos neuróticos” (*ibid.*, 15), chegava a conseqüências surpreendentes. Enquanto, à primeira vista, sua pesquisa parecia guiada por uma perspectiva imposta pela indignação diante da abnegação crescente dos indivíduos e da alienação psíquica das massas, ela era, em realidade, rigidamente estruturada pela tese marxista de que o ser determina a consciência. Graças à afirmação geral, nunca apoiada num exemplo mais preciso, de que em toda situação realmente vivida por um grupo ora é o ódio do pai, ora o amor do pai que predomina, as representações religiosas eram levadas rigorosamente às situações realmente vividas, de modo que elas só serviam para sua auto-reprodução — de um modo puramente funcional. As revoltas violentas, o ódio impotente contra os dominantes e a abnegação masoquista apareciam como formas equivalentes de comportamento psiquicamente racional para os pobres e oprimidos, variando com a situação. Fromm deixava-se guiar pela lógica, sem nenhuma contestação: a situação infantil efetiva da infância sobre a qual se fixavam, de uma maneira ou de outra, os indivíduos neuróticos, estacionava num dado momento, e por isto era possível eliminar verdadeiramente a doença e logicamente ajudar o indivíduo a consegui-lo. Mas a sociedade de classes, que condenava uma grande parte de seus membros ao infantilismo, era uma realidade durável: revoltar-se contra ela era compreensível, mas não mais razoável do que a ela se acomodar psiquicamente — assim como a rebeldia de uma criança contra seu pai é compreensível, mas é menos adaptada à realidade do que o respeito e a consideração para com os pais — e não valia a pena sustentá-lo.

De uma maneira mais ou menos paralela a sua aplicação da sociopsicologia psicanalítica ao fenômeno histórico da evolução do dogma cristológico, Fromm tinha começado a aplicá-la a um grupo de contemporâneos seus: os operários e empregados alemães. Isso foi feito já em colaboração com o Instituto de Pesquisas Sociais, que Fromm dirigiu para o estudo da esperança de vida em 1930, na qualidade de diretor do Departamento de Sociopsicologia. Em sua carta de 1.º de novembro de 1929 ao ministro da Ciência, Arte e Educação Popular, Felix Weil mencionava, nos seis departamentos que tinham sido criados progressivamente no Instituto, pesquisas sobre o tema *Lage der arbeitenden Klasse in Vergangenheit und Gegenwart* (A situação da classe operária ontem e hoje). A realização da primeira etapa da mais importante das duas pesquisas então em curso deveria levar

pelo menos cinco anos; ela “dará informações sobre a situação material e moral de camadas importantes de operários e empregados. Ela não apenas utiliza, para fazê-lo, todo material disponível, seja editado ou sob a forma de arquivos (seguridade social), como também se dispõe ainda a levar em consideração suas próprias pesquisas, que se estendem sobre um vasto campo. A colaboração de organizações operárias importantes e de especialistas já nos foi prometida para concluir com êxito essa pesquisa”. A partir de 1929, os primeiros questionários (num total de três mil e trezentos) foram distribuídos, com duzentos e setenta e um quesitos. Só possuímos relatórios a respeito da pesquisa sobre os operários e empregados a partir da época do exílio, longe do nacional-socialismo triunfante, portanto depois da demonstração definitiva da impotência da classe operária alemã. Mas, com base nos trabalhos de Fromm nessa época e com os questionários, é possível emitir hipóteses plausíveis sobre os objetivos que Fromm visava ao projetar e empreender essa pesquisa.

Seu estudo sobre o desenvolvimento do dogma cristológico tinha convencido Fromm de que o protestantismo marcava o início de uma nova era para a sociedade, que permitia às massas uma atitude ativa “oposta à atitude infantil passiva da Idade Média”, durante a qual o catolicismo tinha proposto às massas, completamente infantilizadas, a satisfação fantasmática do bebê amado por sua mãe, com o “retorno disfarçado no culto da Grande Mãe” (*Das Christudogma*, 91). Podia-se deduzir disso que Fromm, quando empreendia uma pesquisa sobre as relações entre situação real, estrutura psíquica e convicção política, no caso dos operários e empregados da sua época, via nas doutrinas marxistas e socialistas um equivalente moderno das representações religiosas revolucionárias dos primeiros cristãos, sobre as quais Kautsky havia escrito em seu livro *Ursprung des Christentums*: “O ódio de classe do proletariado moderno raramente atingiu um vigor comparável ao do proletariado cristão” (citado por Fromm, *Das Christudogma*, 44). Mas tal analogia não significava, também, que as convicções revolucionárias constituíam um substituto das lutas revolucionárias que permaneciam virtuais? E o fato de que as lutas revolucionárias não aparecessem não deveria significar, do ponto de vista de Fromm, que era precisamente o simples ódio expresso pelas convicções revolucionárias que constituía a forma adequada de adaptação dos operários da época do capitalismo monopolístico à situação social efetiva? Porque, mesmo que se deixasse de lado o problema de saber se as medidas de racionalização da segunda metade dos anos 20, que provocavam o desaparecimento dos empregos, e o aparecimento da crise em 1929 não deveriam aumentar o sentimento de impotência dos assalariados mais do que sua esperança em um progresso das forças produtivas que os libertaria, a situação social efetiva era, antes como depois desse período, caracterizada pela estrutura de classes que, segundo Fromm, era o fator decisivo da reprodução da situação infantil para as massas.

Mas se, em vez das soluções que lhe propunha a sociopsicologia psicanalítica por ele praticada, Fromm esperasse conseguir, graças a sua pesquisa, a prova da

idéia de que uma maioria da classe operária pende para a revolução, de que a descoberta dos sentimentos inconscientes e da estrutura psíquica era o caminho apropriado para esse enfoque? Poderia ele supor que uma pesquisa sociopsicológica dos atores, por exemplo, da revolução russa ou das repúblicas dos soviets de Munique ou da Hungria, teria dado resultados como uma aprovação majoritária da educação das crianças sem nenhum castigo corporal, do trabalho das mulheres casadas e de outras teses análogas, em outras palavras, a prova de uma posição profundamente antiautoritária? Tais perguntas, que se impõem por si mesmas, mostram a que ponto era absurdo querer descobrir as possibilidades de uma revolução por meio de uma pesquisa empírica, por mais refinada que fosse.

Em seu ensaio, publicado em 1931, *Politik und Psychoanalyse*, partindo da carta de Engels de 14 de julho de 1893 a Mehring, que deplorava que se negligenciasse fazer derivarem concretamente as representações políticas, jurídicas e em geral ideológicas dos dados econômicos fundamentais, Fromm fazia o elogio da psicanálise, o meio enfim descoberto de retrazar “o caminho que leva da condição econômica ao resultado ideológico, pela cabeça e pelo coração do homem” (Fromm, *Gesamtausgabe* I, 34). “A psicanálise poderá, assim, prestar à sociologia alguns serviços importantes, porque a coesão e a estabilidade de uma sociedade são constituídas e garantidas em todos os níveis, não só por fatores mecânicos e racionais (forçados pelo aparelho do Estado, interesses egoístas comuns, etc.), mas ainda por toda uma série de relações libidinais no interior da sociedade, muito especialmente entre os membros das diferentes classes (cf., por exemplo, a dependência infantil dos pequeno-burgueses em relação à classe dominante e a intimidação intelectual dela decorrente)” (*ibid.*). Fromm defendia infatigavelmente a tese de que a economia é o destino do homem, com uma tenacidade que não recuava diante dos paradoxos mais ousados: “A atitude quase neurótica das massas, que é uma reação adequada às condições de vida atuais, reais, mesmo que não sejam prejudiciais e insensatas, não poderá ser ‘curada’ por uma ‘análise’, mas apenas pela *transformação e a eliminação justamente dessas condições de vida*” (*ibid.*, 36). A concepção materialista da história era, assim, levada ao absurdo sem prudência. Demonstrava-se que o funcionamento impecável da sociedade não permitia uma transformação das condições de vida, depois afirmava-se que apenas a transformação das condições de vida poderia mudar o comportamento das massas. Mas mesmo uma tal modificação das condições de vida só resultaria numa nova superestrutura ideológica, “que a infra-estrutura econômico-social tornaria necessária” (36). Com tais opiniões, o apelo decidido a um humanismo messiânico, que oferecia uma escapatória sempre possível à concatenação sem fim do ser e da consciência, era apenas uma questão de tempo para alguém que, como Fromm, estava convencido de que era possível obter uma existência completa para todos.

FRIEDRICH POLLOCK

O entusiasmo um pouco inábil, mas franco e sem restrição, de Friedrich Pollock, aos 32 anos, por Karl Marx tinha algo de comovente: “Aos 30 anos... (ele havia) tão claramente elaborado suas concepções filosóficas, sociológicas e políticas, que, até o final de sua vida, não teve nada a defender sobre nenhum ponto essencial”, ele “combateu infatigavelmente pelo proletariado... sem se deixar desviar por todos os dissabores, até o dia de sua morte” (Pollock, *Sombarts “Widerlegung” des Marxismus* (A “refutação” do marxismo por Sombart, 1926, 53 sg.). Essa homenagem a Marx figurava na refutação de um panfleto, *Der proletarische Sozialismus*, cujo autor, Werner Sombart, tinha sido, primeiro, marxista e correspondente de Engels, depois, nos anos 20, passara a defensor de um “socialismo alemão” e aliado intelectual de Oswald Spengler, Johannes Plenge e Othmar Spann, além de anti-semita. Ao projeto de Sombart de uma contemplação fenomenológica do ser, Pollock opunha a necessidade da pesquisa empírica: à tese em que Marx e Engels se prendem ao “valor fundamental” do “proletismo”<sup>\*</sup> ele opunha o caráter de ciência exata do socialismo científico; à crítica segundo a qual a dialética materialista seria um elemento da metafísica proletarizada da história, ele opunha os argumentos em defesa de Marx e Engels, a validade universal da dialética, referindo-se, essencialmente, ao *Anti-Dühring*, de Engels.

Tudo isso era característico de Pollock: nascido em 1894 em Freiburg, destinado (como Horkheimer) a assumir a direção da firma de seu pai, ele tinha impressionado profundamente Horkheimer, então com 16 anos, por sua indiferença para com o judaísmo e certas convenções, devida a seus pais e acentuada por seu misto de franqueza e fleuma: assim começou uma amizade fora do comum que durou toda a vida. Ele manifestava menos indignação a respeito da injustiça social do que Horkheimer, mas em compensação hesitava menos em se engajar abertamente a favor do marxismo e do comunismo. Depois da aniquilação da República dos soviets de Munique, em maio de 1919, deu seu passaporte a um russo que queria fugir para o exterior; como o fugitivo foi apanhado, ele teve problemas com a polícia. Pollock estudava igualmente filosofia, mas só a título de matéria anexa a sua especialidade, a economia política (foi nessa disciplina que defendeu sua tese, em 1923, sobre a teoria do dinheiro em Marx), e deplorava, num ensaio publicado na revista *Archiv*, de Grünberg, em 1928, “Zur Marxschen Geldtheorie” (A teoria do dinheiro em Marx), a “separação infundada dos elementos de teoria econômica e da filosofia no sistema de Marx” (*Archiv* XIII, 203); entretanto, sentiu, durante toda a vida, um desprezo sensato pela teoria filosófica e apoiava-se num marxismo ortodoxo e pré-leninista.

<sup>\*</sup> Proletismus – no original em alemão. [N. R. T.]

Em 1927, a convite de David Riazanov, Pollock foi à União Soviética para a cerimônia do décimo aniversário da Revolução de Outubro. O resultado dessa viagem foi a pesquisa publicada em 1929, o segundo volume dos *Schriften des Instituts für Sozialforschung, Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927*, com que obteve seu doutorado em 1928. Era um trabalho no estilo do “mestre do estudo histórico concreto da vida social”, definição de Carl Grünberg produzida por Max Adler, em 1932, na coletânea de diversos assuntos editada por ocasião dos setenta anos de Grünberg. No prefácio, Pollock agradecia, aliás, a seu “mestre e paternal amigo, o professor Carl Grünberg”. Desde a primeira frase do prefácio, advertia o leitor: “Um trabalho posterior tratará da exploração teórica deste material” — o que nunca aconteceu. Descrevia as condições de partida particularmente desfavoráveis que aqueles revolucionários russos deviam enfrentar, as grandes dificuldades sempre atuais, os erros muitas vezes grosseiros que foram cometidos, as mudanças de direção e as reorganizações repetidas; enfim, no penúltimo capítulo, o mais longo do livro — *Die Staatsplan-kommission (Gosplan) und ihre Arbeiten* — falava da elaboração dos planos que foi, a princípio, caracterizada por uma ineficácia que raiava o absurdo, e só então começava a prender-se pouco a pouco ao real. A apresentação continuava descritiva e objetiva, como no resto da obra, mas mostrava claramente a indulgência e a boa vontade, e o fascínio de Pollock, para não dizer sua admiração diante “dos heróis e dos mártires da economia planejada” (*Die planwirtschaftlichen Versuche*, 382) e seus esforços incessantes para transformar diversos planos em um “todo coerente” “que, no seu estado completamente desenvolvido, engloba a apreensão consciente e sem trégua do conjunto de processos econômicos” (*ibid.*, 288) e garante “progressivamente a manipulação consciente do conjunto de economia assim como de todas as suas partes” (*ibid.*, 291).

Graças a sua descrição da experiência russa, Pollock acreditava ter afastado a objeção da impossibilidade de uma economia socialista planificada. Para fazê-lo, aliás, ele adotara um método estranho. Em sua introdução, Pollock estabeleceu que o ponto fraco do capitalismo residia não na baixa tendenciosa da taxa de lucro, como pensava Grossmann, mas nas desproporções entre os diferentes setores da economia: “Todas as teorias socialistas se unem para afirmar que a economia socialista deve estar submetida a uma direção metódica, contrariamente à economia capitalista “anarquista”, mesmo que seja apenas por um traço distintivo. Pois, neste último caso, diferentes formas econômicas, como a economia faraônica, o mercantilismo, a economia de guerra alemã e o Estado fascista imaginado no final da guerra deveriam ser considerados socialistas, assim como um capitalismo totalmente caído sob a égide dos trustes” (*ibid.*, 2). Pollock propunha, então a definição seguinte: “Quando falarmos, no correr deste trabalho, de uma economia planificada ‘socialista’, esse termo designará tanto o fenômeno político do socialismo (sociedade sem classes e, portanto, propriedade coletiva dos meios de produção) quanto o fenômeno econômico” (*ibid.*, 2, nº 4). No entanto, ele

queria deixar “completamente de lado”, em seu estudo, o aspecto político (*ibid.*, 2) — e de fato ele se ocupava essencialmente da oposição “plano-mercado”\* em sua apresentação. Mas isso equivalia a dizer que ele escolhia como tema de estudo a economia planificada socialista, que ele demonstrava no caso da economia russa soviética a possibilidade de uma direção metódica da economia, e acreditava, afinal de contas, ter assim contribuído para a plausibilidade de uma economia planejada socialista. Mas, como poderia ele excluir a hipótese de que, em seu quadro que deixava “completamente de lado” o aspecto específico de uma economia planificada socialista, ele não teria mais ou tão bem demonstrado a possibilidade de uma economia planificada fascista ou capitalista? Em última instância, seu argumento para qualificar a União Soviética de socialista baseava-se essencialmente nas declarações de intenção dos bolcheviques. Assim, tinha citado declarações como a de Trotski na época da primeira tentativa de instauração de uma economia nacional sem mercado, em 1920-1921: “Se quisermos falar seriamente a respeito de economia planificada, se a força de trabalho deve ser repartida segundo o plano a um certo grau de desenvolvimento, a classe operária não pode mais levar uma vida de nômades. Exatamente como os militares, ela deve ser modificada, repartida, destacada” (Discurso de Trotski no 9º Congresso do Partido Comunista Russo, abril de 1920, citado por Pollock, 57 sg.). Ele tinha finalmente chegado a esta constatação: “Não teria sido jamais possível entregar-se a experiências econômicas tão brutais se a produção da alimentação não tivesse continuado, para o essencial, independentemente do resultado dessas experiências, e se a população não se tivesse contentado com um abastecimento muito reduzido quanto a produtos industriais — condições impensáveis num país industrializado densamente povoado” (*ibid.*, 365). Acabava por concluir explicitamente: “Desde Marx, todos os teóricos socialistas concordam a respeito da idéia de que uma economia capitalista altamente desenvolvida está entre as condições necessárias à edificação de uma economia socialista” (*ibid.*, 366). Tudo isso dava a entender que os acontecimentos na União Soviética ainda não prejudicavam em nada a possibilidade de uma economia socialista, de uma economia planificada sem dominação de classe.

Levando-se tudo em conta, parece que Pollock considerava, contudo, a Rússia mais próxima do socialismo do que os países capitalistas altamente desenvolvidos. Essa opinião era também partilhada — mas não abertamente — por Horkheimer, que esperava que os homens “colocassem, no lugar da rivalidade dos trustes capitalistas, uma economia planificada sem classe” (*Dämmerung*, 269) e escrevia numa nota de 1930: “Aquele que sabe ver a absurda injustiça do mundo imperialista, que só pode ser explicada por uma impotência técnica, considerará os acontecimentos da Rússia como a dolorosa tentativa mais adiantada para vencer essa terrível injustiça social ou, pelo menos, se perguntará, com o co-

\* Markt-Plan — no original em alemão. (N. R. T.)

ração batendo, se a tentativa poderá durar. Se a aparência estivesse em contradição com essa esperança, ele se agarraria a ela como um canceroso à notícia duvidosa de que teriam descoberto um remédio para sua doença” (*ibid.*, 296).

Mas que meio teria provavelmente inventado a União Soviética? Um estado monopolizado por um partido de revolucionários profissionais estava mais próximo do socialismo do que um estado sob cuja gestão participavam os partidos operários? Em seu livro, Pollock se referia, entre outros, ao primeiro projeto de plano quinquenal, redigido em 1927, e citava um trecho que mencionava “a arte do engenheiro social empregada na transformação de todos os fundamentos da sociedade” (*Die planwirtschaftlichen Versuche*, 316) e apontava também que, dos vinte e quatro membros dirigentes do *bureau* central do Gosplan da URSS, treze eram engenheiros (278, nº 116). Essa constatação inspirava-lhe este único comentário: precisava-se da legitimação do “trabalho dos técnicos e teóricos da casa”, que se tinha tendência a desdenhar (323). Mas não seria a arte da engenharia social, legitimada por técnicos e teóricos, um caminho para o socialismo tão problemático quanto a organização do capitalismo?

Nessa digressão sobre o reconhecimento, natural para os comunistas e detestada pelos social-democratas, da organização da reorientação da economia iniciada pelas práticas bolchevistas — portanto, pelo monopólio da violência de Estado exercido por uma minoria ativa —, Pollock e Horkheimer chegaram finalmente a representações da realização do socialismo idênticas às dos social-democratas. Rudolf Hilferding, em seu relatório ao congresso do partido social-democrata, em Kiel, em 1927, “Die Aufgaben der Sozialdemokratie in der Republik” (Os deveres da social-democracia na República), declarava que “o capitalismo reorganizado significa então, na realidade, uma mudança de princípio, a substituição do princípio capitalista da livre concorrência pelo princípio socialista da produção planificada. Essa economia planificada, dirigida conscientemente, permite num grau bem mais elevado a intervenção consciente da sociedade, isto é, simplesmente a intervenção da única organização dotada de consciência e munida do poder de forçar: a intervenção do Estado” (*Protokoll der Verhandlungen des sozialdemokratischen Parteitages 1927 in Kiel*, Berlim, 1927, 168).

Numa revisão geral dos livros que comparam as perspectivas oferecidas pelo capitalismo e a experiência russa, publicada em 1930, no último número da revista *Archiv*, de Grünberg, Pollock deplorava a falta de análises profundas das modificações estruturais do sistema capitalista — mesmo do lado marxista (uma alfinetada em Henryk Grossmann e sua teoria do desmoronamento do capitalismo fundamentada numa exegese de três volumes de *O Capital*, de Marx). Esse ponto pôde reforçar a tendência de Pollock e Horkheimer para contar com a experiência russa. Mas, se a atenção favorável dada aos acontecimentos na União Soviética tinha aguçado um pouco a percepção das possibilidades em política econômica, que a zona indefinida entre economia de mercado e economia socialista continha, a passagem para a análise do capitalismo — por mais acelerada



que fosse pela crise recente do capitalismo — deveria tornar evidente o espaço de manobra que lhe restava ainda, antes de cair no socialismo.

A superioridade e a ambição de Horkheimer, e a dedicação de Pollock, que se contentava com o papel de administrador e tesoureiro, resultaram no fato de que não foi Pollock o lugar-tenente de Grünberg desde o começo e homem de confiança de Weil, que se tornou diretor do Instituto, e sim Horkheimer. Como as obras de Pollock não eram nada menos do que apaixonantes, e suas capacidades de administrador eram reais, essa evolução não provocou nenhum protesto, pelo menos abertamente. E foi assim que, no começo dos anos 30, Pollock viu sua função definitivamente reduzida àquela de diretor administrativo e financeiro do Instituto e presidente da Sociedade para a Pesquisa Social.

#### LEO LÖWENTHAL

Leo Löwenthal orgulhava-se de ter trazido Fromm para o Instituto; depois de Fromm, ele era, dos membros reunidos em fins dos anos 20, em torno de Horkheimer, o que mantinha relações mais estreitas com o judaísmo. Como Fromm, nascera em 1900, em Frankfurt-am-Main. Seu pai, médico pertencente à classe média, tornara-se partidário de um materialismo mecanicista e de um pensamento cientificista, como reação à rígida ortodoxia judaica do avô. Orientou o filho para a leitura de Darwin, Haeckel, Goethe e Schopenhauer. Durante as tardes, Leo Löwenthal reunia-se com os colegas de escola oriundos de famílias judias abastadas, para discutir e ler em grupo Dostoievski, Zola, Balzac, Freud. Na escola, conheceu Adorno; disso resultou, ao longo da vida dos dois, uma relação hesitante entre a amizade e a rivalidade, primeiro em relação a seu amigo e mentor comum, Siegfried Kracauer, depois quanto a Horkheimer, primeiro, assistente de Cornelius e, mais tarde, diretor do Instituto.

Nos últimos meses da guerra, Löwenthal teve de prestar seu serviço militar nas proximidades de Frankfurt, depois de um bacharelado adiantado devido às circunstâncias; posteriormente estudou em Frankfurt, Giessen e Heidelberg “sem objetivo fixo... praticamente tudo... exceto medicina” (Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie*, 50). A simpatia pelo socialismo e o retorno ao judaísmo viviam em harmonia nele. Em 1918, fundou o grupo de estudantes socialistas de Frankfurt, com Franz Neumann, Ernst Fränkel e outros. Ao mesmo tempo, começou a participar dos trabalhos de estabelecimento de ensino livre judaico de Frankfurt. Sua primeira publicação era uma comunicação na coletânea publicada em 1921, *Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag: Das Dämonische. Entwurf einer negativen Religionsphilosophie* (Presente oferecido ao rabino Nobel por seu 50º aniversário: o demoníaco. Esboço de uma filosofia negativa da religião). Esse ensaio atraiu sobre ele as críticas de Kracauer, “anteriormente seu amigo e mentor mais próximo, pessoal e intelectualmente” (*op. cit.*,

59), que encontrava nele muitas reminiscências de Bloch e aplicava-lhe a expressão atribuída a Max Scheler, a respeito da filosofia de Bloch: é uma corrida louca, *amok*, em direção a Deus. Em compensação, recebeu elogios entusiásticos de Bloch, que conheceu em Heidelberg. Em 1923, defendeu sua tese *Die Sozialphilosophie Franz Baaders. Beispiel und Problem einer religiösen Philosophie* (A filosofia da sociedade de Franz Baader. Exemplo e problema de uma filosofia religiosa). Baader fascinava-o porque propunha uma aliança, entre a Igreja e as classes populares contra a burguesia, voltada para a vida mundana. Esse ponto também coincidia com Bloch, que, em seu livro *Geist der Utopie* (Espírito da utopia), publicado em 1918, tinha traçado um estado hierarquizado por ordens que “eliminam todas as miseráveis preocupações, suprimindo a economia dirigida por particulares para passar a uma produção comum dos bens, a uma economia global da sociedade humana; assim... a paixão, a preocupação e o conjunto dos problemas da alma, que não se podem resolver no plano social, aparecem melhor que nunca, a fim de que esses sentimentos se orientem para os intermediários da graça poderosos, sobre-humanos; supraterestrres, oferecidos pela Igreja, a Igreja instaurada necessariamente e *a priori* após o socialismo” (Bloch, *Geist der Utopie*, 410).

Desde 1924, Leo Löwenthal e sua primeira mulher, que tinha tendências sionistas, associaram-se ao círculo do “Torapêutico” de Frieda Reichmann, em Heidelberg. Além disto, Löwenthal trabalhava num cargo de conselho de Frankfurt destinado aos refugiados judeus do leste, que os judeus assimilados do oeste da Alemanha abandonavam em geral a sua triste sorte e evitavam devido a sua ligação demasiado visível com o judaísmo. Em meados dos anos 20, editou, juntamente com Ernst Simon, um jornal, *Jüdisches Wochenblatt*. Como Erich Fromm, interessou-se confusamente pelo judaísmo, pelo socialismo e pela psicanálise, até o final dos anos 20, quando essa mistura resultou num programa teórico — e no comprometimento com sua realização.

Desde 1926, Löwenthal — que se tornara professor do curso secundário, colaborador do teatro popular de inspiração social-democrata e bolsista do Instituto de Pesquisas Sociais — e Adorno empenhavam-se numa concorrência renhida para obter o doutorado com Cornelius. Nem Kracauer, nem Horkheimer intervieram em favor de um ou de outro. Finalmente, nenhum dos dois defendeu tese perante Cornelius. Restaram dois manuscritos, um de Adorno, *Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre* (A noção de inconsciente na psicologia transcendental), e um de Löwenthal, *Die Philosophie des Helvétius*.

Em 1930, Löwenthal tornou-se membro efetivo do Instituto de Pesquisas Sociais. Após as eleições de 14 de setembro de 1930 no Reichstag, em que o NSDAP foi o segundo partido em votos depois do SPD e chegou a setecentos deputados, Felix Weil, Max Horkheimer, Fritz Pollock e Leo Löwenthal reuniram-se, e esse último rogou a Felix Weil nos seguintes termos: “É preciso que você dê uma contribuição financeira para que nós possamos fundar, desde já,

essa sucursal em Genebra. Não é mais possível ficar aqui, precisamos preparar a emigração” (*Mitmachen wollte ich nie*, 67). A tarefa essencial de Löwenthal, que já tinha acumulado uma experiência em áreas tão diversas, consistia em preparar e editar a revista *Zeitschrift für Sozialforschung* — o novo órgão do Instituto, que substituíra a revista *Archiv*, de Grünberg.

#### THEODOR WIESENGRUND-ADORNO

“Ele foi preparado, antes de tudo, em grande parte por Lukács e por mim”: era esse o juízo de Siegfried Kracauer, numa carta de dezembro de 1921, a seu outro discípulo, Löwenthal. Theodor Wiesengrund tinha passado no exame do bacharelado, depois de apenas um ano na última série do secundário, sem precisar sequer prestar exame oral, e tinha começado, em Frankfurt, no semestre do verão de 1921, aos 17 anos, a estudar filosofia, musicologia, psicologia e sociologia. “Talvez lhe falte a paixão pela filosofia que você possui. Nele, tudo vem demasiadamente do intelecto e da vontade, e não suficientemente das profundezas da natureza. Tem algo que nem você, nem eu temos, uma aparência exterior magnífica e uma maravilhosa evidência de seu ser. Em todo caso, é um belo exemplar de humanidade; mesmo que eu não deixe de ter dúvidas sobre seu futuro, seu presente me encanta” (carta de Kracauer a Löwenthal, 4 de dezembro de 1921).

Theodor Wiesengrund (aliás, Wiesengrund-Adorno, nome registrado por ocasião de seu nascimento a pedido de sua mãe e que ele voltou a usar como crítico musical na época de Weimar, aliás, Adorno, seu nome definitivo oficialmente registrado em 1943, durante seu exílio na Califórnia, enquanto Wisengrund se reduzia a um W.) veio ao mundo em 11 de setembro de 1903, em Frankfurt-am-Main. Seu pai, Oscar Wiesengrund, judeu alemão, converteu-se ao protestantismo mais ou menos na época do nascimento do filho único que levou a ser batizado na igreja; era proprietário de um comércio atacadista de vinhos, cuja fundação datava de 1822. Sua mãe, nascida Maria Calvelli-Adorno della Piana, era católica e descendia de um oficial francês da nobreza corsa. Antes de se casar, fora cantora de renome. A irmã de sua mãe, uma pianista conhecida, fazia, também, parte da família.

Adorno teve uma infância e um começo de adolescência extremamente protegidos, dominados sobretudo pelas duas “mães” e pela música. Aos 16 anos, o aluno talentoso do ginásio tornou-se, ao mesmo tempo, aluno do conservatório de Hoch. Seu professor de composição foi Bernhard Sekles, de quem Paul Hindemith fora também aluno antes da Grande Guerra. Sua formação teórica deveu-se a seu amigo e mentor Siegfried Kracauer, quatorze anos mais velho do que ele, e o conheceu por volta do final da Primeira Guerra Mundial. Durante anos, estudou com ele, aos sábados, a *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da razão

pura), de Kant, de um modo pouco convencional. Sob a direção de Kracauer, descobria o texto não como uma simples teoria do conhecimento, e sim como uma espécie de mensagem codificada em que se poderia decifrar o estado histórico do Espírito e se enfrentavam o objetivismo e o subjetivismo, a ontologia e o idealismo. Na primavera de 1921, ano de seu bacharelado, descobriu a *Theorie des Romans* (Teoria do romance), de Lukács. Kracauer dedicou, mais ou menos na mesma época, na revista de Frankfurt *Blätter für Kunst und Literatur*, uma resenha enfática a esse “ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande epopéia” que diferenciava a *epos*, a epopéia da “civilização fechada” de um mundo cheio de sentido e de deuses, e o romance, a epopéia da civilização problemática de um mundo esvaziado de sentido e de deuses, de um mundo conjunto de pecado. Segundo ele, Lukács teria percebido o cerne do problema: “Manter a chama da nostalgia”, a nostalgia “do sentido desaparecido” (Kracauer). No mesmo ano, como Adorno ouviu dizer que Bloch tinha afinidade com Lukács, leu também *Geist der Utopie*. Escreveu mais tarde em suas memórias que “o volume marrom-escuro, impresso em papel grosso, com mais de quatrocentas páginas, fazia esperar mais ou menos o que se imagina de livros da Idade Média, e do que eu sentira, ainda criança, em casa, ao ler o *Heldenschatz* encadernado em pele de porco, um alfarrábio antiquado do século XVIII... Era uma filosofia que não precisava ter vergonha diante da literatura avançada, que não estava condenada à resignação desanimadora do método. Conceitos como ‘a partida para o interior’, colocados na estreita linha fronteira entre fórmula mágica e teorema, provavam isso” (Adorno, *Henkel, Krug und frühe Erfahrungen*, em *Schriften*, 11, 556 sg.). Tudo isso se reunia para fazer de Adorno um jovem prodígio poupado pela guerra, a política e a vida profissional, uma “planta de estufa” segundo um aforismo sobre ele próprio que consta dos *Minima Moralia*.

Graças a Kracauer, Adorno familiarizou-se, pelo mesmo método prático, com os conceitos histórico-filosóficos e diagnósticos de uma das mais importantes épocas de seu tempo. Siegfried Kracauer, filho de um comerciante judeu, nasceu em 1889, em Frankfurt; desde a infância, sofreu por causa de um apelido evidente\*. Depois da morte precoce do pai, foi criado por um tio que era professor da Sociedade Filantrópica de Frankfurt e historiador da comunidade judaica da mesma cidade. Para ganhar a vida, havia estudado basicamente arquitetura; filosofia e sociologia apenas como interesses secundários. Não pôde seguir o conselho que lhe dera Georg Simmel de dedicar-se inteiramente à filosofia. Quando, em 1921, abandonou a profissão de arquiteto e entrou na redação do jornal *Frankfurter Zeitung*, aquilo foi para ele rescisão de um compromisso que chegou na hora certa, por permitir que ele manejasse, em seu trabalho, temas filosóficos e sociológicos.

\* Sem dúvida, *Kakauer*. (N. T. ed. francesa.)

*Kacken* — em alemão significa “defecar”. (N. R. T.)

O relativismo e a filosofia de Simmel, carentes de profundidade metafísica, e a separação rígida realizada por Max Weber entre relativismo dos valores e ideal de objetividade científica de um lado, o elogio do catolicismo por Max Scheler (isto é, de uma fenomenologia orientada para a religião) e a valorização, por Georg Lukács, da obra de Dostoiévski e da alma russa como efetivação da nostalgia de um mundo cheio de sentido, de outro, tais eram as posições com relação às quais Kracauer se orientou, vindo a criticá-las nos anos do pós-guerra e durante a primeira metade dos anos 20. Partilhava, com todos esses autores, o mesmo diagnóstico sobre a época: desencanto com o mundo e as relações entre os homens, incapacidade de as ciências darem uma solução para a crise. Em seu primeiro livro, publicado em 1922, *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntniskritische Untersuchung* (A sociologia como ciência. Um estudo epistemológico), ele se reportava explicitamente ao livro *Theorie des Romans*, de Lukács, e se propunha a valorizar mais seu conteúdo epistemológico.

O primeiro capítulo começava assim: “Numa época cheia de sentido, todas as coisas estão ligadas ao sentido divino. Não se encontra ali nem um espaço vazio, nem um tempo vazio, tais como a ciência pressupõe esses dois elementos; o espaço e o tempo constituem antes o invólucro inevitável de conteúdos que mantêm uma relação precisa com o sentido... o Eu, o Tu, e o conjunto dos objetos e fatos recebem sua significação desse sentido e integram-se a um cosmo de figuras... mesmo a pedra é também uma testemunha da essência divina.

Quando o sentido desaparece (no Ocidente, a partir do desmoronamento do catolicismo), quando a fé nas formas precisas é sentida cada vez mais como um dogma e um castigo, como um entrave que pesa sobre a razão, o cosmo, cujo sentido garantia a coerência, desmorona, e o mundo se parte em dois, diversidade do existente e sujeito em face dessa diversidade. Esse sujeito, que, até então, estava incluído na dança das figuras que enchiam o mundo, emerge agora, isolado do caos, portador solitário do espírito, e, diante de seus olhos abrem-se as terras infinitas da realidade. Projetado no infinito gelado do espaço vazio e do tempo vazio, encontra-se confrontado com um material desprovido de toda significação, que lhe cabe elaborar e modelar em função das idéias que habitam nele, o sujeito, e que são os remanescentes da era do significado” (Kracauer, *Soziologie als Wissenschaft*, em *Schriften*, 1, 13 sg.).

Para Kracauer — e também para toda uma série de autores aparentados, como Walter Benjamin —, a crítica do conhecimento para Kant revestia uma importância extraordinária, a partir do momento em que, em vez de ser uma defesa cética contra a metafísica, como na maioria das variantes do neokantismo, ela era considerada uma propedêutica à metafísica. Trazer a razão especulativa ao domínio da experiência tinha, aos olhos de Kant, a vantagem de impedir que as categorias do mundo da experiência não fossem entendidas a todos os domínios imagináveis, de modo que não houvesse mais lugar para o uso prático da razão pura. De forma análoga, tratava-se, para Kracauer, de precisar os limites de uma sociologia independente dos valores reivindicando a objetividade e a necessidade, a fim de evitar que se erigissem como absolutas as categorias válidas para os domínios da imanência, eliminando as categorias apenas adaptadas à esfera da transcendência

que pertencem ao mundo dos homens socializados. “Na medida em que ele\* se baseia na hipótese fundamental de uma realidade dependente de uma condição perfeitamente transcendente e englobando da mesma maneira o Eu e o mundo, sob caráter de figura, ele tem por objetivo fornecer uma contribuição à crítica de toda filosofia da imanência, antes de tudo do pensamento idealista, e de facilitar a preparação, nos limites precisos, da mutação que, já levemente perceptível aqui e ali, reconduz outra vez a humanidade expulsa para as terras ao mesmo tempo antigas e novas da realidade repleta de divino” (11).

De uma maneira diferente de Scheler e Lukács, de quem admirava, sem deles poder participar, “o entusiasmo religioso e a paixão metafísica” (carta de Kracauer a Löwenthal, de 4 de dezembro de 1921, em Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie*, 245), e sobretudo de uma maneira bem diferente de Bloch, que não cessava de apontar Löwenthal como salutar exemplo de “libertinagem com Deus”, Kracauer fazia parte daqueles que esperam. Num artigo, de título idêntico ao publicado no *Frankfurter Zeitung*, em 1922, e cuja forma se inspirava em Nietzsche, ele esboçava alguns dos caminhos nos quais muitos acreditavam então encontrar uma nova pátria para a alma, em reação, segundo ele, não tanto ao “caos da época atual” mas, principalmente, ao “sofrimento metafísico diante da falta de sentido nobre do mundo”: a filosofia antropológica de Rudolf Steiner, o comunismo messiânico, por exemplo, de um Ernst Bloch, a crença nas maneiras de se exprimir do círculo de George, a idéia de comunidade que ressurgira recentemente tanto nas igrejas protestante e católica como no judaísmo. A posição que mais impressionava Kracauer era a do cético por princípio, do desesperado intelectual, cujo exemplo mais impressionante era Max Weber. Mas ele mesmo era partidário de um ceticismo que não degenerava em um ceticismo por princípio, mas se associava a uma espera timidamente esboçada: “Assim como eles (os que esperavam) não fazem de sua miséria uma virtude, como o desesperado, e não se fazem de difamadores de sua nostalgia, também não confiam na corrente de nostalgia que os leva até Deus mesmo que sob falsa satisfação” (Kracauer, “Die Wartenden”, em *Das Ornament der Masse*, 117). O que era preciso compreender pela tentativa de “deslocar o centro de gravidade do Eu teórico para o Eu humano global e deixar o mundo atomizado irreal das forças sem forma e das grandezas destituídas de sentido para voltar ao mundo da realidade e das esferas que ela engloba” permanecia misterioso. O único ponto claro era que, para Kracauer, não queimar etapas, levando a sério o aqui e agora, o profano e o exterior, era a condição preliminar da “irrupção do absoluto”, da experiência da realidade na sua plenitude.

Durante os anos 20, ele acusava o movimento socialista de ser incapaz de acrescentar uma síntese religiosa à síntese econômica que ele visava. Foi só na metade dos anos 20 que ele começou a ver na teoria marxista o lugar efetivo da verdade, na medida em que ela representava a convicção de que o material e o profano não eram o fundamento último apenas quando considerados seriamente, primeiro, como o fundamento derradeiro.

Com Lukács, Kracauer e Bloch, não-acadêmicos declarados, Adorno não tinha grande coisa a fazer na Universidade de Frankfurt. O desprezo do jovem

---

\* O livro em questão. (N. A.)

prodígio pela carreira universitária ainda cresceu mais com isso. Em 1924, Adorno defendeu perante Cornelius sua tese *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (A transcendência do objeto e do noemático na fenomenologia de Husserl). “Eu fiz o plano de minha dissertação por volta de meados de maio e propus sua estrutura no dia 26, a Cornelius, que aceitou o trabalho. No dia 6 de junho, a tese estava acabada, dia 11, ditada, e no dia 14, entregue” (carta de Adorno a Löwenthal em 16 de julho de 1924, em Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie*, 247). A tarefa que ele tinha determinado para si consistia em resolver a contradição entre os elementos transcendentais-idealistas e os elementos transcendentais-realistas na teoria das coisas\* de Husserl. Ele chegou a isso apresentando-a como um falso problema de “ponto de vista de uma filosofia da imanência pura”, que era a de Cornelius (Adorno, *Schriften* I, 11), considerando a coisa um ser ao mesmo tempo ideal e empírico, pois ela compreendia por esse termo o conjunto organizado de fenômenos constituído pela unidade da consciência pessoal, sujeito à correção trazida pela experiência. Em sua carta a Löwenthal, o próprio Adorno dizia de sua obra que ela “é demasiado inadequada para ser realmente minha, isto é, que ela é à la Cornelius”.

Mais ou menos nessa mesma época ele começou a estudar crítica e estética musicais, que se tornaram seu próprio domínio em que podia prevalecer-se de sua qualidade de discípulo de Lukács, Kracauer e Bloch. De 1921 a 1932, publicou aproximadamente cem artigos de crítica musical ou de estética musical. Em compensação, sua primeira publicação filosófica fez-se em 1933, com a impressão de sua tese sobre Kierkegaard.

O que, em Kracauer, era o fundamento de uma posição existencial tornou-se a justificativa de uma certa forma de música em Adorno, que encontrou uma sala de concertos em Frankfurt bem mais aberta para a música moderna do que a média; a música moderna tinha mesmo um ardente defensor da escola de Schönberg na pessoa do regente Hermann Scherchen, que dirigiu durante certo tempo os concertos do conservatório. Desde a primeira resenha de Adorno, publicada em 1921, na revista de Frankfurt *Neue Blätter für Kunst und Literatur*, e que tratava de uma ópera de seu professor de composição, Bernhard Sekles, o nome de Arnold Schönberg era visivelmente o ponto de referência essencial, pois, justamente durante aqueles anos, o compositor começava a adquirir fama mundial, aliás, devida sobretudo a suas primeiras obras, de feição impressionista. Quando Adorno, no começo de 1922, escreveu uma resenha sobre uma execução do *Pierrot lunaire*, apresentou Schönberg como um compositor que, “nascido numa época sem esperança... (cantava) no *Pierrot*, precisamente, a miséria de nossa alma exilada”; para ele, “o que outrora era a condição formal, requisito da pergunta... tornara-se o conteúdo e a matéria”; seu talento único produzia obras em

\* Dingtheorie — no original em alemão. (N. R. T.)

que aparecem “formas rígidas, impostas do exterior de uma maneira particularmente inspirada” (*Neue Blätter für Kunst und Literatur*, 1921-1922, nº 6, 88 sg.). Adorno saudava em outro compositor, Philip Jarnach, sua “afirmação da forma como produtora de sentido numa época e numa arte sujeitas a um esfacelamento anárquico” e lhe dirigia estas advertências: “Não se pode chegar à objetividade se encerrarmos a subjetividade sob formas estranhas, presas a outros pressupostos metafísicos, estéticos, sociológicos... Só a partir do Eu e de sua decisão correta é que se pode ultrapassar o Eu; nenhuma casa objetiva nos abriga, precisamos construir nós mesmos a nossa casa” (*Neue Blätter*, 1922-1923, nº 1, 18 de setembro de 1922, 11). Enquanto, por ocasião de um artigo sobre *A história do soldado*, de Stravinski, formulava a acusação de dadaísmo (a “alma sem forma” deleitava-se com as ruínas das antigas formas partidas), ele elogiava, em outro compositor, Rudi Stephan, a “paixão implacável da forma” (*Zeitschrift für Musik*, 11 de agosto de 1923, 315 sg.).

Em outras palavras, Adorno formulou, desde o começo, uma exigência precisa para as obras de arte: elas deveriam oferecer formas inspiradas. Era, para ele, evidente que a realidade não oferecia nenhuma pátria à alma. No entanto, estava seguro da possibilidade de formas constituídas por uma alma no domínio da arte situada no interior do mundo: a música de Schönberg era uma prova disso. No final de um artigo sobre a execução de uma obra de outro compositor — *Zeitschrift für Musik*, 1923, 316 — Adorno acrescentava: “Tudo isso não resiste à comparação com os *George Lieder*, de Schönberg, que mergulham em grandes lances, com uma força assustadora, em qualquer outra música conhecida, e deixam para trás de si, bem longe, na sombra, até os poemas que lhes deram origem. Seria ridículo falar sobre seu estilo e sentido nos limites de um breve artigo: considero-me ainda incapaz de falar a respeito deles com bastante distanciamento”. O artigo sobre a *Suite für kleine Klarinette*, de Schönberg, na revista *Die Musik*, em maio de 1928, era ainda mais claro: “Nenhuma crítica das obras recentes de Schönberg pode aparecer: são elas que fixam a verdade. O exame deve limitar-se a fazer aparecer o estado de seu conhecimento por uma análise do conteúdo.” Schönberg aproveitou o que Adorno tinha aprendido antes, nos anos do pós-guerra, com o professor de ginásio que mais o marcou, Reinhold Zickel (professor e poeta, nacionalista original, veterano de guerra, mais tarde nacional-socialista, sempre a sua maneira): abandonar o liberalismo cultural no qual tinha sido criado em proveito da idéia de uma verdade objetiva para além do *laissez faire* (Adorno, “Gedichte von Reinhold Zickel”, em *Akzente*, 3/1958, 275 sg.)

Em 1924, Adorno passava por sua maior crise: pensava “que era possível reconstituir o mundo deslocado graças à *ordo* católica” e estava “pronto a se converter” ao catolicismo, “bastante acessível para mim, filho de uma mãe muito católica” (carta de Adorno a Krenek, em 7 de outubro de 1934); foi então, em junho de 1924, no festival musical do *Allgemeines Deutsches Musikverein*, em Frankfurt, que ele assistiu à *première* mundial de três trechos da ópera *Wozzeck*,



de Alban Berg, que se tornou a obra por excelência do expressionismo musical e a mais apreciada da escola de Schönberg. Os fragmentos de *Wozzeck* deram a Adorno a impressão de “que era ao mesmo tempo Schönberg e Mahler, e parecia-lhe, ainda que de maneira confusa, que era aquela a verdadeira nova música” (Adorno, *Berg*, 24). Schönberg e Mahler simultaneamente — isso significava para ele uma nostalgia em forma, uma música da nostalgia do sentido desaparecido, da nostalgia da evasão de um mundo sem esperança e tirânico. Entusiasmado, pediu a Hermann Scherchen para ser apresentado ao compositor. Combinou com Berg ir a Viena assim que fosse possível, para tomar aulas com ele. Uma vez doutor em filosofia, foi para Viena no começo de 1925 com a intenção de tornar-se compositor e pianista.

“Quando cheguei a Viena, imaginava que o círculo Schönberg era algo bem fechado, por analogia ao círculo George. Já então, isso não acontecia mais. Schönberg, que se casara de novo, morava em Mödling; a mulher, jovem e elegante, isolava-o um pouco dos amigos dos tempos heróicos — pelo menos era o que dizia a velha guarda. Webern já morava fora da cidade, em Maria Enzersdorf. Não havia muitas oportunidades de se encontrarem com frequência” (*op. cit.* 44 sg.). Foi para Adorno uma sorte poder ainda conhecer numerosas personalidades importantes do círculo Schönberg, antes que ele se dissolvesse definitivamente devido à partida de Hanns Eisler, em 1925, para Berlim e de Schönberg, em janeiro de 1926, também para Berlim, onde sucedeu a Ferruccio Busoni, falecido, na Academia de Belas-Artes.

Adorno frequentou cursos de composição dados por Alban Berg e cursos de piano com Eduard Steuermann — o intérprete de referência do círculo Schönberg, ao lado do violinista Rudolf Kolisch, cunhado de Schönberg. As indicações que Berg, o mais amável e o mais liberal do círculo Schönberg, transmitia a Adorno “tinham indubitavelmente o caráter de doutrina e de autoridade de ‘nossa escola’” (*ibid.*, 49). Adorno escrevia, em março de 1925, a Kracauer: “Tudo o que é de Schönberg é sagrado, aliás, não há contemporâneo, além de Mahler, que valha alguma coisa; aquele que não convém é cortado em pedacinhos...” (carta de Adorno a Kracauer, 8 de março de 1925). Quanto a Schönberg, que ele havia visto mais de uma vez antes de lhe falar pela primeira vez, eis o que dizia a seu amigo de Frankfurt: “Seu rosto é o de um homem carrancudo, talvez de um homem mau... não tem nada de ‘esclarecido’ (não tem sequer idade), mas parece totalmente senhor de si. Em cima, dois olhos formidáveis, quase ferozes, e uma testa imponente. O personagem tem algo de inquietante e opressor, que ainda piora quando ele se torna mais conciliador. Se acrescentarmos a isso o manuscrito que Berg me entregou e que eu me recusei a analisar sem saber que fora escrito por ele, só porque sua letra parecia-se incrivelmente com a minha, mas na qual eu encontrava, contudo, ao mesmo tempo, esse caráter simultaneamente perseguido e concentrado, teremos uma idéia bastante precisa dele” (carta de Adorno a Kracauer em 10 de abril de 1925). Assustado com a

idéia de viver perto daquele em quem ele acreditava perceber uma certa identidade consigo, Adorno parecia, desde o começo de sua estada em Viena, recuar diante daquele misto de desejo de ser reconhecido e de ousadia sem freio, de banalidade e obsessão, de glória e miséria, de onde nasceu a grande arte que era a única coisa que lhe importava.

Arnold Schönberg saiu da escola profissional antes do exame final; quando perdeu o humilde emprego em um banco que faliu, sentiu-se aliviado e concentrou-se totalmente na música. Nascido em Viena, em 1874, filho do dono de uma pequena loja de calçados, começou a tocar violino aos oito anos e a compor pequenas peças aos nove.

Um amigo dera-lhe um manual de harmonia. No dicionário usual de Meyer que ambos utilizavam, ele encontrara na definição da palavra “sonata” a maneira como se deveria construir o primeiro movimento de um quarteto de cordas. Os únicos concertos a que assistira eram os das orquestras militares nas praças públicas. Alexander von Zemlinsky, dois anos mais velho do que ele, que encontrara na orquestra de amadores Polyhymnia, tornou-se amigo e professor do jovem desempregado. Ele comparou a Wagner o “brahmsiano” que era Schönberg. Em 1898, organizou a primeira execução de uma peça de Schönberg que obteve grande sucesso. Quando, no mesmo ano, alguns *lieder* de Schönberg foram apresentados num concerto, foi um escândalo, o primeiro deles. “E desde então o escândalo não mais parou! como escrevia Schönberg a um de seus discípulos (citado por Reich, *Arnold Schönberg*, 17).

As dificuldades materiais não deixaram de atrapalhar Schönberg em seu trabalho propriamente musical. Durante anos, ele fez a instrumentação de projetos de operetas para outros compositores. Seus *Gurrelieder*, suscitados em 1899, pelos prêmios de um concurso, aos quais ele deveu mais tarde seus primeiros êxitos realmente importantes, só foram acabados em 1911 devido a inúmeras interrupções e impedimentos. Foi três vezes de Viena a Berlim na esperança de melhorar sua situação material e também de obter mais publicidade e sucesso para sua música: de 1901 a 1903, de 1911 até a Primeira Guerra Mundial, de 1926 até o começo do Terceiro Reich. Um de seus amigos mais chegados, em Viena, era o arquiteto Adolf Loos, que editou, em 1903, uma revista cujo título era *Das Andere. Ein Blatt zur Einführung abendländischer Kultur in Österreich: Geschrieben von Adolf Loos*. O próprio Schönberg fez várias vezes em Viena o que faziam os que estavam descontentes com a situação cultural, isto é, fundar uma associação segundo o modelo dos Secessionistas de Viena na pintura: em 1904, fundou, com Zemlinsky, o Verein schaffender Tonkünstler do qual Mahler era presidente de honra e co-diretor, e, em 1918, o Verein für musikalische Privataufführungen. Segundo uma circular de Schönberg, a associação dos compositores deveria livrar os artistas e o público das agências e empresários de concertos que procuravam eliminar dos programas tudo o que não representasse lucros garantidos e que já tinham “provocado um enfraquecimento geral no interesse pela música, com seus programas eternamente semelhantes uns aos outros”. Execuções numerosas e repetidas, de altíssimo nível, deveriam estabelecer familiaridade com a nova música, que era a condição prévia de toda compreensão, o que, em sua opinião, era ainda mais necessário para a nova música devido a sua maior complexidade.

Como muito poucos alunos dotados para a composição vinham aos cursos que ele ministrava em Viena desde 1904, Schönberg abandonou essa forma de ensino público e passou a dar aulas particulares aos alunos realmente talentosos, entre os quais Anton Webern e Alban Berg. Deu, primeiramente, aulas gratuitas ao autodidata Berg, até que a situação financeira de sua família melhorasse. Também deu aulas gratuitas ao autodidata pobre Hans Eisler, o mais talentoso de sua segunda geração de discípulos, de 1919 a 1923. Essa prática correspondia a sua veneração pelo verdadeiro artista que tinha impulsos de criar. “Ele sente que lhe estão ditando aquilo que faz. Que ele não faz mais do que obedecer à vontade de uma força dentro de si cujas leis ele ignora” (Schönberg, *Harmonielehre* [Teoria da harmonia], 497).

Essa representação do artista como gênio, guiado por uma vontade oculta, rica de toda uma tradição e familiar aos artistas da época principalmente graças a Schopenhauer, combinava-se em Schönberg, contudo, com a hipótese de um progresso em música e com a convicção de que o que surgia quando o artista descia “ainda e sempre de novo ao sombrio reino do inconsciente, para de lá trazer o conteúdo e a forma unificados” era necessariamente justificado (Schönberg, *Franz Liszts Werk und Wesen*, 1911, in *Stil und Gedanke* [O estilo e a idéia], 171). Quando a *première* mundial dos *Gurrelieder* em Viena obteve êxito triunfal em 1913, ele se tinha, há muito tempo, afastado do mundo sonoro da *Spätromantik* e achava-se mergulhado numa crise profunda, mas muito produtiva. O período crítico da atonalidade durou aproximadamente de 1905 até o começo dos anos 20, quando descobriu o novo conceito que continha a unidade consciente de suas obras: o método de composição com doze tons que só dependiam uns dos outros, mutuamente. Sua “necessidade de expressão” o havia impulsionado para que levasse o trabalho até o ponto em que outros compositores importantes, antes dele, tinham tentado: derrubar a barreira da composição tonal. Com o dodecafonismo, ele tornara “conscientes” e domináveis “as formas que havia concebido como que em sonho” (*Komposition mit 12 Tönen, op. cit.*, 75).

Por mais atraente que Berg fosse para ele, era no entanto Schönberg, com toda a sua autoridade, o compositor decisivo para Adorno, aquele que parecia realizar na prática exatamente o que ele, Adorno, tinha formulado como princípio em uma de suas primeiras críticas musicais: “É só a partir do Eu... que se pode ultrapassar o Eu; nenhuma casa objetiva nos abriga, precisamos, nós mesmos, construir nossa casa.” Foi, por isso mesmo, uma grande decepção para o rapaz de 22 anos, pronto a todos os entusiasmos, não encontrar nenhuma consideração justamente por parte de Schönberg. Adorno, que não era absolutamente um artista produtivo irresistivelmente tomado pela criação e que não dominava ainda a análise técnica muito apreciada na escola Schönberg, não provocava nenhuma impressão em Schönberg, nem como compositor, nem como esteta da música, pleno, como era, de “lastro filosófico” e “extremamente austero” (Adorno, *Berg*, 45).

Foi ainda uma impressão cheia de matizes que Adorno teve em seu encontro com outro modelo de sua juventude, Georg Lukács. Apresentado por outro

amigo de Berg, Soma Morgentern, fez uma visita, em junho de 1925, ao emigrado que morava, então, nos arredores de Viena. Segundo uma carta a Kracauer, “minha primeira impressão foi grande e profunda: um judeu do Leste, baixo, amável, de um louro que não combinava com o nariz talmúdico, olhos maravilhosos, insondáveis; tinha uma aparência muito erudita num terno esporte de linho, mas trazia consigo uma atmosfera perfeitamente sem convenções, clara como cristal e suave; por meio da qual emerge somente a seriedade intelectual que emana da pessoa. Ele encarna o ideal de modéstia discreta e também o do intangível. Senti imediatamente que ele estava além mesmo de uma relação humana possível e comortei-me, e me contive, portanto, durante a conversa, que durou mais de três horas”. Mas considerou decepcionante o conteúdo dessa discussão. Lukács começou renegando, do princípio ao fim, sua teoria do romance, dizendo que ela era “idealista e mitológica”. A ela opôs a doação de conteúdo “da história pela dialética marxista”. Lukács recusou energicamente a interpretação de seu “agnosticismo” proposta por Bloch — em sua revisão de *Geschichte und Klassenbewusstsein* na revista *Neue Merkur*, de outubro de 1923 — março 1924, Bloch tinha definido a renúncia de Lukács à metafísica e à interioridade como um “agnosticismo provisório e dialético”, “heróico”, que seria a expressão “de uma dificuldade aguda imposta à transcendência após madura reflexão”, da “recusa de toda metafísica que, mal foi construída, toma esse nome um pouco depressa demais”. Segundo Adorno, “o que para Bloch era o ‘invólucro’ era para ele o mundo inteiro”. Por fim, Lukács teria travado uma polêmica violenta contra Kierkegaard. “Certamente, sua crítica de Hegel trata do ‘Hegel que cometia contra-sensos panlógicos sobre si’, e não sobre Hegel purificado pelo marxismo. Kierkegaard ignorava o objetivo e a história... nesse terreno tornou-se um hipócrita banal, não passava de um representante ideológico da burguesia em pleno naufrágio.” Lukács só o abalou uma vez, “quando me explicou que, em seu conflito com a Terceira Internacional, seus adversários tinham razão, e que era apenas de um ponto de vista concreto e dialético que sua defesa, a qualquer preço, da dialética, era necessária. É nesse erro que se dissimulam sua grandeza como homem e o trágico de sua reviravolta” (carta de Adorno a Kracauer, 17 de junho de 1925).

Tal foi a impressão que Adorno teve de Lukács, que representou, no Quinto Congresso Mundial da Internacional Comunista, o papel de acusado de tendência esquerdista, motivo pelo qual pouco depois o livro *Geschichte und Klassenbewusstsein* foi criticado pelos comunistas por suas tendências “idealistas” e “místicas”, e que parecia pronto a pagar qualquer preço para se integrar ao partido comunista bolchevista. Kracauer fez uma crítica severa de *Geschichte und Klassenbewusstsein*, antes e depois de aderir à “teoria marxista”, que resultou para ele, como para Bloch e Benjamin, numa ultrapassagem da teologia que se instala no exterior e no profano. Segundo Kracauer, esse livro não transcendia o idealismo deformado, mas o prolongava, dele o marxismo não saía tecido pelos fatos

concretos, mas tornado impotente pela aplicação de uma filosofia que trabalhava no vazio e descarrilhava, privado de toda sua energia revolucionária (carta de Kracauer a Bloch, em 27 de maio de 1926, em Bloch, *Briefe I*, 274 sg.).

Pouco depois que Georg Lukács recebeu, em 1908, aos 23 anos, o famoso prêmio concedido pela Sociedade Kisfaludy de Budapeste por seu livro *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* (Historia do drama moderno), seu pai, o diretor de banco Joseph von Lukács, escreveu ao filho único: “O que desejo para você e, portanto, para mim mesmo por seu intermédio é que você conserve, mesmo com relação a seus amigos, a objetividade, tranqüila, às vezes quase cruel de tão implacável, que você é tão capaz de exercer com respeito àqueles que o cercam. Você mesmo diz que eu o deixo livre para desenvolver e escolher seu caminho. Faça-o intencionalmente, porque, confio totalmente em você e o amo infinitamente — sacrificio tudo para vê-lo tornar-se grande, célebre, reconhecido; sentirei minha maior felicidade quando disserem de mim: este é o pai de George Lukács” (citado em Karádi/Fekete, *Georg Lukács*, 33).

Seu pai, filho de um judeu artesão do interior, chegara, à custa de seu trabalho, a uma existência de grande burguês, numa época de industrialização acelerada em Budapeste. Logo no começo do século, obteve um título de nobreza. Esses êxitos caminhavam lado a lado com um conservadorismo político e um mecenato generoso. O filho, que deveria seguir as pegadas do pai, tornou-se doutor em ciências políticas depois de ter estudado direito e economia política, e obteve uma colocação no Ministério do Comércio do reino da Hungria. Abandonou, logo, essa profissão e retomou seus estudos, dessa vez unicamente dedicados à literatura, à história da arte e à filosofia. O pai passou a ser o mecenas do próprio filho que, como muitos outros filhos de famílias da grande burguesia judaica cuja promoção social era muito recente e a assimilação conquistada, virou as costas às carreiras lucrativas do meio paterno e tornou-se um teórico anticapitalista.

Sob a influência de Dilthey e Simmel, Lukács escreveu, durante uma temporada de estudos em Berlim, no inverno de 1906-1907, a primeira versão de seu livro *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*. Seu ponto de partida era a oposição entre a cidade grega, concebida como a forma de sociedade historicamente autêntica em que a cultura se tornara uma realidade de todos os dias, e a sociedade burguesa em que a produção anárquica e a concorrência alienam o trabalho, tornam as relações sociais mais abstratas e complexas, e os indivíduos mais solitários, e a cultura, no verdadeiro sentido da palavra, não era mais possível. Sobre esse pano de fundo, inspirado pela *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro), de Simmel, e pelo diagnóstico que Simmel fazia da época moderna seguindo a distinção paradigmática de Tönnies entre comunidade e sociedade, Lukács descrevia a época do teatro moderno como a época da decadência da classe burguesa. Em Budapeste, Lukács, ao mesmo tempo crítico teatral, colaborador de várias revistas e protetor de um teatro livre, tentou inculcar a civilização ocidental moderna a sua cidade natal, que considerava provinciana. Seu critério último sobre esse ponto era a visão de uma arte que era “uma arte da granda ordem, da monumentalidade” (*Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, 359).

O filho tornou-se grande — como o pai desejara. E o foi conservando sua objetividade quase cruel de tão implacável. Achou que devia renunciar à mulher que lhe parecia encarnar a vida, por causa de sua incapacidade de viver e de seu dever de produzir uma grande obra. Depois do suicídio desse amor da juventude, a teatróloga Irma Seidler, colocou na boca de um personagem do diálogo *Von der Armut am Geiste* (Da pobreza no espírito): “Ela devia morrer para que minha obra se realizasse, para que eu não tivesse mais nada na vida além de meu trabalho.” Dedicou à lembrança de Irma Seidler o volume *Die Seele und die Formen* (A alma e as formas): nesse ensaio, deplorava que, nesta vida desprovida de essência, nenhuma vida verdadeira fosse possível, mesmo que houvesse esse propósito em meio àqueles que tinham a nostalgia de uma vida verdadeira, e que só as obras dos artistas e filósofos, libertos da vida, e a “vida provida de uma forma” dos heróis da interioridade, que se ergueram sem ilusões contra aquela vida alienada, emergissem, “de um modo incompreensível e incompreendido”, fora da “vida sem vida”, da vida banal.

Depois de temporadas prolongadas em Berlim e Florença, Lukács cedeu, em 1913, às solicitações de Bloch, que conhecera por intermédio de Simmel, e estabeleceu-se em Heidelberg. Nessa época, estava próximo de Bloch por sua recusa radical do mundo burguês capitalista alienado, sem cultura, e pela elaboração de utopias milenaristas simultaneamente religiosas e conservadoras. Diversamente de Bloch, ocupava-se, ao mesmo tempo, em chegar a uma solução filosófica de tipo universitário para os problemas estéticos e uma explicação metodológica da relação entre sociologia e estética no exame das obras de arte. Essa combinação despertou o interesse e a simpatia de Max Weber, cujo círculo ele freqüentava.

Lukács recusou a guerra desde o começo; sua reação à guerra consistiu em interromper o trabalho sobre a estética e começar uma grande obra sobre Dostoiévski, que deveria, ao mesmo tempo, conter sua ética metafísica e sua filosofia da história e da qual esperava que o revelasse como um grande pensador que ultrapassaria o idealismo que completaria filosoficamente as obras de Dostoiévski, da mesma maneira que o idealismo alemão completara as obras do classicismo e do romantismo alemães. Segundo o comentário de Ferenc Fehér sobre o plano do livro sobre Dostoiévski e sobre as notas e observações de Lukács para esse trabalho, “‘A Rússia, a Rússia’, o país da revolução tão próxima, promessa e portador da ‘comunidade’: eis a resposta mística e radical de Lukács à ‘Europa ocidental’, que chafurdava no espírito objetivo e no indivíduo problemático, que havia tão cruamente mostrado, com a guerra mundial, o impasse em que se encontrava. Essa ‘Rússia’ deveria representar ‘a luz que nasce’ para a ‘Europa ocidental’” (Fehér, *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus* (Na encruzilhada do anticapitalismo romântico), in Agnes Heller et alii, *Die Seele und das Leben*, 301). Apenas a introdução foi terminada e publicada sob o título de *Theorie des Romans*. Lukács dedicou o livro a sua primeira mulher, Jelena Grabenko, com quem se casara em 1914 — uma ex-terrorista russa que passara anos na prisão, “um admirável exemplo de figura dostoiévskiana”, segundo o amigo de Lukács Béla Balázs, e, para Lukács, “um balão de ensaio, uma realização humana de seus problemas e imperativos éticos” (citado em Karádi/Fekete, *Georg Lukács*, 62).

Pouco depois da fundação do partido comunista húngaro, a revista *Szabadgondolat*, do círculo Galilei, composta de intelectuais burgueses de esquerda, publicou em dezembro de 1918, em um número especial dedicado ao bolchevismo, um artigo de Lukács, *Der Bolschewismus als moralisches Problem* (O bolchevismo como problema moral). Nele, declarava-se contrário ao bolchevismo, em nome de um argumento surpreendente para alguém que admirava a grandeza das palavras de Judith de Hebbel (“E se Deus tivesse posto, entre mim e o ato que devo realizar, o pecado — quem sou eu para poder faltar a esse dever?”): ele não poderia partilhar a crença de que a ditadura, o terror e uma última dominação de classe particularmente impiedosa precederiam o fim de toda dominação de classe, ele não poderia fazer sua “a justificação metafísica do bolchevismo” segundo a qual “o bem poderia sair do mal ou, como diz Razumichin em *Crime e Castigo*, de Dostoiévski, por força de mentiras pode-se chegar à verdade” (Lukács, *Der Bolschewismus als moralisches Problem*, em *Brecht-Jahrbuch*, 1979, 18). Em meados de dezembro, ele aderiu ao partido comunista húngaro — a Universidade de Heidelberg acabava justamente de comunicar-lhe que sua candidatura a um doutorado fora recusada porque ele era estrangeiro. Depois da prisão, em fevereiro de 1919, do primeiro comitê central presidido por Béla Kun, Lukács tornou-se membro do comitê central e membro da redação do principal jornal do partido. E, quando o governo burguês, em março, renunciou voluntariamente ao uso da força contra a aliança dos social-democratas e dos comunistas, tornou-se suplente de comissário do povo para a Educação na República húngara dos soviets, que durou de março a agosto, mais tarde, comissário político da 5ª Divisão do Exército Vermelho húngaro.

Os primeiros artigos de Lukács, depois de sua adesão ao partido comunista, mostravam que a passagem do crítico da cultura da sociedade burguesa capitalista à marxista comunista significava a continuidade em todos os pontos essenciais e que, se Lukács aderiu ao comunismo, tentou pelo menos apropriar-se do comunismo a sua feição. A partir da crítica da cultura da sociedade burguesa capitalista, passou-se à interpretação cultural revolucionária da passagem para o comunismo. Em suas precedentes alusões ao proletariado e ao socialismo, em último lugar ainda em *Der Bolschewismus als moralisches Problem*, Lukács não tinha feito nenhuma crítica nem contra a ausência de uma “força religiosa preenchendo a alma toda”, nem contra o caráter puramente ideológico do objetivo histórico-filosófico e ético de uma ordem socialista mundial. Agora, ele situava uma revolução cultural, moral, no cerne da luta de classes travada pelo proletariado. Pelo despertar do proletariado em direção a uma consciência de si mesmo, a uma consciência de classe, chegar-se-ia, em sua concepção, ao ponto em que o conjunto dos processos sociais tornar-se-ia consciência, a vida banal seria investida pela vida essencial, em que os homens se tornariam atores no seio da verdadeira realidade. Como dizia em junho de 1919, em discurso no Congresso das Juventudes Operárias, a luta pela educação e a cultura era antes da ditadura dos soviets apenas um fim entre outros. Agora, o objetivo final era “eliminar a autonomia má e maléfica da vida econômica, colocar a vida econômica e a produção a serviço da humanidade, das idéias humanitárias, da cultura. Se, então, vocês se retirarem da luta econômica para se dedicar à cultura, vocês vão-se dedicar à parte da transformação da sociedade que será a idéia mestra de uma sociedade futura” (Lukács, *Werke* II, 81). Como

comissário do povo suplente para a Cultura e a Educação, Lukács tentou tornar os artistas independentes do sucesso ou do fracasso de venda de suas obras, suprimir o caráter de mercadoria das obras de arte. A orientação das artes era entregue às mãos dos artistas; formou-se, assim, um diretório musical composto de Béla Bartok, Zoltán Kodály e Ernst von Dohnány. Se se libertasse de uma vez por todas a arte de seu caráter mercantil, se a economia fosse posta a serviço da cultura, se a defesa militar da República dos soviets sãsse vitoriosa, então, uma verdadeira vida seria, enfim, possível outra vez — eram essas, aparentemente, as esperanças do revolucionário de 34 anos.

Depois da derrocada da República dos soviets sob os golpes do exército romeno apoiado pela *Entente*, Lukács foi para Viena. Durante a emigração em Viena, foi, inicialmente, um membro influente do partido comunista húngaro e redator-chefe da revista *Kommunismus*, órgão teórico oficial da Terceira Internacional na Europa do Sudeste. A publicação dessa revista foi suspensa em outubro de 1921 por ordem do comitê executivo do Komintern devido à lealdade insuficiente. Em 1923, Lukács publicou, em forma de coletânea, sob o título *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik*, alguns de seus artigos publicados nessa revista, que ele completou principalmente com o ensaio “Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats” (A reificação e a consciência do proletariado).

Para Lukács, esse livro representava essencialmente a suma provisória de sua tentativa de conceber o comunismo e, portanto, o marxismo, como o empreendimento que visava substituir uma ordem social que havia perdido sua alma por outra, que a possuía. O título do livro indicava a orientação comunista que unia os diferentes ensaios. “História” indicava o processo pelo qual se dissolvia tudo o que, no edifício social, parecia fixo, natural, reificado. “A História consiste justamente no movimento que reduz toda fixação a uma aparência: a história é justamente a história da transformação ininterrupta das formas de objetividade que modelam a existência do homem” (Lukács, *Werke* II, 372). A “consciência de classe” indicava a descoberta por parte do sujeito da totalidade social, que deveria ser capaz de realizar com êxito “a reconquista de relações não reificadas entre homem e homem, entre homem e natureza” (414). “Só a classe (e não a ‘categoria’, que não é nada mais do que um ser de contemplação, estilizado e mitologizado) pode referir-se, na prática, na transformação, à totalidade da realidade. E, mesmo a classe, só pode fazê-lo quando é capaz de perceber, no seio da objetividade reificada do mundo dado, preestabelecido, um processo que é, ao mesmo tempo, seu próprio destino” (380). Aos olhos de Lukács, havia apenas uma classe que poderia realizar essa figura conceitual de estilo hegeliano: o proletariado. “A negatividade puramente abstrata da existência do operário não é, portanto, apenas o fenômeno objetivamente mais típico da reificação, o modelo estrutural da socialização capitalista, mas, ainda — por isso mesmo — subjetivamente, o ponto em que essa estrutura é levada à consciência e pode então, assim, ser interrompida na prática” (357). Para Lukács, o fator decisivo não era um processo revolucionário guiado pelo conhecimento e motivado pela indignação, mas um conhecimento que era prático enquanto conhecimento, em um ato da consciência, que, enquanto tal, era ação. A associação da teoria webberiana da racionalização e da teoria marxista do fetichismo da mercadoria com



uma filosofia idealista da história da luta das classes tornava o grande ensaio “Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats” o mais impressionante da coletânea.

Um certo número de comunistas — entre os quais estavam naturalmente Karl Korsch e também Wittfogel antes da condenação oficial de Lukács no Quinto Congresso do Komintern — saudou *Geschichte und Klassenbewusstsein* como a manifestação de um marxismo revolucionário e ativista. Nos anos seguintes, esse livro foi, para muitos dos jovens intelectuais, um motivo para persistir ainda em sua adesão a um partidos comunista bolchevizado ou, mesmo, para alguns, para aderir a esse partido ou, pelo menos, simpatizar com o comunismo. Segundo as recordações de Willy Strzelewicz, um dos doutorandos comunistas do Instituto de Pesquisas Sociais de antes de 1933, os dois filósofos mais importantes para ele eram Lukács e Heidegger. Com efeito, ambos colocavam a alienação no centro da discussão filosófica; e os dois levavam a filosofia a sério, como algo que caminhava a seu termo em sua antiga forma para, numa nova forma, desempenhar um papel decisivo na conquista de uma vida autêntica, verdadeira.

Para Kracauer, a nova figura não era suficientemente nova, o idealismo não estava bastante transformado. “Hoje, o único caminho aberto é o do verdadeiro materialismo”, como dizia ele em suas divergências epistolares com Bloch sobre *Geschichte und Klassenbewusstsein* (carta de Kracauer a Bloch em 29 de junho de 1926, em Bloch, *Briefe* II, 283). Mesmo sua posição, em certa medida feita de expectativa, levava-o a um empirismo que recuava diante das construções teóricas e fazia quase pensar numa colagem. No entanto, Adorno descobriu, graças a Lukács, um pensamento da filosofia da história que inspirou, no final dos anos 20, seus conceitos sobre a filosofia da música e sobre o progresso musical, sem que ele percebesse bem que sua fonte era a que ele tinha aprendido a desdenhar devido ao julgamento implacável de seu mentor Kracauer. Mas o autor de *Geschichte und Klassenbewusstsein*, a quem ele visitou em 1925, não estava mais absolutamente disposto a apoiar sua tentativa hegeliana de atualizar o conteúdo filosófico da teoria marxista.

Adorno, visivelmente mais talentoso como comentarista de música do que como compositor, não se sentindo bastante reconhecido por seu valor no círculo de Schönberg, descontente com uma Viena que ele acusava de ser economicamente atrasada e culturalmente insossa, e cheio de saudade de sua Frankfurt natal e de seu amigo Kracauer, voltou para sua cidade no verão de 1925 e, desde então, só passou temporadas esporádicas em Viena. Ele não abandonou ainda completamente seu projeto de tornar-se músico, mas cultivou cada vez mais a esperança de fazer uma carreira universitária em filosofia, provavelmente centrada na estética. Sua estada em Viena, contudo, tinha confirmado, definitivamente, o papel-chave da nova música de Viena para o pensamento estético e filosófico de Adorno. Passou a ser defensor da escola Schönberg como colaborador de importantes revistas musicais, como *Zeitschrift für Musik*, *Die Musik*, *Pult und Takstock*

e *Musikblätter des Anbruch*. Essa foi, para ele, uma de suas experiências essenciais para constatar que um homem como Schönberg, que só se interessava pela arte e que politicamente estava do lado da monarquia e da nobreza, tinha produzido uma revolução na música.

Durante o verão de 1927, Adorno terminou um importante trabalho, *Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre*, graças ao qual esperava tornar-se assistente de Cornelius. Voltou-se novamente sem reservas para o terreno da filosofia transcendental de Cornelius. O motivo essencial envolvia considerações estratégicas. Tinha todas as razões para alimentá-las. Walter Benjamin, que conhecera em 1923 por intermédio de Kracauer e que encontrara muitas vezes durante a estada em Frankfurt, tinha fracassado em 1925, quando quisera tornar-se assistente em Frankfurt com a tese *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Origem do drama barroco alemão). Pedira a Cornelius que a examinasse na qualidade de especialista em estética e dele recebera por carta a solicitação de que o ajudasse na explicação do conteúdo estético de sua tese. Finalmente, mesmo Cornelius, apesar da sua boa vontade, e seu assistente Horkheimer declararam-na incompreensível. No entanto, o retorno de Adorno à filosofia transcendental de Cornelius não correspondia apenas a considerações estratégicas, mas também ao fato de que ele não se sentia ainda capaz de “apresentar um trabalho verdadeiramente pessoal como tese”, como escreveu em fevereiro de 1928 a Kracauer, que lhe propusera tornar-se assistente de Max Scheler com uma tese em filosofia da música.

Mesmo que ela tivesse sido redigida sem grande prazer e conduzisse ao leito de Procusto da teoria do conhecimento de Cornelius, a tese de Adorno deixava, no entanto, ver claramente aquilo que lhe interessava: o entusiasmo pelo “primado da consciência” (Adorno, *Schriften* I, 91), por um conceito globalizador da racionalidade. Ele interpretava o conceito do inconsciente ora como um marco da consciência (222), ora como a denominação dos estados inconscientes que se poderiam trazer ao consciente. Considerava a psicanálise freudiana a ciência empírica do inconsciente que vinha preencher o quadro estabelecido pela filosofia transcendental. “Colocamos tão alto a importância da psicanálise porque ela serve ao conhecimento do inconsciente sem carregar o inconsciente de um *pathos* metafísico que não lhe convém e porque seu conhecimento é orientado para a resolução dos próprios estados inconscientes, e representa, então, uma excelente defesa contra toda metafísica das pulsões e toda deificação da vida simplesmente apática, orgânica” (320).

Era, mais uma vez e principalmente, a influência de Kracauer que se revelava nesse entusiasmo por um conceito ampliado de racionalidade. Desde meados dos anos 20, o mentor de Adorno via o erro essencial do capitalismo no fato de que ele racionalizava precariamente, prendia-se demasiadamente a um pensamento dirigido para a exploração da natureza e excluía do conceito de racionalidade “a verdadeira substância da vida” — a formulação mais impressionante

dessa idéia encontra-se no artigo *Das Ornament der Masse* publicado em 1927, na *Frankfurter Zeitung*.

Na conclusão, Adorno dava mesmo a sua tese uma coloração surpreendentemente marxista. Constatava que as doutrinas do inconsciente, cuja crítica acabara de fazer, serviam de ideologias, que ora sublimavam a ordem econômica dominante, ora se afastavam dela, e que essas relações sociais, caracterizadas pela “concorrência econômica” e pelas “tendências imperialistas”, constituíam o limite de toda filosofia do progresso. Em suma, sem a chamar pelo nome, ele aderiu à doutrina marxista, que pretende que a consciência seja dependente do ser social.

A tese não foi aceita por Cornelius. Depois de ler os primeiros dois terços, considerou que ela não representava mais do que “uma simples retomada, evidentemente adornada de muitas palavras, daquilo que ele sabe pelos meus cursos e meus livros” (carta de Cornelius à congregação da faculdade de filosofia, em 8 janeiro de 1928/ Arquivos Theodor Adorno da Faculdade de Filosofia). Adorno retirou sua “candidatura” — irritado sobretudo contra Horkheimer, que, suspeitava, não haveria defendido suficientemente sua tese por não a considerar bastante marxista para seu gosto. No *curriculum vitae* que Adorno mandou, junto com novo requerimento para o cargo de assistente, alguns anos mais tarde, mencionou essa tentativa nestes termos: “Em 1927, um importante trabalho inédito sobre a teoria do conhecimento apareceu.”

Enquanto isso, financiado por um pai generoso e tolerante, retomou seus estudos pessoais, esperando fazer carreira de crítico musical. A partir de 1927, passou muitas temporadas em Berlim. Era ali que vivia sua amiga Gretel Karpus, que também se dava com Benjamin. Encontrava-se também com Benjamin, Bloch, Brecht, Kurt Weil, Lotte Lenya e outros. Tentou, sem sucesso, obter uma colocação de crítico musical na *Berliner Zeitung*, de Ullstein. Walter Benjamin passou a ser mais importante para ele do que Kracauer; viam-se durante as estadas de Benjamin em Frankfurt e de Adorno em Berlim.

“Wickersdorf é o asilo consciente de uma cultura real, existente”: era o que Walter Benjamin escrevia aos 17 anos a Ludwig Strauss, da mesma idade, sionista e tradutor da literatura judaica do Leste. O estabelecimento de ensino livre de Wickersdorf foi fundado em 1906, por Gustav Wyneken, um dos líderes mais importantes do *Jugendbewegung* — que, aliás, só era seguido por uma fração cada vez mais fraca desse movimento. Suas idéias podiam resumir-se num *slogan*: a idéia de juventude, a idéia de cultura da juventude e a idéia de um chefe da juventude. Benjamin, nascido em 1895 em Berlim, tinha-o conhecido durante sua estada de dois anos (1905-1907) no estabelecimento de ensino no campo Haubinda, na Turíngia, onde Wyneken ensinou durante algum tempo. Benjamin fora para Haubinda porque o ginásio fazia prever dificuldades para o adolescente mimado que só tinha recebido até então um ensino particular num pequeno círculo de crianças da alta sociedade. O ensino privado, um grau acima da escola que preparava o exame para o ginásio, pareceu uma solução lógica para seu pai que, nascido numa família de negociantes ju-

deus vindos, após a guerra franco-alemã, para a capital, em pleno desenvolvimento do Reich wilhelminiano, ascendera a uma vida de grande burguês como agente de leilões e co-proprietário de uma galeria de arte. Benjamin, em seu período “wynekeniano”, colaborador desde 1910 da revista de estudantes *Der Anfang*, que difundia as idéias de Wyneken, escrevia: “Na juventude que deve aprender pouco a pouco a trabalhar, a se levar a sério, a educar-se a si mesma, na confiança nessa juventude, a humanidade confia em seu futuro, no irracional que ela não pode senão respeitar, na juventude que não é apenas vantajosamente portadora do espírito do futuro — não! —, que é bem mais portadora do espírito simplesmente, que sente em si a alegria e a coragem de novos representantes da cultura” (Benjamin, “Die Schulreform, eine Kulturbewegung” [A reforma da escola, um movimento cultural], 1912, em *Gesammelte Schriften* II, 891).

A partir de 1912, Benjamin estudou filosofia, literatura alemã e psicologia, ora em Freiburg-am-Breisgau, ora em Berlim. Como colaborava na *Der Anfang* na “sala da juventude” de Berlim — uma instituição para os jovens se informar e discutir sobre a escola, os pais, a arte e o erotismo — e na “associação livre de estudantes” — que representava os estudantes de um modo geral —, ele freqüentava os meios em que os judeus eram claramente super-representados. Isso era o resultado do fato de eles serem excluídos das outras organizações ou só serem nelas admitidos a contragosto, mas também em parte do fato de que as outras organizações não os satisfaziam. Benjamin estava consciente do fato de que “ali onde (ele) exibia as (suas) idéias eram quase sempre judeus que eram (seus) interlocutores intelectuais e práticos”. Concluía disso que o judaísmo, “que não é um fim em si sob nenhum ponto de vista”, era “portador e defensor por excelência do intelecto” (carta de Benjamin a Strauss, de 21 de novembro de 1912, citado em *Gesammelte Schriften* II, 839).

No mesmo ano, em um diálogo que permaneceu inédito, *Dialog über die Religiosität der Gegenwart* (Diálogo sobre a religiosidade do tempo presente), ele dizia a respeito dos “letrados” em quem via outros portadores do intelecto (nesse texto, a nostalgia de uma renovação da força unificadora da cultura, do intelecto, da religião, aparecia no centro de suas reflexões, de um modo indiscutivelmente paralelo ao de outros críticos da época contemporânea, como o jovem Lukács): “Eles querem ser pessoas respeitáveis, querem mostrar seu entusiasmo pela arte, seu ‘amor pelo longínquo’ para falar como Nietzsche, mas a sociedade os repele — eles próprios devem, num processo de autodestruição patológica, expulsar o excessivamente humano sem o qual o vivente não pode passar. Assim são aqueles que querem fazer passar os valores para a vida, para as convenções: e nossa insinceridade os condena a serem *outsiders* e exaltados, reduzidos, portanto, à esterilidade. Não daremos jamais uma alma às convenções se nós não cercarmos, com nossa alma pessoal, essas formas da vida social. E os intelectuais e a nova religião ajudam-nos a conseguir isso. A religião dá um novo fundamento e uma nova nobreza à vida cotidiana, à convenção. Ela se torna um culto. Não temos nós sede de uma convenção espiritual, cultural?” (Benjamin, *Gesammelte Schriften* II, 28 sg.).

Em 1915, o entusiasmo de Wyneken pela guerra foi, para Benjamin, uma oportunidade para distanciar-se dele. A razão decisiva era a mesma que já o levara a afastar-se da *Der Anfang*, em 1914: ele acreditava que a orientação para o puro espírito estava compro-

metida pela politização. A guerra e o desaparecimento provisório da *Jugendbewegung* puseram um termo em seu engajamento pela juventude. Mas sua dedicação ao intelecto e seu desprezo pelo mundo dos filisteus nem por isso deixaram de crescer. Seu amigo Gershom Scholem, que conviveu de perto com Benjamin e sua mulher a partir de 1918-1919, em Berna, onde se haviam refugiado para evitar a guerra, e onde Benjamin pretendia tornar-se assistente, descreve a atitude que foi nele o resultado da combinação desses dois elementos: “Arrastava consigo, como que numa atmosfera de pureza e incondicionalidade, uma dedicação ao intelecto, como um doutor da lei transportado para outro mundo, que estivesse em busca da sua “Escritura”. Entrei em crise quando descobri, ao conviver de perto com ele, que aquilo tinha limites... A atitude de Benjamin em face do mundo burguês era de uma irresponsabilidade que me irritava, e não era isenta de niilismo. Só reconhecia a existência de categorias morais no universo de vida que ele construíra para si e no mundo do intelecto... Benjamin explicava que homens como nós só tinham deveres para com seus pares e não para com as regras de uma sociedade que rejeitamos” (Scholem, *Walter Benjamin*, 70 sg.).

Segundo Scholem, Benjamin via seu futuro sob a perspectiva de um assistente de filosofia. Aliás, já em seu texto publicado em 1915, “Das Leben der Studenten” (A vida dos estudantes), ele enfatizara que a verdadeira filosofia não tinha que se ocupar com “as problemáticas estreitas da filosofia científica acadêmica, e sim com questões metafísicas de Platão e de Spinoza, dos românticos e de Nietzsche” (Benjamin, *Gesammelte Schriften* II, 82). Essas idéias foram explicadas num manuscrito redigido em 1917, *Über das Programm der kommenden Philosophie* (Sobre o programa da filosofia a construir). O que Benjamin tinha em mente, ele que outrora havia definido a nova juventude como “ponderada e romântica”, era: reunir a seriedade de um Kant, que não expulsara da filosofia o ideal de profundidade e escreveu prolegômenos à metafísica, e o romantismo, que insiste na reconciliação do condicionado e do incondicionado e que, por causa do sublime, não se queria entregar apenas ao sentimento. Benjamin pensava que Kant tinha legitimado uma experiência de valor limitado. Tratava-se, pois, no fundo, “de tentar fundar, epistemologicamente, um conceito mais elevado da experiência seguindo a tipologia do pensamento kantiano”, um conceito que “tornasse logicamente possível não só a experiência maquinal, mas também a experiência religiosa” (Benjamin, *op. cit.* 160 e 164). Segundo uma formulação extrema de Benjamin nessa época, narrada por Scholem, “uma filosofia que não integra e não pode explicar a possibilidade de ler o futuro numa borra de café não pode ser uma verdadeira filosofia” (Scholem, *op. cit.* 77). Isso revelava uma familiaridade audaciosa com o oculto e o obscuro, análoga àquela que Bloch demonstrou; Benjamin conheceu Bloch em 1918, em Berna.

A tese de doutorado de Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (O conceito de crítica estética no romantismo alemão), defendida em Berna, em 1919, era uma pedra angular na realização de seu programa. Nesse trabalho, apresentava o objeto de seu estudo de tal modo que ele se tornava o modelo de uma experiência nobre, que era o fruto de uma reflexão séria. Assim, nas primeiras páginas: “Desde que a história da filosofia, na pessoa de Kant — não certamente pela primeira vez, mas de uma

maneira explícita e insistente —, havia afirmado ao mesmo tempo a possibilidade de imaginar uma contemplação intelectual e sua impossibilidade no domínio da experiência, chegara a hora de uma busca multiforme e quase febril para reconquistar esse conceito em prol da filosofia, para que ele lhe servisse de garantia para suas mais altas pretensões. Trata-se principalmente de Fichte, Schlegel, Novalis e Schelling” (Benjamin, *Der Begriff der Kunstskritik...*, 15). Os primeiros românticos viam o *medium* absoluto da reflexão nas obras de arte — e não, como Fichte, no Eu. O “desenvolvimento da reflexão... numa obra”, essa elevação da consciência, “constituía o dever da crítica de arte para os românticos. Ela não deveria fazer nem mais, nem menos do que “descobrir as potencialidades secretas da própria obra, ir até o fundo de suas intenções ocultas... absolutizá-la. Este é um ponto estabelecido: para os românticos, a crítica é bem menos a apreciação de uma obra de arte do que o método de sua realização” (63). Benjamin conclui assim sua tese: “A absolutização da obra criada, a atitude crítica... podem ser concretizadas por uma imagem: o resultado do deslumbramento perante uma obra. Esse deslumbramento — a luz racional — faz desaparecer a pluralidade das obras. Essa é a idéia” (113).

Em muitos pontos, essa tese sustentava um tom que implicava o fato de a última variante dos objetivos de Benjamin, tal como ele a havia formulado em *Programm der kommenden Philosophie*, já estar realizada: “Criar, a partir do sistema kantiano, um conceito de conhecimento ao qual corresponda o conceito de uma experiência cujo conhecimento é a teoria. Tal filosofia poderia ou ser definida, ela mesma, como teologia em sua parte geral, ou colocada acima da teologia, na medida em que ela integra elementos brutos histórico-filosóficos” (*Gesammelte Schriften* II, 168). O tom de doutrina teológica era característico em Benjamin. Dava-lhe condições para trabalhar de maneira frutífera e estimulante com instrumentos conceituais, de cuja funcionalidade e solidez ele próprio duvidava. Adorno chamou-o, por essa razão, “fantasmagoria celeste” em uma de suas cartas a Kracauer, em 14 de dezembro de 1929.

Os dois trabalhos mais importantes publicados por Benjamin nos anos 20, *Goethes Wahlverwandschaften* (As afinidades eletivas de Goethe) e *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, eram textos filosóficos no espírito de seu livro sobre a crítica de arte. Esses trabalhos e a nomeação esperada para um cargo de assistente eram, ao mesmo tempo, encarados como argumentos para convencer seu pai a deixá-lo levar, definitivamente, uma existência de erudito, em vez de continuar a pressioná-lo para escolher uma profissão burguesa.

*Goethes Wahlverwandschaften* constituía a tentativa de Benjamin para “esclarecer uma obra tanto quanto possível, unicamente, por ela própria” (Benjamin, *Drei Lebensläufe*, *Gesammelte Schriften* VI, 218), portanto, de fazer aquilo que os românticos teriam chamado de “realização” ou “absolutização” e que estava estreitamente ligado ao que se denominava, na tradição hegeliana, crítica imanente. Para fazê-lo, Benjamin comparava as quatro pessoas do romance com os dois namorados da novela contada no interior do romance, *Die wunderlichen Nachbarskinder*. Segundo sua apresentação, os quatro atores do romance vivem em um mundo regido pelos poderes míticos do direito e da natureza. A indiferença diante de um casamento prestes a desmanchar-se, a luz mortíça que inunda toda a paisagem, a parcimônia da onomástica, a abundância de traços premonitórios e pa-

ralelos, a volta do mesmo, a importância das coisas, tudo isso, segundo Benjamin, era o sinal de uma natureza carregada de um caráter mítico e que os homens nunca saíram verdadeiramente, “um tipo de existência análogo a um destino, que engloba naturezas vivas num conjunto único de crime e castigo” (Benjamin, *Gesammelte Schriften* I, 138). Em compensação, na novela das maravilhosas crianças vizinhas, reina “a clara luz” (169), a “luz séria” dos perfeitos apaixonados que se amam com verdadeira selvageria (186). Segundo uma interpretação alegorizante ousada de Benjamin, que pressupõe como indiscutivelmente adquiridas suas próprias concepções teológico-filosóficas que giram em torno das palavras-chave mito, natureza, língua, salvação e Deus, a novela, com a nudez completa da bem-amada salva do afogamento pelo adolescente, vai muito mais além do domínio da beleza, que, mesmo na obra de arte, não torna visível a idéia e sim seu segredo, até a idéia de Deus, diante do qual não há segredo. No amor dos adolescentes vizinhos, que faz com que se rompam as convenções e coloca sua vida em jogo, a novela deixa entrever uma reconciliação “que é totalmente de um outro mundo e mal pode constituir o objeto de uma obra de arte” (184). Para Goethe, a “beleza suave, velada”, de Otilia (186) era o alvo. Mas naquela figura que o gênio da língua não vinha iluminar, e cujo suicídio, segundo Benjamin, não poderia ser o resultado de uma decisão moral, mas apenas de uma pulsão, só se refletia “a sombria natureza escondida nela própria, mítica, que habita a arte de Goethe num olhar fixo e mudo” (147). Graças à “absolutização” da obra por Benjamin, era a filosofia que tomava a direção da leitura em lugar do mito. Ao trazer a “totalidade falsa e enganadora” da obra ao estatuto de colagem, ele a salvava, dela fazendo “um fragmento do verdadeiro mundo” por seu caráter único e incomparável (181).

Em *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Benjamin aplicava o método da crítica salvadora da tragédia alemã, em geral depreciada como caricatura da tragédia antiga, e a alegoria que a caracterizava, em geral criticada como meio artístico inferior ao símbolo. Em sua “introdução epistemológica”, ele tentava associar a teoria kantiana do conhecimento e sua própria teologia da língua para fazer disso uma característica geral da reflexão filosófica. Esse seria um recomeço eterno detalhado, que se envolve no singular e no bizarro para decompô-lo na análise conceitual. “A coleta dos fenômenos é a tarefa dos conceitos, e a decomposição que neles ocorre, graças ao entendimento diferenciador, é tanto mais importante que, num só e mesmo processo, duas coisas se realizam: a salvação dos fenômenos e a apresentação das idéias” (Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 16 sg.). Não se tratava, pois, de se certificar do mundo por conceitos gerais, como acolher, sob um conceito, um conjunto dado de poemas baseando-se em uns ou outros pontos comuns, mas de captar o elemento exemplar, por mais isolado ou fragmentário que fosse, em sua essencialidade, isto é, como representação de uma idéia. Os conceitos deveriam ser despojados de sua função normal de conceitos universais e servir à organização em constelações de elementos fenomenais, “nas quais não é o idêntico que se recobre, mas o extremo que chega a uma síntese” (15 e 24) e onde “o singular... torna-se o que não era — totalidade” (31).

A renúncia a uma formação dos conceitos por indução e a relações conceituais por dedução recebia, em Benjamin, uma formulação penetrante quando ele afirmava que havia uma pluralidade de idéias disparatadas. Ele resolvia o problema da origem dessas

idéias por uma variante lingüística mística da teoria platônica da reminiscência. Na contemplação filosófica, “a idéia” deveria “soltar-se do mais profundo da realidade como a palavra que reivindica novamente seu direito a nomear” (19). O filósofo lia, isto é, interpretava o texto da realidade. E, para ele, a realidade estava escrita na língua oficial de Adão. Como o próprio Benjamin reconhecia num trecho discreto de seu texto “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” (Sobre a língua em geral e sobre a língua humana), ele “pressupunha” essa língua “como uma realidade última, que só se poderia perceber em seu desenvolvimento, inexplicável e místico” (*Gesammelte Schriften* II, 147).

No ponto em que, sob o olhar da reflexão filosófica, a idéia se soltava do mais profundo da realidade se encontrava a origem de uma idéia. “A origem (*Ursprung*), embora seja completamente uma categoria histórica, não tem, no entanto, nada de comum com a proveniência (*Entstehung*). A origem não designa o devir do originado (*Entspringen*), mas antes aquilo que escapa (*Entspringendes*) ao devir e ao desaparecimento” (29). A análise da tragédia no corpo da obra mostrava que era a origem da situação histórico-filosófica que, para além dos românticos, para quem a “alegoria” constituía “o começo de uma tomada de consciência de si” (205), conduzia à tragédia da época barroca, reação à experiência de uma vida que se alheara de Deus, de uma decadência. Benjamin descrevia a imanência sem saída daquela situação, a vida tornada vazia (149), o “mundo esvaziado de tudo” (150) onde, como nas vizinhanças da *Melancholia*, de Dürer, “os utensílios da vida ativa jazem inutilizados sobre o chão, como objeto do devaneio” (152), de um modo que lembrava a descrição feita por Lukács da situação histórico-filosófica do romance, as categorias “da segunda natureza”, da “alienação” e da “reificação”. A tragédia mostrava a história sob a forma de uma “história-natureza” da decadência do criado. O núcleo da concepção alegórica era a percepção da história como “história da Paixão do mundo”, “cuja importância só residia nos estágios de sua decadência” (183). “Enquanto no símbolo a decadência é sublimada, o semblante transfigurado da natureza revela-se à luz da redenção, na alegoria é a *facies hippocratica* da história que se oferece ao olhar do espectador, como um mundo primitivo petrificado” (182 sg.). “A ausência de liberdade, o inacabamento e a fragmentação, eis o que, por essência, o classicismo não poderia perceber na natureza sensual e bela. Mas é precisamente isso que a alegoria da idade barroca, dissimulada sob a pompa enlouquecida, contém com um vigor inaudito até então” (195).

O barroco — e é por isso que a idéia da tragédia correspondia justamente à aplicação do olhar filosófico à tragédia barroca alemã do século XVII — corrigia, mais nitidamente do que o romantismo e mais nitidamente do que o expressionismo, o caráter conciliador não só do classicismo, mas ainda da própria arte. “Enquanto os românticos, em nome do infinito, da forma e da idéia, aumentavam, com sua crítica, a força da obra realizada, a profundidade do olhar alegórico metamorfoseia, a um só tempo, as coisas e as obras com sua escritura rude” (195). Os produtos da ironia romântica, como os dramas irônicos de Tieck e os romances em fragmentos de Jean-Paul, que se lançavam num empreendimento paradoxal, “construir por rupturas mesmo na obra: mostrar na própria obra a relação que ela mantém com a idéia” (Benjamin, *Der Begriff der Kunstskritik*, 81), eram ainda ultrapassados pelas tragédias barrocas cuja construção alegórica colocava no lugar,



desde o início, “aqueles edifícios feitos de ruínas tão refletidas” em que o saber sobre os conteúdos de verdade filosóficos não tinham mais a fazer, senão se abrigar (*Ursprung des deutschen Trauerpiels*, 202 sg.). A reflexão filosófica que deveria “restaurar... o autêntico contra as falsificações expressionistas (carta de Benjamin a Scholem em 22 de dezembro de 1924, *Briefe*, 366) — era essa a esperança que Benjamin punha em sua tese — melhorava a consciência efetiva da problemática da arte, salvando no final a alegoria, e contribuía assim para realizar a potencialidade de conhecer o mundo verdadeiro.

Em seu trajeto, passando pela idéia de que a juventude, os judeus e os intelectuais eram os portadores do espiritual, por conta da degradação das obras simbólicas e da exaltação das obras alegóricas, Benjamin chegava ao começo de uma variante da concepção materialista da história próxima daquela sobre a qual seus interlocutores, Kracauer e Bloch, estavam entrando em acordo aproximadamente na mesma época. Os problemas teóricos de que teve de tratar durante a redação de seu livro sobre a tragédia — a relação das obras de arte na história, a especificidade da reflexão filosófica sobre a história em contraste com aquela sobre as obras de arte e a natureza (carta de Benjamin a Rang em 9 de dezembro de 1923, *Briefe*, 322) — tinham-no levado a considerar *Geschichte und Klassenbewusstsein*, de Lukács, um livro do qual dizia ser “muito importante, principalmente para mim” (carta de Benjamin a Scholem, em 13 de junho de 1924, *Briefe*, 350). Seu interesse pela teoria marxista cresceu com sua ligação com a comunista Asja Lacis, diretora de teatro, atriz e pedagoga, que conheceu em Capri, em 1924, quando trabalhava em seu livro sobre a tragédia. Esse amor foi também a causa essencial de sua viagem a Moscou, no inverno de 1926-1927. Dedicou-lhe, também, sua coletânea de aforismos publicada em 1928, *Einbahnstrasse* (Mão única), em que suas experiências sociais estavam reunidas de uma maneira caleidoscópica: ele fracassara em seu plano de tornar-se assistente, tinha ainda um apartamento no palacete dos pais, mas não recebera deles os meios de levar a vida de intelectual que desejava, e tornara-se um crítico literário, um escritor e um redator de *sketches* radiofônicos, independente e simpatizante do comunismo.

A esperança de Benjamin, desde então, era tornar-se o crítico literário mais importante da Alemanha. Foram principalmente os escritores surrealistas — ele viveu em Paris constantemente a partir de 1926 — que o apoiaram quanto à idéia do que deveria ser a literatura moderna numa época de decadência como a sua. Mas sua ambição em matéria filosófica persistia. A partir do plano de um ensaio sobre as galerias de Paris no século XIX, nasceu o projeto do *Passagen-Werk*, que o ocupou pelo resto de sua vida: forçado continuamente a interrompê-lo devido a trabalhos mais lucrativos, voltava a ele eternamente, sem, contudo, jamais ultrapassar o estágio dos fragmentos. Queria, nesse livro, “reunir o legado do surrealismo com toda a força e competência de um Fortinbras filosófico” (carta de Benjamin a Scholem, em 30 de outubro de 1928, *Briefe*, 483) e ver “até que ponto se pode ser ‘concreto’ ao falar de filosofia da história” (carta de Benjamin a Scholem, em 23 de abril de 1928, *Briefe*, 470), até que ponto se poderia obter “uma extrema concretude” para uma época” (carta de Benjamin a Scholem, em 15 de março de 1929, *Briefe*, 491).

O *Passagen-Werk* oferecia uma problemática comum com o materialismo histórico: o interesse pelo conhecimento do capitalismo. Mas os conceitos que Benjamin empregava

para definir o capitalismo (natureza, sonho, mito) provinham de seu pensamento de inspiração metafísico-teológica (cf. Tiedemann, *Einleitung zum Passagen-Werk*, 21). O *Passagen-Werk* foi igualmente o ponto de partida das conversas que Benjamin manteve com Adorno, em 1928 e 1929, em Frankfurt e Königstein, das quais participaram também, ocasionalmente, Horkheimer, Gretel Karplus e Asja Lacis. Para Benjamin, essas discussões marcaram o fim da época “de um pensamento arcaico sem elaboração e mergulhado na natureza”. “Acabara-se a ingenuidade rapsódica. Essa forma romântica tinha sido ultrapassada num *raccourci* (resumo) da evolução, mas eu não tinha ainda e durante muitos anos idéia de outra” (carta de Benjamin a Adorno em 31 de maio de 1935, *Briefe*, 663). O argumento que ele conservou, contra a opinião de Scholem no começo de 1930, de que, para tornar confiável seu trabalho, lhe seria necessário ainda estudar certos aspectos da filosofia hegeliana, assim como certas partes de *Das Kapital*, de Marx (carta de Benjamin a Scholem em 20 de janeiro de 1930, *Briefe*, 506), podia remontar tanto a Horkheimer ou Adorno quanto a Brecht, amigo de Korch desde 1928 e que Benjamin conhecera na primavera de 1929. Graças às “inesquecíveis conversas de Königstein (carta de Adorno a Benjamin de 10 de novembro de 1938, *Briefe*, 783), Adorno familiarizou-se muito cedo com os temas e as categorias recentemente elaboradas por Benjamin, como pelúcia, interior, moda, reclame, prostituição, colecionador, *flâneur*, jogador, tédio, fantasmagoria. Essas conversas lhe revelaram as novas perspectivas do trabalho oferecidas pela abordagem original de Benjamin, uma filosofia da arte e da história que buscava o lado materialista em todo o campo do cotidiano de uma sociedade e que se engajava na interpretação dos detalhes.

Foi no final dos anos 20 que surgiram as primeiras aplicações de uma certa amplidão daquilo que Adorno tinha aprendido no contato com Kracauer, Lukács, Schönberg, Bloch e Benjamin. Entre os trabalhos mais notáveis, estavam os artigos publicados em 1929 e 1930 na revista musical vienense *Anbruch*, da qual Adorno era um dos redatores, *Zur Zwölftontechnik* (Sobre o dodecafonismo) e *Reaktion und Fortschritt* (Reação e progresso). A teoria histórico-filosófica hegelianizante de Lukács da consciência de classe, a crítica feita por Kracauer da semi-racionalização capitalista e a confrontação por Benjamin da natureza mítica e da luz racional da redenção reuniram-se sob a pena de Adorno para legitimar a revolução musical de Schönberg. Ele a apresentava como “a realização racional de uma necessidade histórica que a consciência mais adiantada assume: purificar sua substância da decomposição dos tecidos orgânicos necrosados” (Adorno, *Zur Zwölftontechnik*, reeditado em Adorno-Krenek, *Briefwechsel*, 168). A situação histórica do material musical manifestava-se com mais nitidez na música atonal, que, por sua vez, era o resultado de tendências históricas que se encaminhavam para uma elaboração completa das variações e motivos e para uma riqueza de nuances cromáticas. A situação histórica do material musical chegava à consciência no dodecafonismo — ou então, segundo a fórmula de Adorno, alguns anos mais tarde num ensaio sobre Schönberg “compositor dialético”, com Schönberg, a “dialética do artista e seu material... (adquiriu) sua consciência hegeliana de

si”. Com o dodecafonismo, Schönberg tinha operado a conceitualização da pré-formação do material de uma maneira análoga àquela da qual, anteriormente, outro estágio de desenvolvimento do material fora sistematizado pela tonalidade. Perante esta última, o dodecafonismo representava, segundo Adorno, um progresso no “processo de racionalização da música européia”, no processo de “demitologização da música” (Adorno, *Reaktion und Fortschritt*, em Adorno-Krenek, *op. cit.*, 180). “É possível que, nas condições sociais atuais, uma obra do nível das de Beethoven ou mesmo de Bach seja radicalmente excluída...: o material tornou-se, no entanto, mais límpido e livre, arrancado para sempre às cadeias míticas do número que dominam as séries harmônicas e a harmonia tonal. A imagem de uma humanidade liberta, uma vez que foi vista de tão perto quanto nos foi possível fazê-lo, pode muito bem ser reprimida na sociedade presente cujo fundamento mítico ela contradiz. Mas ela não pode ser esquecida nem destruída... O que é imutável na natureza pode ficar onde está. Compete a nós mudá-la. Mas convém desconfiar de uma natureza que persiste em seu ser turvo e pesado e foge da luz da consciência que traz claridade e calor. Não haverá mais lugar para ela na arte do humanismo real” (*ibid.*).

O emprego do conceito de um domínio completo sobre a natureza — que oscilava entre a definição marxista ortodoxa de uma libertação das forças produtivas e a idéia de um domínio controlado sobre a natureza, trazido por Adorno no último aforismo de *Einbahnstrasse* —, a respeito da nova música, permitia a Adorno o ensejo para atribuir à práxis do compositor a função de precursor ou de acusador, de agente ou representante da práxis social, segundo fosse o caso e desenvolver uma teoria musical abertamente marxista, que passava por cima da pesquisa sobre as mediações sociológicas concretas entre música e sociedade.

No verão de 1929, Paul Tillich passou a ser o sucessor de Max Scheler, falecido, na cadeira de filosofia de Cornelius. Tillich, um ano mais moço do que Bloch e Lukács, fazia parte daqueles teólogos protestantes — como os “teólogos dialéticos” que eram Karl Barth, Rudolf Bultmann e Friedrich Gogarten — que contribuíram para uma reinterpretação da fé cristã nos anos 20. O que o distinguia era o interesse pelo idealismo alemão e o marxismo, pela filosofia social, a psicologia e a política, que ultrapassava o quadro da teologia. Em 1919, ele havia aderido ao círculo socialista religioso Berliner Kreis, reunido em torno de Carl Mennicke, cujo órgão foi, primeiro, a revista *Blätter für religiösen Sozialismus*, de 1920 a 1927, depois, sua nova versão de 1930 a 1933, *Neue Blätter für religiösen Sozialismus*. O socialismo era, para Tillich, uma força poderosa contra a sociedade burguesa em que o espírito estava escravizado à dominação racional das coisas e se perdera a relação com a eternidade. A seu ver, era preciso proteger o movimento socialista contra o perigo do aburguesamento, isto é, não se limitar a melhorar a situação material do proletariado, e reforçar o componente transcendente. Nesse sentido ele elogiava movimentos anarquistas e sindicalistas, de figuras como Gustav Landauer e Georg Lukács, e da influência da *Jugendbewegung*, da qual ele próprio fora membro.

Para Adorno, a vinda de Tillich foi uma oportunidade para pôr em prática o materialismo de inspiração teológica de seus amigos, doravante não mais apenas na teoria da música, mas também na filosofia, e de lhe servir como acesso à Universidade. No começo de 1931, tornou-se doutor com Tillich, depois de ter sido até então seu assistente *de facto*, graças à tese *Die Konstruktion des Ästhetischen bei Kierkegaard*, publicada, em 1933, sob o título *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* e depois de importantes revisões, dedicada “a meu amigo Siegfried Kracauer”. O que Benjamin não tinha conquistado, em meados dos anos 20, com seu livro sobre a tragédia, perante o germanista Franz Schultz e os filósofos Cornelius e Horkheimer, Adorno o conseguiu então brilhantemente perante o teólogo e filósofo Tillich e o filósofo social Horkheimer, graças a uma tese que devia, pelo menos, tanto a Benjamin quanto a Kracauer, e a respeito da qual o próprio Adorno dizia estar de certo modo a meio caminho entre Lukács e Benjamin, e procurava melhorá-los um pelo outro. Enquanto trabalhava em seu texto, escrevia a Kracauer: “Horkheimer leu todo o quarto capítulo e está encantado; mas ele o acha de uma dificuldade inaudita, mais difícil do que o livro sobre o barroco.\* Não posso fazer nada a respeito, a dificuldade deve-se ao tema, eu descobri o caráter mítico-demoníaco do conceito de existência em Kierkegaard, se isso não se pode traduzir em marxismo *suábico*,\*\* eu nada posso mudar” (carta de Adorno a Kracauer de 25 de julho de 1930).

Em sua tese, Adorno adotava a mesma abordagem à obra de Kierkegaard que Benjamin a *Die Wahlverwandtschaften* (As afinidades eletivas), de Goethe: a atitude de uma crítica aniquiladora e salvadora. Procurava “realizar” a filosofia de Kierkegaard, que classificava como forma tardia do pensamento idealista, para levá-la ao estatuto de teoria materialista-teológica. Nas imagens do interior das casas burguesas, que Kierkegaard usava inocentemente, reconhecia a interioridade sem objeto que, para ele, Adorno, era a característica decisiva da filosofia de Kierkegaard. Interpretava essa interioridade sem objeto como a figura histórica sob a qual a tirania do espírito aparecia em Kierkegaard, que conduzia toda transcendência à imagem e não podia, portanto, livrar-se da natureza mítica. Por ter diante dos olhos o método empregado por Benjamin em seus livros *Die Wahlverwandtschaften* e a tragédia, queria encontrar, no próprio Kierkegaard, a porta de saída que permitiria escapar da maldição da natureza mítica. Ele via na estética, em Kierkegaard, o mais baixo grau da existência humana, o da degradação nos prazeres dos sentidos. “Construção da estética” significava, para Adorno, colocar em ordem os elementos disparatados, pouco apreciados pelo próprio Kierkegaard, ao longo de suas obras, para compor um quadro em que a estética assumisse uma aparência de reconciliação. “Se você não tem mais nada a dizer além de que isso não pode durar, então, você precisa ir em busca de “um mundo

\* Alusão à obra *Origem do Drama Barroco Alemão*, de Walter Benjamin. (N. R. T.)

\*\* Referência à Suábia — região da Alemanha meridional. (N. R. T.)

melhor". O que a "ética" condena com tanta altivez na estética sob o nome de desmedida da grandeza é, contudo, em menor proporção sua melhor parte, a parcela de um materialismo que está em busca de "um mundo melhor" não para esquecer em seus sonhos o mundo presente, mas para modificá-lo pela força de uma imagem, que pode inteiramente "ser delineada apenas a partir de uma escala abstrata", mas cujos contornos se enchem de carne e sentido a cada momento dialético considerado à parte. A escolha de tais imagens é a "esfera estética" de Kierkegaard" (Adorno, *Kierkegaard*, 234).

"Eu me aprofundi", opinou Adorno, em uma de suas cartas a Kracauer, depois de terminar o trabalho, "mais do que desejava nas categorias teológicas e temo ter deblaterado demais sobre a salvação e, naturalmente, sobre a reconciliação" (carta de Adorno a Kracauer, de 6 de agosto de 1930). A revisão do texto não trouxe nenhuma modificação essencial. Na tentativa de uma concretização histórico-materialista de motivos teológicos, delineava-se pela primeira vez esta concepção que se tornou a idéia central em Adorno: a idéia de que a sociedade transferiu tão bem para si mesma a violência cega da natureza, que bastaria, doravante, tomarmos consciência disso para nos livrar do jugo da natureza.

Em sua resenha, Tillich prestou homenagem a esse difícil trabalho, "análogo a uma tessitura", no qual Wiesengrund tentava "arrancar Kierkegaard tanto da filosofia existencial quanto da teologia dialética e mostrara a orientação de sua filosofia futura, graças à "salvação estética" em Kierkegaard — uma filosofia "cuja verdade reside na interpretação dos mais diminutos detalhes de um instante histórico" (Tillich, "Gutachten über die Arbeit von Dr. Wiesengrund: Die Konstruktion des Ästhetischen bei Kierkegaard", em *Akte Theodor Adorno*). Horkheimer compartilhou do parecer de Tillich como segundo examinador "tendo consciência de que tanto a orientação do interesse filosófico quanto o método de pensamento e a formulação lingüística da presente tese de habilitação\* (estavam) distantes de (suas) próprias aspirações filosóficas". Quando Wiesengrund pensa ter salvo justamente a esperança e a reconciliação no pensamento de Kierkegaard, expressa, com isso, uma convicção teológica fundamental que corresponde a uma intenção filosófica radicalmente diferente da minha, que se sente nos meandros de cada frase. Mas sei que a base desse trabalho não é apenas uma forte vontade de verdade filosófica, mas também a capacidade de fazer avançar a filosofia em pontos essenciais" (Horkheimer, *Bemerkungen in Sachen der Habilitation Dr. Wiesengrund* [Observações sobre o concurso de habilitação do Dr. Wiesengrund], fevereiro de 1931, em *Akte Theodor Adorno*).

\* Tese de habilitação — Habilitationsschrift — Exame no sistema universitário alemão (que ainda vigora) que permitia ao candidato lecionar na Universidade sob a supervisão de outro mais antigo e titulado. O passo seguinte era um segundo exame composto de outra tese e uma prova oral, que o transformava em *PrivatDozent*, ou seja, professor universitário autorizado a lecionar de forma independente, sem supervisão de qualquer outro professor. (N. R. T.)

Na sexta-feira, 8 de maio de 1931, mais de três meses após o discurso de Horkheimer por ocasião de seu acesso à cátedra de filosofia social e à direção do Instituto de Pesquisas Sociais, *Die Lage der Sozialphilosophie in der Gegenwart und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung*, Adorno pronunciou seu discurso inaugural como assistente de filosofia com o título *Die Aktualität der Philosophie*. A acreditar nele, em face das diversas objeções ele formularia a teoria que “tinha seguido até agora unicamente sob o plano de (sua) prática da interpretação filosófica” (Adorno, *Schriften* 1, 342). O que apresentou era uma variante da introdução epistemológica de Benjamin em seu livro sobre a tragédia. Mas se esta última “ornava-se com o título de teoria das idéias” (carta de Benjamin a Scholem, de 19 de fevereiro de 1925, *Briefe*, 372), a teoria de Adorno era, em compensação, apresentada como materialista e ligada à ciência. “Só a filosofia pode utilizar a abundância do material e a concretude dos problemas no estágio atual das ciências especializadas. Ela não terá, por isso, o direito de elevar-se acima das ciências especializadas, integrando seus “resultados” como acabados e meditando sobre eles a uma boa distância. Ao contrário, os problemas filosóficos encontram-se sempre incluídos nos debates científicos mais acirrados, em certo sentido irremediavelmente incluídos” (Adorno, *Schriften* 1, 334). Adorno citava a sociologia como a ciência especializada mais importante para a filosofia. Insistia no fato de que era a ontologia fundamental, bem mais do que o pensamento puramente científico, que contradizia sua convicção sobre os deveres atuais da filosofia. A definição mais precisa da relação entre a filosofia e a ciência fazia pensar, aliás, que a filosofia abordava os resultados das ciências especializadas com uma “imaginação exata”, uma imaginação “que permanece rigorosamente agarrada ao material que as ciências lhe fornecem, e só as supera nos mais diminutos detalhes da organização desses resultados: detalhes que, para dizer a verdade, cabe a ela fornecer desde a origem, à própria custa. Se a idéia de interpretação filosófica que eu esbocei perante os senhores for justa, ela pode então ser enunciada como a exigência de responder aos diversos problemas levantados por uma realidade já conhecida, recorrendo a uma imaginação que modifica as relações dos elementos do problema sem ultrapassar o quadro desses elementos, e cuja exatidão se verifica pelo desaparecimento do problema” (342). Era justamente este ponto — a interpretação que reagrupava os pequenos elementos, aparentemente mais ou menos desprovidos de sentido — que, segundo ele, era materialista. E, para Adorno, sua própria teoria era dialética, na medida em que a interpretação filosófica não se limitava a dar características de um conjunto fechado, mas, no sentido de “uma dialética intermitente”, era interrompida pela realidade que não entrava no esquema, pelo protesto da verdade transubjetiva, e deveria, incessantemente, retomar sua tarefa.

O discurso inaugural de Adorno deu a impressão de ser um passo na direção de Horkheimer, mas permanecia, quanto ao fundo, um programa teológico-materialista no espírito de Benjamin e Kracauer. O discurso não agradou a nin-

guém — nem a Horkheimer, nem a Mannheim, nem a Wertheimer, e mesmo Kracauer lhe escreveu de Berlim para lhe indicar que era um erro tático apresentar-se como materialista-dialético desde seu discurso inaugural, em lugar de iniciar qualquer pequeno trabalho realmente dialético, de interrompê-lo no ponto em que as conclusões materialistas dialéticas tornavam-se inevitáveis e, assim, fazê-las entrar na cabeça dos professores em vez de jogá-las na cara deles. Adorno projetava mandar publicar o discurso e dedicá-lo a Benjamin. Mas a publicação nunca aconteceu — assim como a homenagem oficial a Benjamin.

Adorno permaneceu fiel a seu programa. Na prática, isso significava, antes de tudo, apresentar principalmente os conceitos de Benjamin ao mundo científico universitário. Segundo uma carta de Benjamin a Scholem, durante o semestre de inverno de 1932-1933, Adorno deu cursos “de seminário sobre (seu) livro sobre a tragédia desde o segundo semestre, no rasto do precedente... mas sem fazê-lo aparecer expressamente no programa dos cursos” (carta de Benjamin a Scholem, de 15 de janeiro de 1933, em Benjamin/Scholem, *Briefwechsel*, 36). Em julho de 1932, Adorno pronunciou uma conferência na seção local frankfurtense da Sociedade Kant, *Idee der Naturgeschichte* (A noção de história-natureza). Ele citou como fontes desse conceito *Theorie des Romans*, de Lukács, e *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, de Benjamin. Essa conferência era, de certo modo, uma resposta à que fora pronunciada por Heidegger, em Frankfurt, em janeiro de 1929, “Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins” (Antropologia filosófica e metafísica do *Dasein*; (cf. Mörchen, *Adorno und Heidegger*, 13) e ao mesmo tempo um prolongamento da “discussão de Frankfurt” (segundo a expressão de Adorno), na qual Kurt Riezler se fazia de advogado de Heidegger — ele pertencia, como Adorno, ao pequeno círculo de conversação chamado de *Kränzchen*, em Frankfurt, cujos participantes eram, entre outros, Tillich, Horkheimer, Pollock, Mannheim, Adolph Löwe e Carl Mennicke. Em sua conferência, Adorno defendia uma posição que não queria qualificar de “ontologia histórica” para evitar as confusões, mas explicitar por meio de conceitos de natureza e história. Enquanto uma ontologia histórica no sentido de Heidegger desvalorizava, pelo viés da categoria da historicidade, a história na qualidade de lugar do novo, a concepção da história-natureza, a *Naturgeschichte*, deveria desmascarar a história decorrida até agora como escravizada à natureza, como teatro das “prisões históricas da humanidade pré-histórica” (Adorno, *Kierkegaard*, 111) que mudavam incessantemente de forma, e, ao mesmo tempo, indicar a idéia de uma reconciliação da natureza e da história na qual a história, tornada *Naturgeschichte*, era o lugar do qualitativamente novo. Como dizia em sua conferência, “a *Naturgeschichte* é... uma mudança de perspectiva” (*Schriften* 1, 356). Era uma mudança de perspectiva que conjugava o olhar agudo lançado sobre o antigo no novo e o olhar lançado sobre o novo no antigo. O verdadeiramente novo consistiria em ultrapassar o mundo da natureza quando o espírito se reconhecesse como natureza. Com essa variante do conheci-

mento de si passando por alterações, Adorno detinha precisamente a posição hegeliano-marxista que Lukács apresentara em *Geschichte und Klassenbewusstsein* — mas ele a sustentava na posição de independente das classes e claramente especulativa. No entanto, na mesma época, algumas das obras de crítica musical de Adorno desses anos não deixavam nenhuma dúvida sobre o fato de ele ser partidário da teoria da luta de classes e da possibilidade de atribuir especificamente a uma classe os produtos da filosofia e da arte.

#### HERBERT MARCUSE

Os dois grandes filósofos da alienação, da reificação e da inautenticidade que atingiram a glória nos anos 20, Georg Lukács e Martin Heidegger, foram os dois grandes inspiradores de Herbert Marcuse. Marcuse nasceu a 19 de julho de 1898, em Berlim. Seu pai, um judeu da Pomerânia, viera outrora para Berlim com os irmãos, tornara-se, por seu próprio esforço, acionista de uma indústria têxtil e, finalmente, fundara, com um arquiteto, a empresa de construção Friedenthal et Marcuse. Pôde, assim, oferecer à mulher e aos três filhos os luxos e privilégios de uma existência de alta burguesia. Marcuse, que, desde o começo de 1918, prestava o serviço militar numa unidade de reserva de dirigíveis em Berlim e estava inscrito como membro passivo no SPD, que seus pais desprezavam por ser um partido de operários, mal começara seus estudos superiores quando foi eleito para o soviete de soldados de Berlim-Reinickendorf. Sua admiração voltava-se para a política socialista encarnada de modo impressionante por Kurt Eisner, ministro-presidente do governo provisório do Estado livre da Bavária. Irritou-se ao ver que, muito em breve, eram novamente os antigos oficiais que eram eleitos para os sovietes de soldados e pediu demissão; indignado contra a direção do SPD, que considerava cúmplice do assassinato de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, saiu do SPD e dedicou-se aos estudos. Primeiro em Berlim, depois em Freiburg-am-Breisgau, estudou literatura alemã contemporânea e acessoriamente também filosofia e economia política. Em 1922, defendeu sua tese, em Freiburg, *Der deutsche Künstlerroman* (O romance de arte alemão) que se inspirava em *Die Seele und die Formen*, de Lukács, e em sua *Theorie des Romans*, assim como em *Ästhetik*, de Hegel. Diante do irracional da Antigüidade e da época dos Vikings, em que o artista se baseava no modo de vida da totalidade, em que vida e espírito, vida e arte eram uma só coisa, Marcuse definia o romance de arte como a expressão de uma época em que a unidade da arte e da vida se havia rompido, em que o artista se encontrava solitário com sua “nostalgia metafísica da idéia e de sua realização”, diante da “intensa pequenez e precariedade” dos modos de vida na realidade (Marcuse, *Schriften* 1, 16). Segundo a conclusão de sua tese, “uma só das grandes literaturas européias ignora o romance de arte no sentido desse conflito das concepções do mundo: a literatura russa. Lá reina a unidade dos modos de vida, a profunda uni-



dade do artista e do povo, lá o artista se irmana a seu povo no sofrimento, é seu consolador, seu arauto e seu despertar. Para o romance de arte alemão, o fato de pertencer à comunidade não é um fato dado, mas algo que é abandonado. Para além do problema de história da literatura, percebemos uma parcela da história humana: a luta do homem alemão por uma nova comunidade” (333).

Depois da defesa, Marcuse, casado desde 1924, voltou a morar em Berlim, onde o pai lhe deu uma casa e a participação numa firma editora que negociava com livros antigos; manteve aí uma espécie de salão literário de esquerda onde se discutia sobre a teoria marxista, a *Gestaltpsychologie*, a pintura abstrata, as correntes contemporâneas da filosofia burguesa (cf. Katz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, 55). Quando seu amigo mais íntimo e ele próprio estudaram *Sein und Zeit*, de Heidegger, que acabara de ser publicado, concordaram: o livro tratava justamente do que lhes faltara na teoria marxista (apesar de *Geschichte und Klassenbewusstsein*, de Lukács): o elemento existencial, a abordagem das formas cotidianas da alienação e a elucidação do problema da definição da existência humana autêntica. Marcuse resolveu voltar a Freiburg, onde freqüentara outrora, com uma certa indiferença, as aulas de Husserl, e lançar-se numa carreira universitária de filósofo. Mudou-se, em 1928, com a mulher e os filhos, para Freiburg e tornou-se assistente de Heidegger, que acabava justamente de suceder a Husserl em sua cátedra.

A carreira de professor de filosofia que Marcuse escolheu parecia ser exatamente o contrário da de Lukács, Bloch, Benjamin e Kracauer: era um meio marcado pela teologia, mas uma teologia que ignorava qualquer perspectiva de salvação, reconciliação e redenção, um meio, aliás, que punha de lado a política e o marxismo e permanecia puramente universitário.

Martin Heidegger nascera em 1889 em Messkirch (País de Baden); seu pai era mestre tanoeiro, católico e sacristão. Fez a primeira metade de seus estudos superiores no colégio jesuíta de Constance. De 1909 a 1913, estudou na universidade de Freiburg — primeiro teologia e filosofia, depois, principalmente filosofia, além de matemática e ciências exatas, como matérias eletivas. Em 1913, defendeu, perante o filósofo católico A. Schneider, sua tese *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (A teoria do juízo no psicologismo). Tratava-se de uma crítica do psicologismo conforme as idéias de seu diretor de tese, aristotélico neo-escolástico, e de seu segundo examinador, Heinrich Rickert, neokantiano e filósofo dos valores. Nos últimos anos anteriores à Primeira Guerra Mundial, o que mais influenciou Heidegger foi, segundo suas próprias recordações nos anos cinquenta: “A segunda edição aumentada, em tamanho duplo, de *Der Wille zur Macht* (A vontade de poder), de Nietzsche, a tradução das obras de Kierkegaard e Dostoiévski, o interesse crescente por Hegel e Schelling, as poesias de Rilke, os poemas de Trakl, as obras completas de Dilthey” (*Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957-1958*, Heidelberg 1959, 20, citado em Franzen, *Martin Heidegger*, 25).

Dispensado do serviço militar por incapacidade, defendeu em 1926, perante Rickert, sua tese de concurso, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (A teoria das categorias e do sentido em Duns Scot). Era partidário da idéia medieval de uma “gramática especulativa” e, para concluir, reconhecia a metafísica como a verdadeira missão da filosofia. Em 1919, tornou-se *Privatdozent* e, ao mesmo tempo, assistente do sucessor de Rickert, Edmund Husserl; a tese de doutorado deste último, publicada naquele mesmo ano, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica), impressionou-o pela maneira como o conceito moderno de “subjetividade transcendental” chegava a uma definição mais original e universal graças à fenomenologia” (Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie* [Meu caminho rumo à fenomenologia], in *Zur Sache des Denkens*, 84). A expressão de Husserl “ater-se às coisas em si”, que pretendia ser totalmente inocente e só visava estabelecer a filosofia como uma ciência estrita, foi para Scheler, e principalmente para Heidegger, um incentivo para acreditar de novo na possibilidade de um filosofar autêntico, sério, de “visão fenomenológica” como disponibilidade do sujeito para a metafísica.

As aulas de Heidegger lhe valeram muito rapidamente a fama de um filósofo fora do comum. Essa reputação não sofreu absolutamente com a ausência de publicações durante mais de dez anos que se seguiram ao concurso. Deu a muitos dos ouvintes — entre outros, Horkheimer — a impressão que Bloch e Benjamin deram a Adorno: a de uma prova viva de que a filosofia podia ser algo essencial para a vida e o indivíduo. “A intensidade diretamente sensível e a profundidade insondável da caminhada intelectual de Heidegger faziam empalidecer todo o resto e nos faziam perder o gosto pela crença ingênua de Husserl em um método filosófico definitivo”, como narra um dos alunos de Husserl, Karl Löwith (Löwith, *Curriculum vitae*, 1959, em *Sämtliche Schriften*, 451). Assim como Bloch e Schönberg, Heidegger se considerava o instrumento de uma necessidade superior, como dizia com acentos expressionistas. Para ele, tratava-se do “que eu sinto ‘necessariamente’, ao viver na situação de transformação atual, sem me preocupar em saber se disso vai surgir uma ‘civilização’ ou uma aceleração da decadência”, como escrevia em 1920 a Karl Löwith. Em 1921, “faço o que devo e o que considero necessário, e faço-o como posso — não enfeito minha obra filosófica para as necessidades culturais de um presente universal... Trabalho a partir do meu “eu sou” e de minha... origem factual. A existência enraivece-se com esta factualidade” (citado em Hühnerfeld, em *Sachen Heidegger*, 51; cf. também Franzen, *op. cit.*, 26).

Quando passou, em 1923, a professor não efetivo em Marburg, uma cidadela do neokantismo que caíra em decadência, Heidegger tornou-se amigo de Rudolf Bultmann, professor titular da cadeira de estudos sobre o Novo Testamento, que, com Karl Barth e Friedrich Gogarten, era uma das figuras de proa da “teologia dialética”. Os defensores desse pensamento opunham ao “Deus-homem” da teologia liberal de neoprotetantismo uma teologia da palavra de Deus e insistiam no fato de que a fé cristã era uma aventura (apoiando-se, principalmente, em Kierkegaard), que o homem e Deus se enfrentavam sem poder encontrar-se, que a separação da religião e da ciência, da fé e da teologia, não poderia fazer frente à exigência de autenticidade teológica.

Na primavera de 1927, o primeiro tomo de *Sein und Zeit* foi publicado de uma só vez na revista *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, editada por Husserl, em forma de encarte. Esse livro tornou Heidegger célebre instantaneamente. Confirmou sua reputação de filósofo que tinha algo essencial a dizer para a vida. Tratava-se de mais do que uma aplicação da fenomenologia de Husserl à história e ao mundo atual. Era um livro que descrevia a perda de ser do homem que estava, no entanto, inteiramente voltado para o ser; que levava igualmente a sério o ser e o tempo, o ser e o *Dasein*. Heidegger partia da “preeminência da questão do ser” (*Sein und Zeit*, 2), mas encontrava o ponto de partida do estudo dessa questão sobre o sentido do ser para o homem no *Dasein*, na medida em que esse existente é “onticamente caracterizado pelo fato de se tratar *desse* ser para esse existente em seu ser” (12). Devido ao papel fundamental do *Dasein*, ele designava a análise da constituição de seu ser pelo nome de “ontologia fundamental” (13). Não era considerada a questão de saber se a abordagem partindo do *Dasein* não significava — e, se ela não fosse escolhida arbitrariamente, não significava necessariamente — que o ser não era apenas compreendido pelo *Dasein*, mas também constituído por ele, dependente dele. Porque não só o segundo tomo de *Sein und Zeit* como também a terceira parte do primeiro tomo — *Zeit und Sein* (O tempo e o ser) — nunca foram publicados. Isso traduzia as dificuldades de Heidegger em sua tentativa de conciliar a idéia de um ser a partir do qual tudo seria produzido com o existencialismo que impregnava os raciocínios das partes publicadas de *Sein und Zeit* — tomando-se aqui a palavra “existencialismo” na acepção, aparecida mais tarde, de uma análise da existência humana que eliminava o problema do ser.

A abordagem pelo *Dasein* permitiu a Heidegger aquela concretude da descrição dos fenômenos, inédita na área da filosofia universitária, e a revisão dos problemas filosóficos clássicos que resultava na demonstração de seu caráter secundário, ou até de seu absurdo; foi a essas qualidades que *Sein und Zeit* deveu, então, seu sucesso. No lugar da consciência pura, que era o tema essencial de Kant e Husserl, aparecia a existência humana concreta, lançada no mundo, que era o lugar do essencial, como, outrora, a consciência pura, mas carregada de uma importância vital. Tratava-se de ter uma vida autêntica ou inautêntica. Compreende-se o *Dasein*, sempre ele mesmo, a partir de sua existência, de uma possibilidade que ele tem por si próprio de ser ou não ser ele próprio” (12). “E porque, por essência, o *Dasein* é sua própria possibilidade, esse existente pode se “escolher” a si mesmo em seu ser, ganhar-se, perder-se, isto é, jamais ganhar senão ‘aparentemente’. Ele só pode se ter perdido e não ainda se ter ganho quando ele é por essência suscetível de ser *autêntico*, isto é, adequado a si mesmo” (42).

Muitos pontos das descrições de Heidegger, na primeira parte de seu livro, recortavam os diagnósticos trazidos sobre essa época de um ponto de vista metafísico e histórico-filosófico por Lukács, Bloch, Kracauer e Benjamin. Tratava-se de uma análise do mundo vivido — para empregar um conceito introduzido por Husserl em seus últimos trabalhos, em que revelava a influência de Heidegger. Este mundo vivido era justificado face ao método teórico e à absolutização da imagem científica do mundo, mas era, ao mesmo tempo, desmascarado em sua inautenticidade. “O palavrório e a ambigüidade, o já-vi-tudo-entendi-tudo constituem a impressão de que o fechamento tão fácil e tão dominante do

*Dasein* poderia lhe\* garantir a segurança, a veracidade e a plenitude de todas as possibilidades de seu ser. A autocerteza e a decisão de “todo mundo”\*\*\* propagam uma crescente ausência da necessidade de entendimento autêntico disponível. A suposição de “todo mundo” de que se pode alimentar e levar uma “vida” plena e verdadeira produz um *apaziguamento* no *Dasein*, apaziguamento para o qual tudo é disposto para o melhor e todas as portas são abertas. O ser-no-mundo que se desvanece é, ao buscar-se a si mesmo, por isso mesmo, *apaziguado*. Esse apaziguamento num ser inautêntico não conduz, no entanto, à imobilidade e à paralisia, mas se desenvolve na conquista da “atividade”... Uma curiosidade multiforme e um saber-tudo desenfreado simulam um conhecimento universal do *Dasein*. Mas, no fundo, ainda resta o fato de que não se sabe e não se pergunta o que é realmente necessário compreender; continua-se a não conceber que a própria compreensão é um poder-ser que só deve ser livre no *Dasein* totalmente *adequado*. Nessa comparação apaziguada de si com tudo, que tudo “compreende”, o *Dasein* caminha para uma alienação em que seu poder-ser que lhe é mais adequado lhe escapa” (177 sg.).

O *Dasein* é removido dessa decadência — segundo Heidegger — pelo medo. O medo que, a maior parte do tempo apenas latente já caracteriza sempre o ser-no-mundo, é uma prova elementar da existencialidade — a relação com o ser — do homem. Ele faz com que o mundo cotidiano familiar apareça como “inóspito” (189) e conduz o *Dasein* “diante de seu ser-livre para ... a autenticidade de seu ser como possibilidade de que ele já é sempre” (188). A característica permanente do *Dasein* que experimenta o convite à autenticidade é a “preocupação”. A “possibilidade mais apropriada” (263) do *Dasein* encontra-se na morte, segundo Heidegger. Ninguém pode tirar de alguém sua própria morte. É nisso que a morte é aquilo que mais lhe pertence como coisa própria. Ela significa “a possibilidade da impossibilidade desmedida da existência” (262). Nisso, representa a possibilidade extrema. Em sua corrida para a morte, o *Dasein* toma a seu cargo sua finitude. É na estrutura desse movimento que Heidegger encontrava a demonstração da natureza ontológica da existência autêntica: sua “futuridade” (*Zukunftigkeit*). O presente nasce do futuro passado. Em outras palavras: eu sou o que fiz das minhas possibilidades. Estendido entre o futuro, o passado e o presente que ele próprio põe em ordem cronológica, o *Dasein* é um fato acabado. A finitude de sua temporalidade torna o *Dasein* histórico — é assim que Heidegger passa à “historicidade”.

A morte encontrava um papel-chave em Heidegger, ainda para diferenciar a existência histórica autêntica e inautêntica. “Só o ser livre *para* a morte dá absolutamente um objetivo ao *Dasein* e empurra a existência para sua finitude. A finitude captada da existência arranca-a da variedade infinita das possibilidades que se oferecem primeiro, o prazer, a *leviandade*, a repulsa, e conduz o *Dasein* à simplicidade de seu *destino*. É assim que chamamos o acontecimento original do *Dasein*, residente em sua própria decisão, pelo qual ele se *entrega* a si mesmo livremente na morte em uma possibilidade herdada, mas também esco-

\* O *Dasein*. (N. A.)

\*\*\* “Todo mundo” — Corresponde ao *Man* em alemão no original, que aponta na direção de uma impessoalidade diferenciada, implicando uma despersonalização de pessoas. É o *on* em francês. Em português pode ser pensado também como “a gente”. (N. R. T.)

lhida” (384). A distinção de Heidegger entre vida histórica autêntica e inautêntica era mutável. Os dois modos de existência eram caracterizados pelo abandono do ser-no-mundo e do passado. Mas, em um caso, o passado deveria ser a possibilidade de uma existência autêntica, no outro, ao contrário, um vestígio. Em um caso, deveria tratar-se de retomar o encargo decididamente, no outro, uma simples conservação. A mensagem dirigida ao leitor era confusa. Se ele se quisesse considerar um daqueles que existiam autenticamente, era preciso que o mundo atual lhe aparecesse como inautêntico, alienado, dominado pelo *Impessoal*, o qual era preciso derrubar em prol de uma possibilidade de constituir o *Dasein*, que ficara despercebido no passado, quando na verdade tinha aparecido claramente. Mas, já que o *Impessoal* era considerado existencial, como era possível obter uma constituição do *Dasein* mais autêntica do que a atual? E, se o mais autêntico fosse a aceitação sem ilusão do desamparo de sua presença aqui, como uma transformação poderia trazer um mais alto grau de autenticidade? O que restava de tudo isso era um protesto surdo contra a situação estabelecida que não definia as causas do mal e estava impregnada do sentimento de uma fatalidade heróica.

Em 1928, Heidegger voltou a Freiburg para substituir Husserl. Foi ali que pronunciou, em julho, seu discurso inaugural, publicado naquele mesmo ano, *Was ist Metaphysik?* (O que é a metafísica?). Nesse texto, que ele próprio definia como uma tentativa de refletir que leva o ser acima do nada (*Was ist Metaphysik?, Einleitung*, 22), o existencialismo do primeiro Heidegger atingia o apogeu. Ele opunha à ciência, à lógica, ao entendimento, a filosofia, que só se põe em marcha “por uma irrupção singular de sua própria existência nas possibilidades fundamentais do *Dasein* total” (42). Se, para Lukács, era o proletariado que se tornava um verdadeiro filósofo (da história), em Heidegger era o homem existente. “Enquanto o homem existe, há em certo sentido o filosofar” (42). A captação do todo existente pelo entendimento é impossível. O que, em compensação, não cessa de se reproduzir é que o todo do existente nos submerge em nossos estados de alma — por exemplo, no tédio. “O tédio profundo, que vai e vem como uma cerração espessa no fundo do *Dasein*, empurra em bloco numa extrema indiferença todas as coisas, todos os homens e a si mesmo com eles. Esse tédio revela o existente inteiro” (31). Ele colocava adiante, como um estado de alma muito especial, o medo já mencionado em *Sein und Zeit*. Ele “nos faz flutuar porque ele faz com que o existente escape inteiramente” (32). No medo, o *Dasein* se descobre incluído no nada, ao passo que o existente lhe aparece como o totalmente outro em sua estranheza completa até então dissimulada (34). Na qualidade de “lugar-tenente do nada” (30), o homem é, por essência, transcendente, por sobre o existente (35), por natureza metafísico (41). A negação no campo da ciência, da lógica, do entendimento, é apenas uma forma fenomenal enfraquecida do nada. O “método denegatório que predomina” se revela na “dureza do agir-contra e na acuidade da repugnância”, na “dor da renúncia e (no) caráter implacável da interdição”, na “amargura da privação” (37). Aquele que é mais duravelmente sacudido pelo arrepio do medo é o “*Dasein*-perdido”, que só existe “por aquilo pelo qual ele se aniquila, para conservar assim a grandeza derradeira do *Dasein*” (*ibid.*).

O discurso inaugural de Heidegger, que enveredara por um caminho que, de um lado, ele buscava, mas que dava a impressão de levar a um impasse, o caminho que leva ao

problema do nada, e que progredia por trocadilhos (estes últimos deram a Rudolf Carnap, o mais conhecido dos neopositivistas do Círculo de Viena, o ensejo de tomar exemplos nesse texto de Heidegger para sua demonstração do absurdo das problemáticas metafísicas), apresentava, em certa medida, o homem como um furacão em potencial. Liberado de tudo o que poderia ser sacrossanto no nível da razão, ele deveria estar disposto a se destruir por qualquer coisa da qual não se sabia nada, senão que isso exigia dureza e privação — o ângulo pelo qual se sabia disso permanecia um mistério.

Nos anos que se seguiram à publicação de *Sein und Zeit* (O ser e o tempo), Heidegger participou, com essa filosofia, de inúmeros debates e discussões. Seu apogeu ocorreu no enfrentamento entre ele e Ernest Cassirer, um representante da escola neokantiana de Marburg, no segundo seminário de Davos, em março de 1929. Segundo o pensamento de Heidegger ao longo da discussão, a filosofia deveria “revelar (ao homem) o novo de seu ser apesar de toda sua liberdade”, e “a partir do aspecto frágil de um homem que se contenta em utilizar as obras do espírito, redirecionar, de uma certa maneira, o homem para a dureza de seu destino” (“Davosen Disputation”, em Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant e o problema da metafísica], 263).

Quando Marcuse foi trabalhar com Heidegger em Freiburg, em 1928, tinha um programa filosófico e uma certa idéia da importância de Heidegger. Seu programa intitulava-se “filosofia concreta”. Pensava que a obra de Heidegger encarnava o ponto “em que a filosofia burguesa” é transcendida de dentro de si própria em direção à nova filosofia, a filosofia concreta” (*Schriften* 1, 358 e 385). “A caracterização da existência humana como essencialmente histórica deve devolver à filosofia a acuidade do concreto que ela perdeu há muito tempo, a seriedade suprema de um acontecimento humano no qual “*se trata de tudo*” efetivamente, na medida em que se ocupa justamente daquilo que faz a miséria aqui e agora”, como escrevia, ainda em 1933, durante seu exílio suíço, em seu último artigo publicado na Alemanha — um estudo crítico sobre Karl Jaspers, *Philosophie des Scheiterns*. O que Marcuse criticava em Heidegger, isso desde o princípio, desde as suas primeiras publicações filosóficas — as “*Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*” (Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico), publicadas em 1928 na revista *Philosophische Hefte* de seu amigo Maximilian Beck, um husserliano —, era o fato de ele não tratar das questões realmente decisivas, “integrando o momento atual e sua situação”: “O que é uma existência concretamente autêntica? Como uma existência concretamente autêntica existe e é simplesmente possível?” (*op. cit.*, 364), não estudar minuciosamente as “condições históricas concretas sob as quais existe um *Dasein* concreto” (365), e conduzir tudo ao *Dasein*: solitário, em lugar de orientar para a decisão da ação (364).

A imprecisão que essa ação e a integração do momento atual e de sua situação mantiveram no próprio Marcuse, e o fato de ele não ter assumido pessoalmente nenhuma forma de atividade política, considerando a teoria a forma mais alta

de práxis, e de trabalhar, no começo dos anos 30, na pesquisa *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (A ontologia de Hegel e a fundação de uma teoria da historicidade), que deveria dar-lhe condições para apresentar sua tese perante Heidegger, explicam, de certa forma, ele não achar nada para criticar em Heidegger, exceto a falta de concretude já citada, e ter ficado completamente surpreso pela adesão oficial de Heidegger ao nacional-socialismo, em 1933. Marcuse só foi infiel a Heidegger quando descobriu outros filósofos, cuja “imensa concretude” superava a de Heidegger: Dilthey e Hegel. Mas foram todos relegados à sombra por Marx quando Marcuse descobriu seus *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (Manuscritos econômico-filosóficos), que foram editados pela primeira vez em 1932, no quadro da edição das obras completas de Marx e Engels. Em seu artigo “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus” (Novas fontes sobre a fundação do materialismo histórico), publicado em 1932, na revista *Die Gesellschaft*, editada por Rudolf Hilferding, Marcuse apresentou uma das primeiras interpretações dos manuscritos de Paris. O que pensava encontrar neles era um “fundamento... filosófico da economia política no sentido de uma teoria da revolução” (*Schriften* 1, 509) ou, ainda — como se poderia dizer por analogia ao título de seu livro sobre Hegel —, a ontologia de Marx que, diversamente da de Hegel, permaneceu constantemente fiel a sua “orientação para o conceito de ser da vida e a sua historicidade” (Marcuse, *Hegels Ontologie*, 3), e que foi constantemente uma ontologia do homem histórico. Ao mesmo tempo, Marcuse tentava, nesse artigo, responder à questão da relação mútua entre a necessidade histórica e a superioridade axiológica de certas formas de existência, determinar como “o ser-livre para a necessidade histórica” servia ao movimento para a “verdade do existir”.

“Para Marx, a essência da factualidade, a situação da história essencial e a situação da história factual não são precisamente regiões ou níveis separados, independentes uns dos outros: a historicidade do homem está *inclusa em sua determinação essencial*... Mas o conhecimento da historicidade da existência histórica não identifica absolutamente a história essencial do homem com sua história factual. Já vimos que o homem não é imediatamente “um com sua atividade”, mas ele “se distingue” dela, ele “tem uma relação” com ela. Nele, essência e existência *separam-se*: sua existência é um “meio” da realização de sua essência ou, no caso da alienação, seu ser é um meio de sua simples existência física. Se a essência e a existência são a esse ponto separadas e se sua reunião como realização *de fato* é o *dever* verdadeiramente livre da práxis humana, então, lá onde a factualidade se instalou a ponto de *perverter* completamente a essência humana, a *supressão radical* dessa factualidade é o dever absoluto. É precisamente a consideração sem erro da essência do homem que se torna o motor implacável da justificação da revolução radical: não se trata apenas de uma crise econômica ou política na situação factual do capitalismo, e, sim, de uma catástrofe da essência humana. Compreender isso significa condenar sem apelação, antecipadamente, ao fracasso toda *reforma* pura-

mente econômica ou política e exigir, incondicionalmente, a supressão catastrófica do estado factual pela *revolução total*" (*Schriften* 1, 536).

O discurso sobre a historicidade da essência humana e sua perversão completa era desmentido pela referência à consideração da essência do homem, que se mantinha por meio de toda a perversão efetiva, e a qual a ontologia existencialista marxista não cessava de apontar insistentemente como um último elo da cadeia. A antropologia existencialista, a teoria do homem encarado como um ser finito, não estabelecido, lançado no mundo, era atenuada em Marcuse e assumia a idéia de um homem que, por meio de desvios, chegava a coincidir com sua essência. Em lugar da filosofia que ele reclamava ser "a auto-reflexão", mantida incessantemente alerta e aprofundada, do homem sobre sua situação histórica atual no mundo" — "compreendendo-se esse argumento como reflexão sobre as possibilidades e necessidades fundadoras do ser, do agir e do devir nessa situação" (486) —, Marcuse chegara a uma filosofia que via no presente em bloco um modo de existência capitalista desumano, que só poderia ser levado a coincidir com a essência do homem, conhecida graças ao jovem Marx, por uma revolução total.

Quando Marcuse descobriu um novo Marx "que era realmente concreto e que ao mesmo tempo superava o marxismo estático teórico e prático dos partidos" (segundo seus próprios termos, numa conversa retrospectiva com Habermas), quando se tornou um filósofo marxista nesse sentido, que não se acreditava mais obrigado a passar por Heidegger para fundar filosoficamente o marxismo, mas via no próprio Marx as melhores possibilidades para fazê-lo, pareceu-lhe que seu projeto de tese era irrealista e publicou seu estudo sobre Hegel sem procurar utilizá-lo para esse fim. Segundo a explicação do próprio Marcuse, foi porque, em 1932, ele não compreendia mais o que poderia fazer um judeu marxista com uma tese de *Habilitation* (cf. Katz, *op. cit.*, 84). Mas, na realidade — ou melhor: mas igualmente —, foi Heidegger quem bloqueou o concurso de Marcuse, como revelou uma carta de Husserl a Riezler, documento que permitiu, depois, a Marcuse, quando do reexame pela República federal, ser reconhecido como alguém que, normalmente, deveria ter sido aprovado e tornar-se professor. Husserl defendeu-o junto a Riezler, e Riezler junto a Horkheimer. No entanto, foi em vão. Só em 1933, depois de uma conversa com Leo Löwenthal, que se fez de advogado de Marcuse junto a Horkheimer, Marcuse entrou para o Instituto de Pesquisas Sociais emigrado em Genebra.

O conjunto das biografias mostra que nenhuma das pessoas que rodeavam Horkheimer era ativa politicamente, nenhuma provinha dos movimentos operários ou do marxismo, todas provinham de famílias judias cuja relação com o judaísmo era extremamente variável, indo da assimilação completa ao judaísmo ortodoxo. Em todos, a sensibilidade para com o problema do anti-semitismo parecia ter tido uma influência bastante reduzida sobre uma atividade intelectual dirigida contra o capitalismo; só em Horkheimer a indignação diante do destino dos explorados e humilhados constituía um verdadeiro agulhão do pensamento, ao passo que, para os outros, a teoria marxista só era sedutora porque parecia prometer so-



luções para problemáticas teóricas até então bloqueadas e, particularmente, porque parecia ser a única crítica radical da sociedade burguesa capitalista alienada, teoricamente ambiciosa, e que não se apartava da realidade. Quanto ao programa interdisciplinar de Horkheimer, a composição do Instituto lhe deixava pouca esperança. Todos os membros tinham um conhecimento mais ou menos avançado de filosofia, mas, exceto Fromm e Pollock, não eram *experts* em uma das ciências especializadas cuja colaboração com o Instituto de Pesquisas Sociais deveria produzir a teoria da sociedade. Chegados à idade em que eram capazes de assumir papéis socialmente importantes como pensadores autônomos, eles refletiam sobre o renascimento daquilo que tinham testemunhado durante a juventude. Em janeiro de 1928, no primeiro número da *ex-Musikblätter des Anbruch*, que estava sendo publicada sob outro nome, revista cujo redator-chefe efetivo a partir de 1928 era Adorno, o artigo de introdução da redação explicava: “Por que, então, mais uma vez, ‘Anbruch’, apesar da mudança de nome? Permanecemos fiéis a esse nome porque somos fiéis à realidade que ele designa. Acreditamos que a nova música que defendemos nestas páginas pertence, em seus melhores representantes, a um estado modificado da consciência, radicalmente modificado, e que tomar o partido da nova música significa, para nós, tomar o partido ao mesmo tempo dessa consciência modificada. Não podemos reconhecer essa consciência no espírito objetivo estabilizado da época do pós-guerra; nós nos perguntamos ceticamente se esta época denegrada — pois se falava em advento e ruptura — não teria finalmente mais relação com uma consciência modificada do que com uma situação em que não se exige absolutamente mais uma modificação da consciência, e que, ainda que com mais razão, não tira sua existência de uma consciência modificada... Enquanto ‘advento’ (*Anbruch*),\* nós esperamos prolongar o entusiasmo do começo no interior de uma situação musical — e não só musical — que tem a maior necessidade desse impulso para não cair na mais negra reação: a versão contemporânea da boa consciência” (citado de acordo com a reprodução do artigo introdutório da redação na *Frankfurter Zeitung*, de 25 de janeiro de 1929). Isso só se realizou realmente no início da década de 30, quando o Instituto de Pesquisas Sociais começou a mudar de orientação. O círculo reunido em torno de Horkheimer surgiu diante de uma sociedade burguesa capitalista cuja decadência era ininterrupta, de um fascismo em progressão e de um socialismo em estagnação.

### *Política — Política científica — Atividade científica*

“Examinem as maneiras de agir dos homens. Verão que todos aqueles que chegam a ter uma grande riqueza e um grande poder conquistam-nos graças à violência ou à mentira. Mas aquilo de que se apoderaram, por esperteza ou à força, eles o enfeitam para disfarçar o lado desprezível de sua vitória: dão-lhe títulos en-

---

\* *Anbruch* — (*der*) — É também começo, início, princípio. (N. R. T.)

ganadores de sucesso e êxito. Aquele que, por estupidez ou falta de oportunidade, evita utilizar esses meios condena-se à pobreza e à servidão por toda a vida. Os criados fiéis continuam sendo sempre criados, e as pessoas honestas continuam sempre pobres.” É isso que Maquiavel faz dizer a um revolucionário apaixonado e experiente, em sua *História de Florença*. Horkheimer citava esse trecho em seu livro *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Ele correspondia a sua própria opinião, mantida durante toda a sua vida. “Diante daquele que detém o poder, a maioria dos homens se transforma em criaturas dedicadas, amáveis. Diante da completa impotência, como a dos animais, tornam-se tratantes e carnicheiros. “Era essa a conclusão do aforismo *Zür Relativität des Charakters* em *Dämmerung*. Quem quiser garantir para si uma vida agradável precisa do poder. Quem quiser ajudar os outros precisa, antes de tudo, do poder. Aquele que quiser obter o poder ou conservá-lo deve olhar a realidade sem ilusões e saber manter seu lugar na concorrência pelo poder. Em sua *Offener Brief* (Carta aberta) a Horkheimer, por ocasião de seu setuagésimo aniversário, em 1965, Adorno assim falava: “Você conhecia não só a dificuldade da vida, como também seus enredamentos. Aquele que, com um olhar, ia ao cerne do mecanismo e queria que ele mudasse era, contudo, decidido e capaz de se afirmar, sem nunca capitular. Lançar um olhar crítico e sem ilusões sobre o princípio de conservação e, no entanto, conseguir sacar dessa intuição a força de viver — esse o paradoxo que você encarnava.”

O que Horkheimer queria, e conseguiu, era um modo de existência que estivesse voltado para o conhecimento da sociedade, mas que, quaisquer que fossem as circunstâncias, incluísse um alto padrão de vida. Sua afinidade com Pollock era sem dúvida caracterizada pelo enfático objetivo de uma realização a dois por uma vida melhor, mas também pela certeza do papel subalterno, até mesmo com laivos de masoquismo, de Pollock. “O interior precede sempre o exterior”, formulava Horkheimer em 1935, em *Materialien für Neuformulierung von Grundsätzen* (Notas para reformular nossos princípios), um dos textos em que ele reformula, várias vezes, os princípios de sua associação com Pollock. O “interior” era o conjunto Horkheimer-Pollock, cujo objetivo era a busca do conhecimento. “Nossa atitude diante da vida: *gaieté, courage, fierté\**.” Um ponto importante na vida dessa associação era o Instituto, sobre o qual Horkheimer escrevia, em *Materialien*, na introdução *Gemeinsames Leben* (Vida em comum): “Uma vida em comum deve expressar-se também na comunidade das preocupações e alegrias de cada dia, e não apenas ao se tratar de grandes problemas. Assim acontece na integração com o Instituto, com seus colaboradores e seus trabalhos. Instituto: não é uma ‘empresa’, não é uma ‘instituição’, mas um grupo de pessoas que compartilham idéias e objetivos comuns. Necessidade de manter uma vigilância comum para que o núcleo do Instituto seja tão homogêneo quanto possível, extremo cuidado na escolha dos colaboradores essenciais.” Mas, em caso de dúvida, era bom evitar uma

\* Em francês no original. (N. R. T.)

“superavaliação do Instituto”. O Instituto deveria, tanto quanto possível, vir imediatamente após o interior, na escala de valores, mas deveria, sempre, ser o simples instrumento daquele.

O interior estava permanentemente em luta com o mundo burguês, que o tinha até contaminado desde o começo. O *pathos* expressionista antiburguês foi sempre, para Horkheimer, o lugar predileto de sua crítica social, como provam os textos da década de 30 em que ele se auto-estudava. “Uma altivez precária, uma alegria insuficiente de ser ele mesmo e de ver o outro, uma fraca consciência de si, uma tendência para se curvar, sentimentos de culpa (apesar da firme e definitiva resolução de levar uma certa vida por certas razões) têm uma raiz comum: uma estrutura de pulsões burguesas criada pela educação (que consiste em impedir as pessoas de fazer o que lhes agrada). Só uma firmeza consciente, que opõe o direito e o valor de nossa comunidade a um mundo hostil, pode ajudar a superar essa estrutura de pulsões, que torna igualmente problemáticas, por muito tempo, as máximas *gaieté e courage*”.\*

Em *Materialien*, Horkheimer considerava luta de poder as conseqüências de uma apreensão do mundo — conseqüências que não concordavam completamente com as teses marxistas, e apreensão que era facilitada pela experiência coletiva dos judeus e por um exame sem ilusões das condições da carreira de seu pai e da sua própria. “Chega-se à atitude adequada para com a sociedade quando se conserva sempre em mente o fato de que, na sociedade atual, todas as relações humanas são falsas, tudo o que é amizade, aprovação e boa vontade não é realmente sincero. A única coisa séria é a concorrência dentro da classe e a luta entre as classes... Todos os gestos de amizade não se dirigem a ninguém, e sim à posição social na sociedade — isso se revela com toda sua brutalidade se a pessoa comprometeu, em maior ou menor grau, essa posição de luta (Bolsa de Valores, Antisemitismo). Mas essa percepção abstrata não basta, é preciso também ter em mente a idéia de que é você mesmo que é abandonado quando todas as pessoas amáveis ou de boa vontade com quem você anda todos os dias sabem que você perdeu o poder. Conseqüência: nunca se igualar aos carcereiros, se solidarizar com as vítimas (NB: nesta sociedade, com exceção dos funcionários, há, apesar de tudo, seres humanos, principalmente em meio às mulheres. Mas seu número é ainda mais baixo do que se imagina em geral).”

Uma única coisa não perdia sua importância para a associação Horkheimer-Pollock: a comunidade de amor e interesse Max-Maidon, uma evidência simpática, que adquiriu, aliás, uma aparência singular porque Horkheimer garantiu, mediante um contrato até exagerado, uma base material privilegiada para essa associação. Além do anexo a seu contrato de trabalho redigido em 1930 (segundo o qual o cargo de diretor era não-remunerado, mas a sociedade para a pesquisa social deveria pagar, sem limites e sem necessidade de justificativa, todas as despesas

\* Em francês no texto original — alegria e coragem. (N. T. ed. francesa.)

“que fossem geradas pela representação, as viagens de estudos ou qualquer outro compromisso ligado a seu cargo de diretor científico”), ele fez com que Pollock (que agia em parte com poderes de Felix Weil autorizados por ele próprio e seus herdeiros) lhe desse garantias deste tipo:

— por exemplo, em janeiro de 1932, “se por uma razão ou outra o senhor vier a perder seu contrato de professor da Universidade de Frankfurtam-Main, nós nos comprometemos a lhe pagar a mesma soma e as contribuições para a aposentadoria que lhe deveriam ser atribuídas como professor titular de uma universidade da Prússia com a mais alta ajuda de custos para suas despesas”;

— também em fevereiro de 1932, “para garantir a duração de seus trabalhos científicos, comprometo-me pela presente, em meu nome e no de meus herdeiros, a pagar-lhe durante toda a sua vida a quantia mensal de 1.500 RM (mil e quinhentos marcos) ou 1.875 FS (mil, oitocentos e setenta e cinco francos suícos), ou 900 FLH (novecentos florins holandeses), ou 9.000 FF (nove mil francos franceses), ou 375\$ (trezentos e setenta e cinco dólares) na moeda e no local que o senhor escolher. É conveniente deduzir dessa soma os proventos que o senhor receber do Governo da Prússia ou como diretor do Instituto de Pesquisas Sociais”.

O próprio Horkheimer fornecia assim um exemplo impressionante daquela “curiosa psicologia” para a qual ele não encontrava palavras bastante amargas em um de seus aforismos de *Dämmerung* (cf. acima, 49). O Instituto teve, portanto, na pessoa dele um jovem *manager* da ciência como diretor, que soube criar, em tempos difíceis, as condições internas e externas de um trabalho científico de alto nível. Enquanto Horkheimer não parava de censurar Pollock por sua falta de interesse pelas tarefas intelectuais e sua tendência em monopolizar os assuntos administrativos, ele próprio estava interessado nos dois.

Tratava-se de preservar o trabalho do Instituto tanto no plano político quanto no plano da política científica. Os anos 1930-1932 assistiram ao fim dos últimos vestígios de compromisso de classes que se tinham encarnado na cooperação parlamentar dos social-democratas, do Zentrum e dos democratas, a um recrudescimento de precário vigor do comunismo, devido a intelectuais e desempregados, e a um crescimento impressionante do poder do nacional-socialismo. Um resultado análogo ao da Itália deixava-se entrever: a “revolução” fascista aceita sem resistência pelos partidos burgueses e tolerada com mais ou menos entusiasmo pelos partidos conservadores e os aparelhos do Estado. Já em 1928, Julius Deutsch, o dirigente do Schutzbund social-democrata na Áustria, tinha publicado a síntese *Faschismus in Europa* a pedido do Comitê Internacional Antifascista; o teórico político social-democrata Hermann Heller partira para uma viagem de seis meses pela Itália para publicar, no ano seguinte, seu livro *Europa und der Faschismus*, uma das primeiras análises globais da ideologia e da prática desse “movimento de renovação”, estendida a toda a Europa. Até então, o fascismo só chegara ao poder na Itália, onde protegia a economia “liberal” contra as reivindicações dos proletários, ao preço da aniquilação da civilização burguesa. Mas, en-

quanto movimento, era encontrado na maior parte dos países da Europa, muitas vezes incentivado por governos mais autoritários do que democráticos.

Quando, por ocasião das eleições para o Reichstag de setembro de 1930, o partido nacional-socialista passou a ser o segundo em número de cadeiras, com cento e sete deputados (nos dez dias que precederam as eleições, só na Prússia, vinte e quatro pessoas foram assassinadas e duzentas e oitenta e cinco ficaram feridas, sem contar as dezenas de atentados com explosivos), os administradores do Instituto — Horkheimer, Pollock, Felix Weil e Leo Löwenthal — decidiram tomar medidas para preparar a partida, eventualmente necessária, do Instituto. O primeiro passo nesse sentido foi a instalação de uma sucursal do Instituto em Genebra, sugerida por Horkheimer, que, oficialmente, seria dedicada apenas ao trabalho científico — a pesquisa dos ricos arquivos da Organização Internacional do Trabalho que ali tinha sua sede. Já em dezembro de 1930, Horkheimer apresentava ao *Oberpräsident* das províncias de Hesse e Nassau, comissário de Estado na Universidade de Frankfurt-am-Main, um requerimento para liberá-lo de suas obrigações “pelo menos três a quatro vezes por períodos de quatro a cinco dias” durante o corrente semestre e o próximo. “O Instituto, cuja direção me foi confiada a partir de 1º de agosto deste ano, pretende realizar grandes pesquisas sobre a situação social e cultural das camadas superiores de operários e empregados. Para fazê-lo, necessita de uma colaboração intensiva com a Organização Internacional do Trabalho em Genebra: sua equipe de colaboradores científicos e os documentos que ali estão guardados são uma condição indispensável para o êxito de nosso projeto científico. Os arquivos, principalmente, requerem um exame especializado sob a supervisão constante de nossos colaboradores sociólogos. O Instituto de Pesquisas Sociais resolveu, portanto, criar uma célula de pesquisa em Genebra por um longo tempo. Para isso, é preciso que, na qualidade de diretor do Instituto, eu estabeleça os contatos necessários com a Organização Internacional do Trabalho e, de vez em quando, eu mesmo vá informar-me, no local, sobre o progresso dos trabalhos de nossos colaboradores” (carta de Horkheimer ao *Oberpräsident* das províncias de Hesse Nassau, comissário da Universidade de Frankfurt em Cassel, de 4 de dezembro de 1930). O diretor do Instituto colocou em seguida a sua própria disposição um local para hospedar-se em Genebra. A partir de 1931, os administradores do Instituto fizeram sair da Alemanha o capital da fundação e depositaram-no nos Países Baixos. “Só conservamos, em Frankfurt, uma conta corrente no Deutsche Bank, suficiente para cobrir as despesas do Instituto durante um mês” (Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie*, 68). Os direitos de propriedade sobre a biblioteca do Instituto foram, primeiro, transferidos para a Genossenschaft für sozialwissenschaftlich Studien (Sociedade para os Estudos Sociológicos) de Zurique — uma filial do Instituto — e, depois, para a London School of Economics, no final de 1932 ou começo de 1933.

Com essa fundação, a nova orientação científica do Instituto tomou impulso, impulso esse que coincidiu com o apogeu da Universidade de Frankfurt. No

início dos anos 30, ela contava, entre seus docentes, o filósofo e teólogo Paul Tillich, o economista Adolph Löwe, o pedagogo Carl Mennicke (faziam, os três, parte dos socialistas religiosos), o sociólogo Karl Mannheim, o sociólogo do direito Hugo Sinzheimer, o especialista de direito público e sociólogo Hermann Heller (a partir de 1932), o especialista financeiro Wilhelm Gerloff, o filósofo da religião Martin Buber, judeu, o historiador de literatura Max Kommerell, o historiador Ernst Kantorowicz (estes dois últimos vinham do círculo George), os filósofos clássicos Walter Friedrich Otto e Karl Reinhardt, o psicólogo da Gestalt-psychologie Max Wertheimer, e o psicólogo social Hendrik de Man. Pode-se ler, nas memórias de um estudante da época, Karl Korn, um testemunho sobre a atmosfera intelectual na Universidade de Frankfurt durante aqueles anos: “Com tais figuras e nomes, nós estávamos no nível da Universidade de Heidelberg e de outras também célebres — pelo menos nós o imaginávamos — e tínhamos sobre os institutos tradicionais não só a vantagem da fama, mas ainda as tendências políticas e intelectuais ultramodernas.

“Frankfurt viu então duas matérias..., a literatura alemã e a sociologia, tornarem-se o foco em que explodiam as disputas intelectuais e políticas... Filósofos e sociólogos de um lado, germanistas de outro (incluídos nestes últimos os filólogos clássicos) conheciam-se, encontravam-se e discutiam. Dos dois lados, toda a questão tinha um perfume de exclusividade. Se alguém quisesse, como estudante, assistir aos debates, precisava estar “por dentro” para conhecer os lugares e as datas de reunião. Mas um fator decisivo era a existência, entre as duas categorias de oradores, antes de tudo praticamente amigos entre si — os discípulos de George e os sociólogos —, de um largo centro que controlava e continuava a velha tradição do trabalho científico. Esse fato teve, entre outras, uma conseqüência benéfica: os brilhantes extremistas dos dois lados, que, às vezes, tendiam para o esnobismo, desistiram de toda despreocupação científica. Seria também errôneo acreditar ser possível reduzir a um único denominador comum — o “marxismo” — as infundáveis variantes da esquerda política que cercava, então, o seminário de filosofia e exercia um certo fascínio — nem sempre positivo — sobre os departamentos de ciências humanas, principalmente os alunos e professores de literatura... O conjunto era caleidoscópico...

“Se, no entanto, quiséssemos encontrar um denominador comum da esquerda intelectual que se constituiu por volta de 1930 na faculdade de filosofia, seria preciso dizer que foi ali que, pela primeira vez, a ideologia e a crítica das ideologias se tornaram tema específico de estudos, em outras palavras, a relação das idéias, com base social, em seu sentido mais amplo, foi examinada” (Korn, *Lange Lehrzeit*, 115 sg.).

A esquerda intelectual era o seminário de sociologia dirigido por Karl Mannheim, o Instituto de Pesquisas Sociais dirigido por Max Horkheimer e o grupo de Paul Tillich. Não havia praticamente nenhum contato entre o seminário de sociologia, instalado no andar térreo do prédio do Instituto de Pesquisas Sociais,

e o Instituto de Pesquisas Sociais propriamente dito — Norbert Elias, anteriormente assistente de Mannheim e que viera com ele de Heidelberg para Frankfurt, insistia nesse ponto em seu discurso por ocasião do recebimento do Prêmio Adorno da cidade de Frankfurt. Mannheim, Horkheimer e Adorno, entretanto, pertenciam todos ao *Kränzchen* e cooperavam, às vezes, com o grupo de Tillich. Um breve exame dos programas de curso dessa época dá a impressão de que a esquerda intelectual representava um movimento importante e relativamente fechado, e Horkheimer não se achava isolado com seu programa de teoria interdisciplinar da sociedade. Houve cursos organizados em comum por Tillich e Horkheimer (seminário do semestre de verão de 1930: leitura de textos filosóficos; seminários do semestre de inverno de 1930-1931: leitura de Locke; seminário do semestre de verão de 1931: leitura de um autor filosófico), por Tillich e Wiesengrund (seminário do semestre de inverno de 1931-1932: leitura dos extratos escolhidos da *Geschichtsphilosophie* [Filosofia da História] de Hegel; seminário do semestre de verão de 1932: Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [A educação do gênero humano]); seminário do semestre de inverno 1932-1933: Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie* [Problemas essenciais da filosofia], por Tillich, Riezler, Gelb e Wertheimer (seminário do semestre de verão de 1930; colóquio filosófico do semestre de verão de 1931), por Mannheim, Löwe, Bergsträsser e Noack (a partir do semestre de inverno de 1931-1932 até a dissolução, em 1933, do grupo de trabalho “História geral e história das idéias”). O primeiro curso em comum de Horkheimer e Wiesengrund, Exercícios sobre a filosofia do Estado de Thomas Hobbes, anunciada para o semestre de verão de 1933, nunca chegou a ser ministrado.

Como em Colônia, sob a direção de Leopold von Wiese, a sociologia era praticada como saber relativo e estéril no qual a base empírica se reduzia a algumas raras escapadelas, e como Heidelberg, outrora o centro da sociologia alemã, havia perdido seu sociólogo mais talentoso da época com a partida de Mannheim para Frankfurt, foi Frankfurt que, no início dos anos 30, se tornou o centro em que se concentrava o pensamento interessado na elaboração de uma teoria da sociedade de um único tipo em seu gênero na Alemanha.

A política científica de Horkheimer consistiu em dar um perfil específico aos trabalhos do Instituto de Pesquisas Sociais e, ao mesmo tempo, protegê-los contra as réplicas daqueles que poderiam julgar que seu território estivesse ameaçado pela nova orientação do Instituto. Diante das sumidades de Frankfurt, Horkheimer insistia na relação aprofundada de seu projeto com a realidade e na existência de “uma grande aparelhagem de pesquisa empírica”. Desse modo, distinguia-se simultaneamente das tendências próprias das ciências humanas, e até metafísicas, que se encontravam na sociologia alemã. Perante a sociologia especializada e seus partidários, mostrava enfaticamente que não pretendia representar uma disciplina precisa, mas “apenas” o projeto de um conhecimento do conjunto do processo social. Aqueles que se preocupavam em constituir uma disciplina especializada intitulada “sociologia” poderiam considerar o projeto de

Horkheimer uma loucura de megalomaníaco, uma regressão à idéia de um saber sociológico universal — eles não tinham, contudo, nenhuma razão para pensar que seus próprios planos seriam contrariados por um tal projeto que recusava expressamente o nome de “sociologia” e pressupunha expressamente a existência de uma sociologia especializada. Horkheimer enviou Leo Löwenthal pessoalmente (Cf. Jay, *Dialektische Phantasie*, 46) a Leopold von Wiese — que detinha, então, a posição-chave para a evolução da sociologia alemã, pois era diretor do departamento de sociologia do primeiro instituto de pesquisas em ciências sociais da Alemanha, editor da revista científica desse departamento, exclusivamente consagrada à sociologia e na qual eram publicadas, desde 1923, comunicações da Deutsche Gesellschaft für Soziologie, e, enfim, encarregado de negócios dessa mesma sociedade — para explicar-lhe que a *Zeitschrift für Sozialforschung* não pretendia concorrer com sua revista *Kölner Vierteljahresheften für Soziologie*. Assim, Horkheimer conseguiu manter o Instituto tranqüilamente longe das que-relas que surgiam dentro e fora da sociologia.

Em contrapartida, porém, era impossível mantê-lo afastado dos conflitos mais ou menos políticos, embora Horkheimer — diversamente de Paul Tillich — não tivesse aderido ao socialismo nem — diversamente de Hugo Sinzheimer e Hermann Heller — fizesse parte dos democratas engajados, inimigos declarados do nacional-socialismo. Depois do êxito do NSDAP nas eleições de 1930, esses conflitos tinham tomado uma forma aberta mesmo em Frankfurt, cidade burguesa e social-democrata, que os nacional-socialistas qualificavam de “Nova Jerusalém às margens do Jordão da Francônia”. Depois das eleições de setembro, centenas de membros das SA apareceram um dia diante das portas principais da Universidade, e entoaram o Horst-Wessel-Lied, ao som do qual os nacional-socialistas desfilavam por toda a Alemanha. Isso serviu de motivo para que Joseph Dünner, um dos bolsistas do Instituto, montasse um grupo de autodefesa com membros da Rote Studentengruppe, de ligas estudantis judaicas e católicas, da Academia do Trabalho e dos sindicatos. Segundo as Memórias de Dünner, “até as primeiras semanas de 1933, a Universidade de Frankfurt foi uma das raras universidades alemãs em que os nazistas apanhavam quando se atreviam a ocupar as portas da Universidade ou provocar conflitos com os estudantes de esquerda ou judeus dentro do *campus*” (Dünner, *Zu Protokoll gegeben*, 65 sg.). “Os nazistas — rapazes, aliás, valentes — fizeram-nos, recentemente, uma visita violenta”, segundo o comentário de Max Kommerell, “Georgiano”, a respeito de um ataque de nacional-socialistas uniformizados ao prédio central da Universidade. “Eles estavam provavelmente irritados por ver que a Universidade Goethe, ao menos em seus componentes filosófico e sociológico, é um espaço de cultura para micróbios marxistas... É uma pena que o nível intelectual dos nazistas seja tão desesperador!” (carta de Kommerell a Heusler de 10 de julho de 1932 in Kommerell, *Briefe und Abzeichnungen 1919-1944*, 26 sg.). As discussões educadas, de bom nível entre direita e esquerda, pararam por volta daqueles anos mesmo na Universidade de Frankfurt. Segundo as recordações de Karl Korn (*Lange Lehrzeit*, 134), decidiu-se qualificar a sociologia como ciência judaica.



Foi, então, nessas condições que o Instituto continuou a pesquisa sobre os operários e empregados qualificados na Alemanha, de acordo com o projeto de Fromm, do qual Horkheimer dera o primeiro passo do Instituto rumo a um projeto de pesquisa empírica em grande escala. E foi naquela situação cada vez mais tensa, mesmo em Frankfurt, que surgiu, no verão de 1932, a primeira publicação do Instituto desde a chegada de Horkheimer à direção, o primeiro número da *Zeitschrift für Sozialforschung* — se não se levar em conta o livro de Wittfogel *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, publicado em 1931 como volume III dos *Schriften des Instituts für Sozialforschung*.

O objetivo inicial do estudo sobre os operários e os empregados era descobrir que semelhanças poderiam ser estabelecidas de fato entre as constituições psíquicas desses dois grupos. Essa curiosidade só poderia ter sido estimulada ainda mais pelas publicações da época sobre essas classes. O fato do qual partiam esses estudos era o aumento rápido do número dos empregados no conjunto da população ativa e a diminuição daquele referente aos operários, que, já em 1925, se situava abaixo dos 50% e continuava recuando até em áreas como a indústria e as minas, cujos operários representavam o grosso das pessoas no trabalho. Dos trabalhos mais importantes sobre esse tema, vamos citar o ensaio de Emil Lederer *Die Umschichtung des Proletariats und die kapitalistischen Zwischenschichten vor der Krise* (A mudança de composição do proletariado e as classes capitalistas intermediárias antes da crise), publicado em 1929, na revista *Neue Rundschau*, e o estudo de Siegfried Kracauer *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland* (Os empregados. Estudo da nova Alemanha), publicado em 1929, como folheto, na *Frankfurter Zeitung* e, em 1930, no formato de livro. Lederer hesitava entre duas hipóteses. A primeira era a de que o próprio desaparecimento da aparência de autodeterminação e a experiência de um domínio incessantemente agudo de processos de trabalho que estavam se tornando cada vez mais transparentes reuniriam, um dia, os empregados aos operários numa tentativa de modificar, de alto a baixo, a ordem econômica existente, que os condenava à dependência. A segunda era a de que, na medida em que o número de empregados e funcionários aumentava do lado dos “dependentes” em relação ao dos operários, a tendência para reagir à separação entre sempre menos dominantes e sempre mais dependentes traduzia-se pela afirmação de uma estrutura social hierárquica em que as diferenças de estatuto social defendidas apaixonadamente eram paralisadas da maneira mais rudimentar.

A pesquisa ambiciosa de Kracauer, uma amostra de alto nível de sua concepção de uma teoria materialista — isto é, imersa nos dados empíricos —, era uma argumentação impressionante contra a primeira hipótese. Todas essas descrições provavam, com tal excesso de energia e de esforço de aprovação, para os empregados uma vida atraente apoiada numa combinação de trabalho estereotipado e falsos brilhos burgueses estereotipados. “No momento mesmo em que os seto-

res econômicos são racionalizados, esses locais\* racionalizam os prazeres dos empregados. Minha pergunta — por que administram a massa em massa? — provoca esta amarga resposta de um empregado: “É porque a vida das pessoas está muito empobrecida para que elas possam fazer o que quer que seja por si mesmas.” Pouco importa que isso seja verdade ou não: nos locais que acabamos de citar, é a própria massa que recebemos; e certamente não apenas em vista do sucesso econômico da casa, mas devido ainda a sua impotência informe. As pessoas se aquecem umas às outras, consolam-se entre si por não poder fugir da multidão. O fato de pertencer a essa massa torna-se mais aceitável devido ao cenário com aparência de alta sociedade” (Kracauer, *Schriften* 1, 285 sg.). Se o capitalismo, sobre o fim do qual até mesmo seus partidários discutiam, pelo menos, diante da crise econômica mundial e dos regimes autoritários, não parecia mais poder existir à moda antiga, por seu lado, os empregados, extremamente dependentes, pareciam menos ainda querer outro modelo econômico. Os empregados pareciam estar mais dispostos a completar “a existência normal em sua espantosa miséria despercebida” (298) pelo brilho e a distração do que completar a rotina do trabalho pela rotina do divertimento, a tornar-se o modelo dos operários e não optar pela atitude de proletários conscientes de pertencer a uma classe, por exemplo, graças ao período de racionalização de 1925-1928, em que até os escritórios das grandes empresas foram invadidos pelas máquinas e pelos métodos da produção em série.

Em Horkheimer ainda contradiziam-se duas expectativas: de um lado, ele constatava que os membros das classes dominadas, cuja dependência não residia só no fato de “que se lhes dá muito pouco de comer, mas ainda (nisto) eles são mantidos numa terrível miséria intelectual e moral”, e que eles macaqueiam seus carcereiros, imploram pelos símbolos de sua servidão e estão prontos não a se lançar sobre seus carcereiros, mas a estraçalhar quem deles os quiser livrar” (*Dämmerung*, 316). De outro lado, ele pensava que o “desenvolvimento econômico destrói... com a família saudável o único lugar de relações imediatas entre os homens, até em amplas classes — principalmente a pequena burguesia e os empregados. Em compensação, no interior de certos grupos do proletariado, no lugar dos grupamentos naturais e em grande parte inconscientes, cujo último avatar desaparece agora com a família nuclear, ela dá a conhecer comunidades novas, conscientes, baseadas em interesses comuns reconhecidos... O nascimento dessa solidariedade proletária faz parte do mesmo processo que destrói a família” (342).

Marx já tinha tentado ligar a conscientização e a indignação que deveriam resultar da desumanização do trabalho e do aumento da miséria ao desenvolvimento de capacidades portadoras de futuro que deveria resultar da mobilidade em todo ponto de vista do operário no processo de produção capitalista. Mas essa tese só poderia ser plausível se fossem precisamente as atividades que eram desconsideradas na antiga economia as precursoras de uma forma econômica nova e supe-

---

\* Casa da Pátria, *Resi* — isto é, cinema — e Moka-Efti em Berlim. (N. A.)

rior. Mas não se poderia dizer o mesmo das funções dos operários ou daquelas dos empregados. A tese parecia também pouco plausível aplicada a domínios como a família, a vida cultural, etc. Pelo menos, nem Lederer, nem Kracauer, nem também Horkheimer e Fromm mostravam situações concretas que revelassem que, numa área ou noutra, os dependentes fossem os precursores de uma forma de economia e de vida superior. Só restava, portanto, proteger-se por trás da distinção entre a massa dos operários e dos empregados, que se identificavam pelas relações de dominação, e alguns grupos avançados. Mas, se alguém quisesse ser conseqüente, não poderia mais admitir que esses grupos tivessem uma superioridade revolucionária sobre grupos burgueses avançados. A fé na dialética das forças produtivas e das relações de produção, na idéia de que as forças produtivas sacudiam as cadeias de relações de produção capitalistas era mais importante do que a constatação de tendências revolucionárias específicas de uma classe para garantir a fé de Horkheimer nas chances de revolução. Mas, se as massas não fossem revolucionárias, elas, pelo menos, se deixariam arrastar por grupos avançados? Horkheimer parecia não querer arriscar-se a emitir sequer uma resposta provisória. Pois “as relações são muito intrincadas. Uma ordem social envelhecida, que se tornou negativa, exerce suas funções — manter e renovar a vida da humanidade a um certo nível —, mesmo que seja à custa de sofrimentos inúteis” (243).

Não foram apenas as doenças intermináveis de Horkheimer e Fromm e a falta de experiência em pesquisa social empírica, mas também os resultados que se esboçavam muito cedo que fizeram com que o trabalho da pesquisa não fosse intensivo — no final de 1931, os últimos dos mil e cem questionários tinham voltado preenchidos. A pesquisa sobre os operários e os empregados era diferente das outras formas de pesquisa sociopsicológica da época sobre a classe operária — como aquelas das quais Theodor Geiger fazia resenha crítica em seu artigo *Zur Kritik der arbeiter-psychologischen Forschung* (Crítica da pesquisa sobre a psicologia operária), na revista mensal social-democrata *Die Gesellschaft* —, principalmente quanto a um ponto: ela tentava atenuar, pelo menos parcialmente, uma desvantagem (por motivos de representatividade, ela não queria limitar-se a um pequeno grupo de pessoas conhecidas pessoalmente pelo pesquisador, mas, por razões financeiras, também não podia realizar entrevistas em grande estilo, de acordo com o modelo da psicanálise), incluindo no questionário, de tamanho pouco comum — duzentos e setenta e um temas —, entre outras, perguntas aparentemente inocentes, que deveriam permitir tirar conclusões sobre traços de personalidade e atitudes que permaneciam dissimulados. Essas conclusões poderiam estar sujeitas a um certo controle na medida em que eram relacionadas com a impressão geral produzida pelas respostas de um indivíduo.

Descobriu-se assim um ponto que não era surpreendente para o leitor do livro de Fromm *Entwicklung des Christdogmas*: uma convicção política de esquerda poderia parecer uma satisfação de substituição a um operário — ou empregado — adaptado psiquicamente à sociedade de classes. A constatação pública, que pretendia ter um caráter científico, segundo a qual o próprio caráter da

maioria dos operários situados politicamente à esquerda era idêntico ao dos outros membros da sociedade burguesa capitalista, teria provocado menos disponibilidade e unidade à esquerda do que a certeza da vitória à direita. As dúvidas sobre a falta de método ou, mesmo, sobre as incertezas devem ter pesado ainda mais. Diante dessa situação, Horkheimer logo inclinou-se visivelmente a pensar que o proveito daquela primeira pesquisa do Instituto consistia essencialmente no desenvolvimento de métodos alternativos e que os resultados só deveriam ser apresentados após pesquisas suplementares e um alargamento da base empírica.

Foi pois a *Zeitschrift für Sozialforschung* (ZfS) a primeira demonstração publicitária da orientação e das capacidades de trabalho do Instituto sob a nova direção. Assim como o programa de pesquisas interdisciplinares, a revista era uma idéia de Horkheimer. Leo Löwenthal era o editor responsável por sua publicação três vezes ao ano. Como tinha abandonado seu cargo no secundário desde que passara a ser membro em tempo integral do Instituto e não tinha obrigações universitárias, dedicou todo seu esforço de trabalho ao Instituto e principalmente à *Zeitschrift für Sozialforschung*, que foi publicada quase regularmente durante uns dez anos. A revista era impressa pela mesma gráfica (Hirschfeld, em Leipzig) e tinha uma apresentação análoga à da antiga revista *Archiv*, de Grünberg, mas distinguia-se radicalmente de sua antecessora quanto ao resto. Na parte de ensaios, eram publicados exclusivamente trabalhos de colaboradores do Instituto — quase exclusivamente a partir da emigração —, o que permitia à revista apresentar-se como “o órgão essencial” do Instituto (como se escreveu claramente um pouco mais tarde, em 1938, no programa de uma apresentação do Instituto). Os trabalhos de história social ou econômica e principalmente as publicações de pesquisas (para as quais a revista *Archiv* reservava constantemente uma seção especializada) passaram para segundo plano, e o primeiro lugar voltou a ser dado a artigos que tratavam de analisar a situação atual dos países capitalistas adiantados. Enfim, a parte de comunicações, com suas breves resenhas e sua divisão em temas de filosofia, sociologia geral, psicologia, história, movimentos sociais e política social, sociologia especializada e economia (depois de aparecer duas vezes, o tema literatura desapareceu), realizou, desde o começo, seriamente, “o exame metódico dos trabalhos científicos especializados” a que se referia Horkheimer em 1937, em seu prefácio do volume do sexto ano.

A parte de ensaios do primeiro número — um caderno duplo — era composta de forma instrutiva em muitos pontos. Excluindo-se um texto geral de Horkheimer, continha dois textos sobre economia, dois textos sobre psicologia e dois textos sobre superestruturas culturais — mas nessa ordem, de acordo com a temática, de tal forma que o diretor, Horkheimer, e seu primeiro colaborador e suplente *de facto*, Pollock, eram seguidos imediatamente por Fromm, que dava substância ao programa interdisciplinar graças a seus trabalhos sobre psicologia social analítica. Depois vinha Grossmann: esse assistente regular do Instituto há muitos anos, o mais antigo dos membros, especialista marxista de economia, encarnava uma tradição do Instituto que não se podia nem devia ignorar; Hork-

heimer dizia de seu trabalho que “ele correspondia, em uma certa medida, às intenções (deles)” (carta de Horkheimer a Pollock, de 12 de agosto de 1934). Em seguida, Löwenthal que era insubstituível para Horkheimer: colaborador polivalente e disposto a sacrificar-se, redator-chefe da revista; enfim, Wiesengrund-Adorno, que não era membro do Instituto, cuja especialidade, a música, dava, francamente, uma nota extravagante numa revista dedicada à pesquisa social, mas cujo talento já tinha então impressionado Horkheimer de tal forma, que ele aceitou um artigo de Adorno, de extensão pouco comum para a revista, cuja segunda parte foi publicada no número seguinte.

Faltava uma única pessoa nesse arranjo que refletia a reorientação do Instituto e reduzia a tradição de Grünberg ao nível de uma corrente: Wittfogel. Os diretores do Instituto tinham-lhe concedido uma bolsa mensal que lhe deveria permitir fazer uma viagem à China como base para a continuação de seu volume *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, cujas resenhas tinham sido muito elogiosas. Mas, dada a situação crítica em que se encontrava a Alemanha, ele preferiu lançar-se de corpo e alma no conflito político. Os diretores do Instituto aceitaram essa escolha e continuaram a mantê-lo “por meio de um subsídio limitado, mas regular” (Wittfogel em Greffrath, *Die Zerstörung einer Zukunft*, 316). Foi assim que se chegou a uma situação que correspondia da melhor forma possível à estratégia de Horkheimer: Wittfogel, mantido pelo Instituto, falava e escrevia fora do quadro do Instituto sobre anti-semitismo, as causas sociais e econômicas do nacional-socialismo e de seus êxitos de massa, ao passo que, na *Zeitschrift für Sozialforschung*, não havia nem sequer vestígios desses temas, e os acontecimentos políticos e econômicos da época, catastróficos, só eram descritos, na maioria dos ensaios, por conceitos genéricos, como “crise” ou “capitalismo monopolítico”.

Os artigos do primeiro número representavam menos contribuições para a análise da situação atual do que defesas da concepção materialista ou econômica da história (então conceitos muito difundidos que não eram absolutamente típicos dos prudentes membros do Instituto) e de sua aplicação aos domínios mais diversos. Além dos dois antigos colaboradores de Grünberg, Pollock e Grossmann, cada um dos autores inseriu, em seu artigo, um pequeno sumário do materialismo histórico, de tal forma que Horkheimer, Fromm, Löwenthal e Adorno se sentiram pioneiros do materialismo em suas disciplinas — diversamente dos dois economistas, Pollock e Grossmann, na área dos quais um conhecimento das teses de Marx, pelo menos a título de história das teorias, era evidente.

A seus olhos, uma concepção materialista da história significava: reconhecer as estruturas de classes e de dominação da sociedade existente e a determinação da consciência pela posição social, tomar o partido da libertação da força produtiva ciência — segundo a expressão de Horkheimer em “Bemerkungen über Wissenschaft und Krise” (Observações sobre a ciência e a crise in *ZfS* 1932, 1) —, das forças produtivas econômicas graças a uma nova organização, a economia planificada — segundo a expressão de Pollock em seu artigo “Die gegenwärtige

Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung” (A situação atual do capitalismo e as perspectivas de uma nova ordem econômica planejada) (19) —, do crescimento da organização do Eu e da capacidade de sublimação, entre outros traços de caráter genitais — segundo a expressão de Fromm em seu ensaio “Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie” (Os métodos e as tarefas de uma sociopsicologia analítica, 47; 276 da edição completa) —, da força produtiva musical — segundo a expressão de Adorno em seu texto “Zur gesellschaftlichen Lage der Musik” (123). Os autores pareciam, pois, sentir-se levados pelo grande movimento da história — exatamente como Grünberg anteriormente em seu discurso inaugural, na abertura do Instituto, em 1924. E, como para Grünberg, o caráter não dogmático, hipotético, submetido a um controle empírico, da teoria, enfatizado por Horkheimer e também por Löwenthal, não parecia em nada afetar suas convicções fundamentais além do tempero da lentidão do progresso.

Na realidade, isso era mais complicado. Na verdade, Pollock considerava que “os preliminares econômicos de uma organização planificada do conjunto da economia (eram) já altamente desenvolvidos no seio do sistema econômico atual” (21): o centro de gravidade da produção industrial achava-se na fabricação em massa das grandes empresas, e o processo de centralização tinha atingido um grau elevado, os meios — técnica e gestão — de dominar as tarefas de uma direção central da economia eram conhecidos, e se dispunha de reservas de produtividade importantes (20). Mas ele não duvidava de que, de um ponto de vista puramente econômico, “essa crise” — a crise econômica mundial — “pode ser vencida por meios capitalistas e que o capitalismo “monopolístico” tem condições de prolongar sua existência por um espaço de tempo atualmente imprevisível” (16). Em sua opinião, um planejamento econômico capitalista era tão passível de realização quanto um planejamento socialista. Segundo ele, somente as considerações políticas tornavam o primeiro modelo menos verossímil. Os proprietários dos meios de produção não suportariam ser reduzidos ao estatuto de simples capitalistas vivendo de rendas (27). Mas as chances da segunda variante também não lhe pareciam muito consideráveis no futuro previsível. O interesse subjetivo das classes que estavam objetivamente comprometidas com a idéia era muito fraco (17 e 27). Um ano mais tarde, ele reconheceu que o planejamento capitalista tinha também grandes chances, politicamente falando. “A opinião que tínhamos emitido antes, de que a degradação da posse do capital reduzida a um simples título de renda tornaria inaceitável o planejamento capitalista, pode, de agora em diante, não mais figurar entre as objeções de peso, levando-se em conta possibilidades de manipulação das massas que se manifestaram nos últimos tempos” (Bemerkungen zur Wirtschaftskrise — Observações sobre a crise econômica, *ZfS* 1933,349). No entanto, um dia, “as relações de produção, transformadas de novo em entraves e impossíveis de modificar, não (poderiam) mais resistir à pressão das forças produtivas” (*ibid.*) — essa profecia assumia ares de uma passagem obrigatória.

Porque Pollock, contrariamente a Grossmann, não acreditava na teoria segundo a qual a elevação da “concentração orgânica do capital” e a baixa da taxa de lucro contivessem um vício de construção mortal do sistema capitalista. Para ele, o problema essencial consistia na anarquia da produção que, numa época de grande indústria sem flexibilidade e protegida pelo Estado, não podia mais ser guiada pelos mecanismos de auto-regulação do mercado. Mas ele não tentou, nem sequer a título de introdução, demonstrar que os instrumentos do sistema capitalista na economia planejada não bastariam para vencer a anarquia da produção e as desproporções que resultariam entre os diferentes ramos da economia.

As contribuições de Fromm para o primeiro volume da *Zeitschrift für Sozialforschung* continham alusões tímidas ao conceito de um desdobramento do caráter da “força produtiva” (275). Em seu primeiro artigo, ele se estendia sobre o fato de que a “troca de substância” entre o mundo das pulsões e o mundo exterior resultava em que o homem como tal se modificava numa direção que conduzia sobretudo à crença da organização do Eu e a seu corolário, o crescimento das capacidades de sublimação. Em sua contribuição ao terceiro número — *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie* (A caracterologia psicanalítica e seu papel na sóciopsicologia) — ele mencionava um problema delicado: em que medida se poderia falar, no proletariado e nos elementos objetivamente mais avançados da burguesia, de um aumento dos traços de caráter genitais, em contraste com os traços de caráter anais e orais que correspondiam às fases anteriores do desenvolvimento (276)? Mas a idéia ousada de que o caráter dos proletários e dos burgueses mais avançados correspondia, baseando-se num modelo ontogenético de desenvolvimanto preexistente às forças produtivas que tentavam libertar-se de seus entraves, em outras palavras, aos elementos de uma forma social superior já presente no seio da antiga forma social, aparecia apenas para reforçar o otimismo progressista marxista diante da teoria funcionalista que predominava em Fromm, e queria que fossem as relações de produção ainda e sempre dominantes, os destinos efetivos dos indivíduos, aos quais a estrutura libidinal de todas as classes sociais se adaptava. A idéia de que, devido ao aumento das contradições objetivas no seio da sociedade, as forças da libido não desempenhavam mais o papel de cimento e sim o de uma bomba e levavam à edificação de formações sociais novas (53) continuava sendo uma afirmação sem justificativa, dogmática.

Em *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*, Horkheimer assumia a tarefa de indicar as “fronteiras impostas à ciência por seus antolhos de classe” e, finalmente, fazer com que se rompam (4 sg.) para dar livre curso aos “elementos racionais imanentes à ciência” (4). Para isso, era preciso captar a crise da ciência pela elucidação da totalidade do processo da vida social, pela “teoria correta da situação social atual” (7). Mas os entraves impostos à ciência pela sociedade só poderiam ser vencidos “graças à modificação de suas condições efetivas de existência na práxis histórica” (6). O fato de que os sábios esperavam inutilmente essa modificação de suas condições efetivas de existência, numa época em que a humani-

dade estava mais rica do que nunca em meios de produção e em forças de trabalho altamente qualificadas, levava-os a uma psicologia que — segundo a expressão de Horkheimer, em seu segundo artigo do primeiro número da revista, *Geschichte und Psychologie* (História e psicologia) — fixava sua atenção sobre “a maneira como se estabelecem os mecanismos psíquicos graças aos quais é possível que as tensões entre as classes sociais que tendem para conflitos devido à situação econômica permaneçam, no entanto, latentes” (136). Sem dúvida, Horkheimer enfatizava o fato de que a teoria que pretende que “a dialética entre as diferentes forças humanas que crescem em oposição à natureza e as formas sociais envelhecidas” constituísse “o motor da história” (131 sg.) não poderia ser elevada ao nível de esquema de construção universal, o que tomaria o lugar das pesquisas concretas, mas representava apenas “uma formulação da experiência histórica que corresponde ao estado atual do conhecimento” (133). Mas ele não se dedicava à elucidação das “causas reais que fizeram com que formas estatais e sociais diferenciadas tomassem o lugar de formas não desenvolvidas” (131). Ele preferia concentrar seus esforços no progresso e na racionalidade, no domínio da teoria. Sua convicção sobre o papel precursor da teoria exprimia-se assim: “Um dos elementos da camuflagem da crise atual consiste em responsabilizar justamente essas forças que agem visando a uma melhor configuração das relações humanas, acima de tudo o pensamento científico, ele próprio racional” (2). A alusão à liberação da força produtiva da ciência, unicamente possível graças a reviravoltas efetivas, não passava da música de acompanhamento estereotipada.

Com Adorno, a apropriação da concepção materialista da história entrava em cena de um só golpe, com um deslocamento da crença no progresso e na racionalização rumo à dimensão da superestrutura. De acordo com seu artigo sobre a música de Schönberg na revista, “se a produção mais avançada da composição em nossa época eliminou, unicamente sob o efeito do desdobramento imanente de seus próprios problemas, categorias burguesas fundamentais, como a personalidade criadora, a expressão de sua alma, o mundo dos sentimentos particulares e a interioridade transfigurada, e colocou em seu lugar princípios de construção perfeitamente racionais e claros, essa música deve, no entanto, ser considerada, não verdadeiramente “sem classe” e verdadeira música do futuro, já que está ligada ao processo de produção burguês, mas como aquela que preenche, da forma mais exata, sua função na dialética do conhecimento” (106). Schönberg “conduziu à *Aufhebung*\* a música expressiva do indivíduo privado burguês, contentando-se de levá-la ao fim de suas próprias conseqüências e substituí-la por outra música; sem dúvida, esta não está adaptada a funções sociais imediatas — foi ela que cortou a última comunicação com o público —, mas, tanto por sua qualidade musical imanente quanto pela elaboração dialética do material, ela deixa muito

\* *Aufhebung* — Termo utilizado por Hegel sem equivalente exato em português. O verbo *aufheben* reúne o sentido de *aufbewahren* e de *aufhören Lasen*, ou seja, *conservar e suprimir*. (N. R. T.)



para trás todas as outras músicas da época e apresenta uma construção racional tão perfeita, que ela é absolutamente inconciliável com a estrutura social atual, que, aliás, assume inconscientemente replicar por intermédio de todos os seus representantes críticos, e chama em seu socorro a natureza para repelir o ataque da consciência que Schönberg lhe infligiu. Com ele, talvez, pela primeira vez na história da música, a consciência apoderou-se do material natural musical e o domina” (109 sg.). Adorno também não deixava de apresentar a tese de que era necessário “compreender que a estranheza da música para a sociedade, que todos esses traços que um reformismo musical apressado e pouco preocupado com a racionalidade ataca com insultos como individualismo, divertimento de artista, esoterismo técnico, são em si mesmos um fato social, são eles mesmos produzidos pela sociedade. E, por esse motivo, essa música não pode ser melhorada por si mesma, mas só pela sociedade: por uma modificação da sociedade” (104). Mas ele não se importava com tendências efetivas desse gênero quando considerava realmente a continuação da “racionalização” (104) nas áreas da música e da teoria, e sua constatação sem floreios da ausência de toda perspectiva de modificação da sociedade era prova disso. “A consciência empírica da sociedade atual, que a dominação de classe orienta para a estreiteza e a obscuridade ou, melhor, a idiotice neurótica, para garantir sua própria conservação” não pode “ser considerada amostra positiva de uma música que não seria mais alienada, e sim propriedade do homem livre. Da mesma forma que a política não tem o direito de se abstrair desse estado da consciência que a dialética da sociedade deve colocar no centro de suas preocupações, assim também a consciência não tem mais o direito de se deixar impor fronteiras nessa área, por uma consciência que é o produto da dominação de classe e que, mesmo como consciência de classe do proletariado, traz sempre os estigmas da mutilação, devido ao mecanismo de classe” (106). Mas não se abandonaria, assim definitivamente, um elemento essencial da concepção materialista da história para guardar apenas o conceito de uma mecânica de desenvolvimento entre forças produtivas e relações de produção? Nenhum artigo utilizava a expressão “capitalismo monopolístico” tão freqüentemente como o de Adorno. Mesmo o “fascismo” do qual ele, com toda boa-fé, era o único a falar, era, segundo ele, manipulado pelos representantes do capitalismo monopolístico — segundo o dogma comunista da época (116). Isso dava a impressão de que, exibindo conceitos e métodos de raciocínio típicos do marxismo dogmático, ele queria criar um terreno favorável para a recepção de sua interpretação da música moderna — para si mesmo e aos olhos das pessoas de esquerda, aquelas de quem ele esperava mais simpatia para a nova música.

Só Löwenthal retomava a concepção materialista da história como uma coisa bem definida em seu artigo “Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur” (A posição da literatura na sociedade). Ela lhe servia para opor a exigência de um estudo materialista da literatura, ligando-se aos métodos positivistas e históricos do século XIX, ao estudo da literatura praticada em sua época, de inspiração mais ou

menos metafísica. “Mas uma história da literatura autenticamente explicativa deve ser materialista. Isso significa que ela deve pesquisar as estruturas fundamentais da economia, assim como aparecem nas obras, e os efeitos que produz a obra de arte, interpretada de forma materialista no âmago da sociedade condicionada pela economia” (93). Dava alguns exemplos dos resultados a que tinha chegado por esse novo método de trabalho. “Nos diálogos hesitantes de Gutzkow refletem-se as tentativas econômicas incertas de uma burguesia liberal que se encontra em seus primórdios na Alemanha; assim também é sua vitória econômica que é transfigurada na técnica de Spielhagen, é sua crise que é camuflada no impressionismo, ou admitida com um certo constrangimento” (97). “Enquanto a alma do pequeno-burguês de Storm se lamenta, debruçada sobre si mesma, Meyer lança violentamente ao mundo seus personagens para poder satisfazer os fantasmas feudais de uma burguesia dominante por volta de 1870” (98). “Se Stendhal é o romancista da aristocracia burguesa napoleônica, Gustav Freytag canta, em meados do século, o apogeu da burguesia liberal alemã” (99). Löwenthal considerava a literatura um simples anexo do progresso social e econômico. Não se interessava nem pela existência de um progresso na literatura, que poderia ocorrer em conflito com o da sociedade, como Adorno tentava demonstrar quanto à música, nem pela de um progresso no domínio da sociedade, que poderia basear-se no proletariado ou mesmo nos elementos mais avançados da burguesia, como Fromm fizera prudentemente seu esboço. Só o progresso científico parecia interessá-lo na aplicação da concepção materialista da história ao estudo da literatura.

Os artigos dos autores colocados sob a influência de Horkheimer durante o primeiro ano da revista mostravam alguns pontos comuns impressionantes quando considerados em seu conjunto. Todos os autores declaravam-se partidários entusiastas da concepção materialista da história, no sentido das teses gerais expostas no célebre prefácio de Marx a *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Contribuição à crítica da economia política) e na parte de *Die deutsche Ideologie* dedicada a Feuerbach. Nenhum deles colocava suas esperanças na classe operária. Pollock limitava-se a constatar uma falta de interesse subjetiva pela revolução socialista. Horkheimer, quando falava a respeito das “classe sociais inferiores”, só mencionava sua propensão a satisfazer-se com compensações.\* Adorno negava expressamente à classe operária todo papel progressista. Só Fromm, no primeiro de seus artigos, distinguia o dirigente “proletário que, sem dúvida, dirige sua classe, mas se identifica com ela e serve seus desejos”, do “guia\*\* imperioso que assume, diante da massa, a atitude de homem forte, de *pater familias*, em um nível superior” (*ZfS* 1932, 52), e escrevia no segundo artigo que “o proletariado, assim como\*\*\* mostra traços de caráter anal em um grau bem menor do que a pequena burguesia”

\* Compensações — *Ersatz* no original. (N. R. T.)

\*\* Guia = *Führer* = (chefe, dirigente, condutor) — no original. (N. R. T.)

\*\*\* Os grandes industriais. (N. A.)

(276), sem, para tanto, chegar a considerações sobre a dinâmica de tais fenômenos. Nenhum dos autores tratava de temas como o Estado social de direito, a democracia de Weimar, o fascismo italiano. No entanto, nenhum deles duvidava de que o futuro pertencesse ao socialismo.

Entretanto, as análises dos economistas do Instituto orientadas para o presente (Pollock, Kurt Mandelbaum, aliás, Kurt Baumann, e Gerhard Meyer) sobre as conseqüências da crise econômica mundial e sobre o tema da política capitalista em crise e da economia planificada não cessavam de corroer os fundamentos desse otimismo. Em seu prefácio ao primeiro número da revista, Horkheimer havia explicado que um conhecimento da sociedade atual seria impossível "sem o estudo das tendências que, em seu seio, agem em favor de uma regulamentação planificada da economia". "Será preciso estudar paralelamente os problemas afins que desempenham atualmente um papel importante na literatura econômica, sociológica e dedicada à história das civilizações." Mesmo um homem como Thomas Mann punha, então, suas esperanças em uma economia planejada. Em março de 1932, em seu discurso *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters* (Goethe, representante da era burguesa), pronunciado na Academia Prussiana de Belas-Artes, em Berlim, por ocasião do centenário da morte de Goethe, declarava que "o mundo novo, o mundo social, o mundo organizado, unificado e planejado, em que a humanidade estará livre dos sofrimentos indignos, desnecessários e ofensivos à dignidade da razão, esse mundo virá e será obra da grande racionalidade realista à qual estão aderindo, hoje, todos os espíritos dignos desse nome, todos aqueles que se livram de um ambiente intelectual em decomposição e de consistência pequeno-burguesa. Ele virá porque uma ordem racional exterior correspondente ao estágio atingido pelo espírito humano deve ser colocada em seu lugar ou, no pior dos casos, instalada à custa de uma convulsão violenta, para que nossa alma encontre enfim o direito de viver e uma consciência humanamente boa" (*Neue Rundschau*, abril de 1932; Thomas Mann, *Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie*, vol. 2, 88 sg.). Mas o conteúdo dos artigos de Pollock, Meyer e Mandelbaum, até 1935, deixava cada vez menos lugar para a esperança da possibilidade de tendências para uma economia planejada socialista na sociedade atual. Pollock era sempre mais explicitamente partidário da idéia de que seria uma economia planejada pervertida pelo capitalismo que iria surgir. Meyer e Mandelbaum, que reservavam o conceito de economia planejada para uma organização econômica socialista cujas possibilidades demonstravam em termos de economia fundamental, só podiam ver nos países capitalistas medidas de política de crise, mas nenhuma tendência que agisse em favor de uma regulamentação planejada da economia. Mas o que dava ainda, provisoriamente, atualidade ao socialismo aos olhos dos autores do grupo de Horkheimer, além de uma reação desesperada ao crescimento do fascismo, era a combinação da idéia de um crescimento das possibilidades objetivas com aquela função de precursor de certos setores das superestruturas associados às forças produtivas desenvolvidas, mas conscientes de

sua falta de autonomia. Essa combinação cercava em uma espécie de movimento de pinça os precários temas de proletariado, socialismo russo soviético e tendência para o desenvolvimento do sistema econômico ocidental.

O mais importante dos outros artigos do primeiro ano da revista foi o de Borkenau, "Zur Soziologie des mechanistischen Weltbildes" (Sociologia da representação mecanicista do mundo). Era um trecho do livro *Der Übergang vom feudalem zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie in der Manufakturperiode* (A passagem da representação feudal à representação burguesa. Estudos de história da filosofia na época das manufaturas) que Borkenau redigira quando era bolsista do Instituto. Ele vinha de uma família vienense "semijudia" de grandes burgueses, tornara-se membro do KPD em 1921, diretor nacional do Roter Studentenbund em meados dos anos 20, tinha sido excluído do partido em 1929 após inúmeras desavenças (entre outras, a respeito da estratégia do "social-fascismo" que mostrava o SPD como o inimigo principal). Encorajado sobretudo pelo "penetrante estudo sobre a reificação", de Lukács (Borkenau, *Der Übergang vom feudalem zum bürgerlichen Weltbild*, III), ele tentava explicar pelas modificações da realidade social o aparecimento de uma nova forma de pensamento, isto é, da imagem moderna do mundo no século XVII, processo em que a transformação da epistemologia caminhava lado a lado com a constituição de uma nova concepção da natureza e da sociedade humana. Atribua à manufatura o papel de modelo para a abstração que englobava todo o qualitativo (*ZfS* 1932, 312). Em outros pontos, baseava-se em suas explicações sobre as "lutas de classe" que estão ligadas ao crescimento de novos modos de produção" (313). Segundo sua premissa de pesquisa, "só se pode realmente considerar ter compreendido um pensador quando se chegou a compreendê-lo no contexto das lutas de que participou" (*Der Übergang*, 21). Assim, Descartes e seu fatalismo racionalista tornavam-se para ele a ideologia *gentry* francesa, Hobbes, "a ideologia da parte mais avançada da *landed gentry*" (*ZfS* 1932, 323). O método de Borkenau — como o de Löwenthal com a literatura — consistia, portanto, em atribuir produções intelectuais às classes (ou a fragmentos de classes) que estavam em ascensão ou em decadência, otimistas ou pessimistas, voltadas para o passado ou para o futuro, ou ainda hesitantes. O lado irritante de tais explicações — como para Löwenthal e Fromm — consistia no caráter gratuito de seu funcionalismo. Borkenau, aliás, abandonando sua premissa de pesquisa, considerava que certos textos que ele evocava descreviam com precisão a essência da época estudada, principalmente Pascal que afirmava "a necessidade abstrata de salvação no seio de um mundo totalmente estranho à salvação" (355), exceto que — como era um filósofo "burguês" — nela não via a essência de sua época, mas a essência do homem, simplesmente.

O fato de Borkenau apresentar uma interpretação histórico-social até dos "conhecimentos" adquiridos pelas ciências exatas fazia de seu estudo um componente essencial do marxismo ocidental, que se desligava da idolatria das ciências exatas própria do marxismo ortodoxo, estivesse ele perto da social-democracia ou

da variante soviética, e um dos primeiros exemplos de historiografia crítica das ciências. Mas, quando esse trabalho pioneiro apareceu na série de monografias do Instituto, Horkheimer, que ficara em dúvida devido às objeções de Grossman quanto à apreciação do papel das manufaturas apresentada por Borkenau e, talvez também, pela atitude cada vez mais crítica de Borkenau em relação ao comunismo, concedeu-lhe apenas um prefácio do editor extremamente prudente, que não formulava com clareza os problemas fundamentais que o trabalho atacava nem tomava posição sobre o assunto.

As grandes resenhas de conjunto na revista sobre os temas da situação dos operários (e operárias) e dos empregados, da família, do desemprego e da liberdade provavam uma conscientização exaustiva do estado mais recente da pesquisa especializada pelas próprias pesquisas empíricas do Instituto. A segunda iniciativa do Instituto era ainda um complemento do projeto sobre os operários e empregados: uma pesquisa de especialistas sobre a moral sexual. Em 1932, foi enviado a 360 médicos alemães especialistas em dermatologia, doenças sexuais e ginecológicas e perturbações nervosas um questionário com cinco perguntas factuais (como “A maioria dos jovens vive em abstinência ou não antes do casamento? a/ você constatou alguma mudança quanto a isso no pós-guerra em relação ao pré-guerra? b/ você constatou, a esse respeito, alguma mudança nos últimos anos (depois de 1930)?” e três questões opinativas (como “Até que idade os jovens deveriam permanecer em abstinência?”) que tinham sido acrescentadas principalmente para se poder apreciar o grau de subjetividade nas respostas dos especialistas e levá-lo em consideração como um possível viés. Pedia-se aos médicos que indicassem a que classe social correspondiam seus dados. Essa pesquisa deveria permitir tirar conclusões sobre eventuais modificações da moral sexual, à qual Fromm atribuía um papel todo especial na adaptação da estrutura libidinal à estrutura social do momento (*ZfS* 1932, 267). Estava claro que se esperava completar assim os dados fornecidos sobre os operários e empregados pelos próprios interessados, por meio de observações de terceiros que diziam respeito a uma área particularmente importante para a apreciação da estrutura psíquica.

Mas, muito antes que a pesquisa sobre os operários e empregados fosse estendida a outros “países europeus altamente desenvolvidos” (Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie*, 44), de acordo com o programa, o Instituto teve de fugir de um adversário que já tinha sido assumido há muito tempo em sua prática administrativa, mas a quem ainda não tinha outorgado nenhum lugar de destaque em seu programa de pesquisas.

---

## Em fuga

NA segunda-feira, 30 de janeiro de 1933, o presidente Hindenburg nomeou Hitler chanceler, o que tinha até então recusado, mencionando expressamente o perigo de uma ditadura do partido nacional-socialista. Aparentemente no mesmo dia, a casa de Horkheimer e de Pollock em Kronberg foi ocupada pelos SA e convertida em posto de guarda (carta do advogado W. Gerloff ao tribunal de Frankfurt-am-Main, câmara de restituições, de 21 de junho de 1949). Horkheimer e a mulher tinham sido avisados e já nessa época moravam num hotel, nas proximidades da estação central de Frankfurt. Durante o resto do semestre, Horkheimer era levado de sua casa em Genebra a Frankfurt para suas aulas. Em seu curso de introdução à filosofia, ele só se referira, durante as duas ou três últimas semanas precedentes, ao conceito de liberdade. Seu prefácio a *Dämmerung*, que foi publicado em 1934, na Suíça, está datado dos últimos dias de fevereiro na Alemanha. “Este livro é obsoleto. Os pensamentos que nele se encontram são observações a respeito de tudo durante os anos de 1926 a 1931 na Alemanha... Eles voltam sempre à crítica dos conceitos de metafísica, caráter, moral, personalidade e valor do homem, no valor que possuíam durante aquele período do capitalismo.

Como esses pensamentos pertencem ao período que precedeu a vitória definitiva do nacional-socialismo, eles dizem respeito a um mundo que hoje já está obsoleto. Problemas como os da política cultural social-democrata, da literatura

burguesa simpatizante com a revolução, da adaptação do marxismo à universidade constituíam um ambiente intelectual que agora desapareceu. As intuições de seu autor, individualista em sua maneira de viver, podem, no entanto, não ser desprovidas de importância mesmo no futuro.”

Na época da nomeação de Hitler para chanceler, Wittfogel estava justamente na Suíça para fazer conferências. Apesar das advertências de Pollock, que ali se tinha refugiado, voltou a Berlim no mês de fevereiro. A 2 de março, Löwenthal foi o último dos colaboradores em tempo integral a abandonar o Instituto de Frankfurt. Adorno, que não pertencia à “*Marxburg*” (cidadela Marx), malvista, não havia participado de atividades políticas e era “apenas” um “semi-judeu” não foi informado da transferência definitiva do Instituto para Genebra “nem recebeu nenhuma instrução do Instituto sobre o que deveria fazer e para onde ir”, como se queixou, depois, em uma carta a Horkheimer (carta de Adorno a Horkheimer, Oxford, 2 de novembro de 1934).

Nas eleições do oitavo Reichstag da República de Weimar, a 5 de março, apesar do terror e da arbitrariedade sancionada pelo estado, a coalizão governamental dos nacional-socialistas e do partido popular nacional alemão só obteve 51,8% dos votos. Mas foram suficientes para servir como trampolim publicitário para Hitler continuar a estabelecer a dominação nacional-socialista — graças à complacência dos partidos centristas burgueses, que legalizaram o afastamento do Reichstag por si mesmo, votando os plenos poderes em 24 de março.

A 13 de março, a polícia procedeu à busca e ao fechamento do Instituto. Em maio, as salas do andar térreo foram reabertas e postas à disposição da liga estudantil nacional-socialista. A polícia secreta do governo (Gestapo) sediada na Prinz Albert-Strasse, em Berlim, enviou uma carta no dia 14 de julho de 1933:

“Ao Instituto de Pesquisas Sociais  
em Frankfurt-am-Main

Em virtude dos artigos 1º e 3º da lei de 26 de maio de 1933, relativos a requisição das propriedades comunistas — RGBI I, 293 —, o Instituto de Pesquisas Sociais situado em Frankfurt-am-Main é confiscado e posto à disposição do Estado livre da Prússia, tendo em vista que o Instituto acima manteve atividades hostis ao Estado.

Por delegação — Dr. Richter-Brohm.”

Dos colaboradores importantes do Instituto, apenas um caiu nas mãos dos nacional-socialistas: Wittfogel, preso quando tentava cruzar a fronteira alemã perto de Singen. Passou por vários campos de concentração, foi libertado em novembro de 1933 e pôde emigrar para os Estados Unidos passando pela Inglaterra.

A 14 de abril, a *Deutsche Allgemeine Zeitung* apontou a entrada em vigor de uma primeira medida provisória na Prússia para a aplicação da lei criada em 7 de

abril, “para o restabelecimento da função pública” que visava principalmente destituir os funcionários judeus, comunistas e social-democratas. As vítimas da primeira “lista de colocados em disponibilidade” — a expulsão da função pública e a suspensão do pagamento seguiram-se no correr do ano — foram, em Frankfurt, entre outros, os professores Heller, Horkheimer, Löwe, Mannheim, Sinzheimer e Tillich. Segundo o jornal, “o ministro da Educação e Cultura, Dr. Rust, tem a intenção, dessa maneira, de resolver imediatamente a *questão judaica* (artigo 3º da lei sobre a função pública). É preciso assegurar-se de que a maior parte das destituições ocorra já, *antes de 1º de maio*, a fim de evitar perturbações ao início do segundo semestre”. Como em toda parte, a Universidade de Frankfurt não tentou, nem por um instante, defender seus membros proscritos e perseguidos. Ao contrário. Desde 3 de abril, a congregação da Universidade havia decidido propor ao ministro da Educação e Cultura da Prússia “fazer com que desaparecesse a relação que existia até então, por mais livre que fosse, entre nossa universidade e o *Instituto de Pesquisas Sociais*. Para justificar essa idéia, o reitor, no cargo desde outubro de 1932, Wilhelm Gerloff (que, ainda por ocasião de sua posse, tinha advertido contra ‘o nacional-socialismo chauvinista’ e que se recusou, em maio de 1933, a fazer o relatório habitual de seu exercício ao ser substituído antes do final de seu mandato normal pelo nacional-socialista convicto Ernst Krieck (cf. Stuchlik, *Goethe in Braunhemd* — Goethe de camisa marrom 88 sg.), afirmava que “o desenvolvimento real do Instituto, no que diz respeito aos visitantes, enveredou por caminhos que não coincidiam com o pensamento da Universidade sem que essa pudesse exercer a menor influência” (citado por Schivelbusch, *Intellektuellendämmerung* — O crepúsculo dos intelectuais, 94).

Na fase “revolucionária” inicial do regime, 14% do corpo docente universitário e 11% dos titulares no conjunto do Reich foram destituídos. No Ministério nacional de Educação e Cultura, estimava-se que, nos cinco anos que se seguiram à tomada do poder, 45% de todos os cargos científicos do Estado mudaram de titulares (Erdmann, *Deutschland unter der Herrschaft des Nationalsozialismus 1933-1939*, 171). O ensino superior de Frankfurt tinha a mais alta porcentagem de demissões depois do de Berlim; mais de um terço de todos os professores de nível superior de Frankfurt perdeu o cargo. O fato de que até mesmo uma instituição tão nacionalista e conservadora como a universidade alemã tenha sofrido expurgos tão grandes só pode ser explicado pelo ódio de Hitler e dos nacional-socialistas contra toda atividade científica que não servisse diretamente à ideologia e à estratégia nacional-socialistas e contra tudo o que fosse intelectual. Mesmo um homem como Kurt Riezler foi suspenso de suas funções em 1933 como indigno de confiança para a nação devido a sua política de recrutamento — ele trouxera para Frankfurt não só “georgianos”, como Kommerell e Kantorowicz, mas também o sociólogo Mannheim e o social-democrata Löwe. O passado de Riezler revelava, no entanto, um nacionalista convicto. Em 1930, tinha-se erguido veementemente contra a atribuição do Prêmio Goethe de Frankfurt a Freud,



com o seguinte argumento: “O caráter francamente estranho, até oposto a Goethe, do mundo freudiano consiste em sua natureza principalmente mecânica e causal, no racionalismo extremo de sua estrutura e de sua construção, em vez da concepção de conjunto com um sentimento vivo; assim como na apreensão do homem a partir do francamente doentio, a partir da dissimulação... Pouco importa que a psicanálise esteja certa ou não. A confusão dos dois nomes no Prêmio Goethe dará necessariamente a impressão de um discurso sem nexo e de mau gosto à opinião pública, que tem uma idéia muito precisa dessas duas posições intelectuais (citado por Schivelbush, *op. cit.*, 88). E, para se manter no cargo, ele teve que se apoiar no fato de que, como curador, tinha defendido a nomeação de Heidegger, Schmitt, Neumann e Bäumlér, os “mais brilhantes porta-vozes do nacional-socialismo” (cf. Riezler, *Tagebücher, Aufsätze, Dokumente*, 144).

Seguindo uma política de “estrita normalização” (expressão de Löwenthal), Horkheimer dirigiu-se, primeiro, ao reitor da Universidade, Gerloff, e ao decano da faculdade de filosofia, Lommatzsch, em 18 de março, de Genebra, referindo-se às notícias dadas pela imprensa sobre a busca e o fechamento do Instituto. Em suas duas cartas, idênticas, podia-se ler: “Os motivos da investigação pareciam-me não deixar nenhuma dúvida. Meu predecessor na direção do Instituto tinha organizado uma biblioteca especializada na história do movimento operário conhecida no mundo inteiro. Como o objeto da pesquisa exigia a presença na biblioteca de uma grande quantidade de literatura socialista, o observador superficial poderia, frequentemente, ter a impressão de uma tendência política. Foram, aliás, principalmente nos primeiros anos, muito mais estudantes próximos das diversas tendências do socialismo do que estudantes situados politicamente à direita que trataram dos problemas do movimento operário, mas as coisas devem ter mudado nesse ponto nos últimos anos. Quando eu assumi a direção do Instituto, estava claro para mim que a história anterior do Instituto exigia que sua direção cuidasse para que não se pudesse ter dúvidas sobre sua neutralidade política”. Pedia a seus colegas que o aconselhassem sobre a maneira de desfazer a injusta suspeita de parcialidade, estranha à ciência, que fazia com que “organismos subalternos pudessem atrasar ou mesmo impedir a elucidação da questão pelo governo”; a reação dos colegas, também ansiosos como ele pela “normalização”, consistiu em mostrar-lhe que achavam infelizmente impossível, por enquanto, dar-lhe qualquer conselho.

Depois do anúncio nos jornais de que o Instituto fora colocado à disposição do Estado livre da Prússia, Horkheimer enviou, em 21 de abril, uma longa carta de três páginas compactas ao ministro da Ciência, Arte e Educação popular em Berlim. Nessa carta — cujo tom era o de um burguês liberal, orgulhoso de sê-lo — ele justificava brevemente e com galhardia a importância de Cornelius, Kant e Hegel em seu ensino. Declarava também, expressamente, ter levado igualmente em consideração a concepção econômica da história entre as doutrinas sociológicas recentes. “Naturalmente, eu apresentei positivamente essa teoria enquanto ela me pareceu fecunda cientificamente e insisti em seu valor para nosso conheci-

mento. Considero um dos deveres da universidade fazer com que os estudantes, ao contrário da massa da população, aprendam, detalhadamente, as teorias a respeito das quais se posicionarão apaixonada, positiva ou negativamente, em sua vida.” Eis a conclusão da carta:

“Depois de terminar minhas aulas deste semestre de inverno, parti para Genebra como de costume nestes últimos anos. Em Genebra, alguns membros do Instituto, em colaboração com outros institutos situados no local, realizam pesquisas sobre a influência do desemprego na vida familiar e outras questões que tratam da família. O comissário de Estado já me tinha autorizado algumas vezes a vir a Genebra durante o semestre passado. Eu não viajei absolutamente por causa dos acontecimentos políticos na Alemanha. Durante esse tempo, fecharam o Instituto que eu dirijo, confiscaram minha correspondência e, finalmente, determinaram, a meu respeito, a suspensão mencionada acima, sem que eu sequer tivesse podido tomar conhecimento de que uma acusação tão séria pesava sobre mim. Considero esses procedimentos incompatíveis com a dignidade de um professor do ensino superior. Sem acreditar estar livre atualmente de toda suspeita, achei do meu dever, senhor ministro, comunicar-lhe esses fatos.

Nem antes, nem depois de minha nomeação estive afiliado a um partido. Tentei exercer minha função para o maior bem da ciência e da filosofia. A idéia de ter de renunciar a isso corta-me o coração: sempre considerei uma grande felicidade minha relação com meus ouvintes, que nunca foi perturbada por um incidente político. Segundo sua história, os estudantes alemães estão entre os mais atentos, inteligentes e talentosos do mundo. Não sei se as medidas tomadas contra mim foram decididas devido a minhas convicções ou ao fato de eu ser judeu. De qualquer forma, esses dois motivos estariam em contradição com as melhores tradições da filosofia alemã. Essa sempre reivindicou que a decisão sobre suas doutrinas e sobre as convicções que lhes correspondem dependa apenas dela, e não que estejam à disposição da administração. Entre a verdade e o programa de um governo, por mais forte que seja sua vontade e por mais profundas que sejam suas raízes no povo, não existe nenhuma harmonia necessária. *Caesar non est supra grammaticos*. E Hegel exprimiu apenas uma idéia comum a toda filosofia quando disse que os judeus ‘são, antes de tudo, homens, e isso não é uma determinação superficial e abstrata’. A autonomia da pesquisa científica do saber e a doutrina da dignidade do homem foram consideradas pela filosofia clássica alemã em seu apogeu bens da civilização, cujo abandono só pode significar uma deterioração da vida intelectual. Não as respeitar — na medida em que esses valores não são condenados como tais pelo direito em vigor, em nome do sistema de valores hoje dominante — só pode tornar-se um obstáculo para o progresso do pensamento científico.

Respeitosamente,

Dr. Max Horkheimer, professor titular.”

Tais cartas parecem tão absurdas quanto a situação da época, em que a arbitrariedade e a legalidade se misturavam inextricavelmente. Os conflitos travados entre o Instituto emigrado e a Universidade de Frankfurt foram ainda mais grotescos: a Sociedade para a Pesquisa Social queria continuar pagando à Universidade pela aposentadoria de Grünberg, mas não os vencimentos relativos às duas cátedras que ela havia criado e das quais Horkheimer e Löwe tinham sido cassados (cf. Schivelbusch, *op. cit.*, 95 sg.). Se a estratégia de Horkheimer não era heróica, nem mesmo especialmente astuciosa, ela, no entanto, obteve resultados e causou, a seu modo, prejuízos ao adversário, atacando-o civilizadamente sem ser duro. Como fugitivo, Horkheimer não tinha podido retirar nada de sua fortuna na Alemanha. O Instituto estava na mesma situação. Além das cartas citadas, contratou para tratar disso “em seguida, como advogado, um homem verdadeiramente notável e muito bem-relacionado... que requereu não só que a administração declarasse expressamente que não o censurava por nenhuma falta em relação à direção do Instituto, mas também que pudesse dispor livremente de toda a (sua) fortuna, e conseguiu autorização para transportar para o exterior a maior parte de seus bens” (carta de Horkheimer a Adorno, de 16 de novembro de 1934).

Desde fevereiro de 1933, a Sociedade para a Pesquisa Social tinha sido substituída pela Société Internationale de Recherches Sociales,\* cuja sede era em Genebra. O escritório de Genebra era assim a sede oficial da administra o. Mas, quanto ao trabalho científico, ela podia apenas provisoriamente desempenhar a fun o — não são por causa da proximidade ameaçadora de um Reich alemão nacional-socialista e de uma Itália fascista, mas por causa da atitude da Su a para com os imigrados. Como dizia L wenthal em sua entrevista com Dubiel, “s  Horkheimer tinha um visto de permanência ilimitada que lhe permitia também possuir uma casa e mandar buscar seus móveis. Nem Pollock, nem Marcuse, nem eu mesmo tínhamos esse direito, e nossos móveis e nossas bibliotecas ficavam na zona franca, em Genebra. Permanecemos, por assim dizer, sempre como visitantes; tínhamos apenas uma espécie de visto turístico e precisávamos, constantemente em intervalos de algumas semanas, atravessar a fronteira e ir a Bellegarde para, de l , voltar com novo visto. Mas ainda havia outra coisa. Tivemos, muitas vezes, oportunidade de constatar que são os imigrados judeus que sofrem mais persegui es, pois as leis sobre os estrangeiros são aplicadas a eles de uma maneira particularmente restritiva. Isso era para nós um sintoma de que o fascismo acabaria se estendendo a toda a Europa” (L wenthal, *Mitmachen wollte ich nie*, 71).

Auxílios vindos de Londres e Paris foram, portanto, acolhidos com prontidão pelos dirigentes do Instituto, embora não oferecessem praticamente nenhuma oportunidade de transferir sua sede. Instalou-se uma filial em Paris no centro de documenta o da *Ecole normale supérieure* cujo diretor, Célestin Bougl , era

\* Tal como citado no texto original em alemão. (N. R. T.)

aluno de Durkheim. O escritório de Paris foi dirigido até 1936 por Paul Honigsheim, cujos pais eram franco-alemães, e que era o primeiro assistente de Leopold von Wiese e diretor da escola superior popular de Colônia até sua emigração. Em Londres, o Instituto recebeu um pequeno escritório na Play House do Instituto de Sociologia de Londres.

A filial de Paris tornou-se importante como um acesso do Instituto na cidade em que se encontrava a sede da nova editora da *Zeitschrift für Sozialforschung*, como ponto de apoio para os projetos da pesquisa empírica em escala internacional e, finalmente, como posto avançado europeu do Instituto. Os primeiros números do segundo ano da revista tinham sido publicados com atraso, em maio, ainda pelo antigo editor. Mas Hirschfeld comunicou, então, a Horkheimer que não poderia arriscar-se por mais tempo. A partir dali, foi a Livraria Félix Alcan, em Paris, famosa justamente no campo das ciências sociais, que se encarregou da impressão e difusão da revista. O Instituto garantia trezentas assinaturas ao editor e este comprometia-se a imprimir oitocentos exemplares mais cinquenta, impressos à parte (carta de Alcan a Horkheimer de 20 de junho de 1933). A Livraria Félix Alcan permitiu que a revista continuasse sendo publicada como revista científica em língua alemã, como escreveu Horkheimer em setembro, no prefácio do segundo número do segundo ano. “O Instituto continuará, também, a fazer esforços no sentido da melhoria da teoria do conjunto da sociedade e de suas ciências afins. Seus colaboradores, jovens eruditos de diferentes disciplinas, consideram a teoria um fator de melhoria da realidade. O pensamento conceitual não tem absolutamente o mesmo valor aos olhos das forças da sociedade: muitas delas consideram-na, com razão, um fardo prejudicial; mas as forças da humanidade que marcham para a frente não poderão passar sem ele.”

Mesmo depois de seis meses de exílio, Horkheimer evitava qualquer alusão direta às dificuldades presentes e aos acontecimentos políticos, tão rigorosamente quanto em seu discurso de posse. Sua atitude parecia ser a aplicação prática por um sociólogo daquilo que Adorno, em seu artigo do primeiro número da revista, afirmara a respeito da música: “Não lhe serve de nada lançar um olhar espantado e desamparado sobre a sociedade: ela exerce muito melhor sua função social quando propicia, em seu próprio material e segundo suas próprias leis formais, uma representação dos problemas sociais que traz consigo até nos mais ínfimos detalhes de sua técnica.” Era preciso manter-se afastado não só de toda atividade, mesmo semipolítica, mas também de todo esforço coletivo ou organizado para explicar a situação na Alemanha ou ajudar os emigrantes: foi essa a política constante do Instituto sob a direção de Horkheimer. Nos anos 70, Jürgen Habermas perguntava a Marcuse: “Relacionou-se o Instituto, algum dia, com grupos organizados de emigrados mais nitidamente políticos?” Marcuse: “Era rigorosamente proibido. Desde o começo, Horkheimer insistiu nisto: nós éramos hóspedes da Columbia University, filósofos e cientistas” (Habermas *et alii*, *Gespräche mit Marcuse*, 19).

Mesmo para aqueles que tiveram tanta sorte na desgraça, como os colaboradores de Horkheimer, a fuga diante do poder nacional-socialista foi a atualização do traumatismo da insegurança da existência do judeu. Mas a continuidade também era possível, em particular, justamente, para a equipe de Horkheimer: acentuando o comportamento já praticado em tempos “normais”, havia o dos dissidentes ansiosos por serem reconhecidos social e cientificamente e perseguindo objetivos contraditórios à sociedade, diante do *establishment* científico e social. Os dirigentes do Instituto colocavam todos os seus esforços na possibilidade de continuar o trabalho científico com o mínimo de contratempos possível. Essa política teve êxito, apesar de uma surpreendente acumulação de circunstâncias que agravaram a dificuldade.

Durante todo esse tempo, dos membros essenciais do Instituto, Horkheimer, Pollock e Löwenthal foram juntos para Genebra. Fromm teve que passar um longo período em Davos, a fim de cuidar-se de uma tuberculose, mas de lá participou do trabalho do Instituto. Marcuse, a respeito de quem Adorno dissera, numa resenha de seu livro sobre Hegel, que “ele tem tendência a passar do ‘sentido do ser’ à determinação do sendo, de uma ontologia fundamental para uma filosofia da história, da historicidade à história” (*ZfS* 1932, 410), foi, a partir dos primeiros números no exílio, o redator responsável pelas resenhas de filosofia. Ele substituíra, por isto, a Adorno que, até então, respondera, praticamente sozinho com seu aluno Dolf Sternberger, pelas resenhas de filosofia. (A tomada do poder pelos nacional-socialistas e a emigração do Instituto acabaram com a esperança de que Adorno ainda falava, em janeiro, a Kracauer: “fazer um órgão para nós” da revista cujas resenhas de filosofia ele passara a dirigir oficialmente, em conjunto com Horkheimer. Ele escrevia para estimular Kracauer a colaborar, que “o grupo será respeitável, Benjamin e Lukács unir-se-ão a nós, eu mesmo respondo pela maioria das resenhas de filosofia, eliminei os incompetentes e quero, em compensação, atrair pessoas talentosas, como Sternberger e Herbert Marcuse”.) Os hábitos de trabalho de Wittfogel e Grossmann, a pesquisa individual, não mudaram muito. Wittfogel só pôde retomar seu trabalho no começo de 1934, quando chegou a Londres: isso não gerou conseqüências para o progresso do Instituto. Ocorria o mesmo quanto à estada em Paris de Grossmann, que estava reescrevendo, para publicar em francês, o que não aconteceu, seu livro *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*. A colaboração de Benjamin, pressentida por Adorno em 1932, só começou no período da emigração do Instituto para a Suíça, com algumas resenhas e o artigo “Zum gegenwärtigen Standort des französischen Schriftstellers” (A posição atual do escritor francês na sociedade), publicado em 1934. Para Benjamin, que dependia da liberdade de imprensa como escritor independente, uma revista como a *ZfS* tornou-se cada vez mais, a partir do seu exílio, a melhor oportunidade da publicação. Ele comentava, aliás, em junho de 1933, em uma carta dirigida a Scholem a respeito de seu primeiro artigo, redigido em Ibiza em condições particularmente desfavoráveis:

“O fascismo está fazendo progressos gigantescos mesmo fora da Alemanha. Estou, infelizmente, vendo o que acontece na Suíça... apenas por certas correções que a redação da *Zeitschrift für Sozialforschung* propõe para meu artigo *Die gegenwärtige gesellschaftliche Lage des französischen Schriftstellers* (carta de Benjamin a Scholem de 29 de junho de 1933, em Benjamin-Scholem, *Briefwechsel*, 83).

Nos primeiros números da revista no exterior, Horkheimer publicou “Materialismus und Moral”, seu segundo grande artigo depois de “Materialismus und Metaphysik”, publicado no número precedente; tentou organizar seus diferentes conceitos e embasá-los numa tradição filosófica redefinida. A expressão mais significativa a esse respeito era a denominação (obrigatória durante alguns anos) “materialismo” ou “teoria materialista” atribuída a sua própria posição, e a construção de uma relação entre uma certa tradição de pensamento materialista e uma certa forma de conhecimento atual em teoria da sociedade. “Se, da reivindicação da felicidade — que a vida real até a morte não satisfaz — vinga apenas a esperança, mas não a realização, a modificação das relações que geram a infelicidade poderia passar a ser o objetivo do pensamento materialista. Mas, em cada situação histórica, esse objetivo mudou de forma. Dado o desenvolvimento das forças produtivas na Antigüidade, mesmo os filósofos materialistas estavam reduzidos a elaborar regras de vida individuais em face do sofrimento; a tranqüilidade da alma é a libertação de uma miséria diante da qual os meios materiais falham. O materialismo da primeira burguesia visava, ao contrário, aumentar o conhecimento da natureza e controlar novas forças para dominar a natureza e os homens. A miséria de nossa época está, ao contrário, ligada à estrutura social. É por esse motivo que a teoria da sociedade constitui o conteúdo do materialismo de hoje” (*Materialismus und Metaphysik*, *ZfS* 1933, 14).

As diferentes teses características de Horkheimer — a idéia de um direito à felicidade que não precisa de justificativa, expressa pelos homens que são levados a ser solidários em sua precariedade em face de um mundo sem outra vida futura; a insistência sobre a marca da história e da sociedade na estrutura pulsional e no conhecimento humano; a convicção de que o direito à felicidade pelos homens desemboca na reunião concreta dos interesses particular e geral sobre a base de uma economia planejada, dado o alto grau de domínio da natureza atingido, todos esses conceitos integravam-se agora na noção de uma teoria da sociedade consciente de seus fundamentos filosóficos, pela qual a humanidade descobria, para si, uma voz e uma consciência — segundo Horkheimer. A disposição de um manual materialista reunindo textos da filosofia ocidental desde a Antigüidade até o fim do século XIX deveria igualmente ajudar essa conscientização da filosofia da história. O padrão de materialismo deveria ser a maneira de abordar certos problemas, como “sofrimento e miséria na história, o absurdo do mundo, injustiça e opressão, moral e crítica da religião, relação entre teoria e prática histórica, exigência de uma organização melhor da sociedade, etc.” (cf. a carta de Marcuse e Horkheimer a Bloch de 6 de maio de 1936, em Bloch, *Briefe II*, 674 sg.).

A vontade da humanidade tendia para um controle perfeito da natureza — esse era um ponto incontestável para Horkheimer —, “o domínio sobre a natureza dentro e fora de nós por uma decisão racional” (*Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften* — A respeito do problema da previsão em ciências sociais, *ZfS* 1933, 412). O conceito de um controle perfeito da natureza por uma razão sem restrições, uma razão que Horkheimer qualificava de dialética seguindo Hegel e Marx, levava-o a defender-se de dois lados — pela primeira vez, exaustivamente, em seu artigo redigido ainda durante o exílio na Suíça *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie* (A respeito da controvérsia do racionalismo na filosofia contemporânea). O racionalismo, que Horkheimer via principalmente no positivismo, considerava as ciências especializadas em sua forma existente como a única forma de saber legítimo e julgava que o pensamento não poderia atacar o problema da totalidade social. Ele representava, por isso, aos olhos de Horkheimer, a racionalidade incompleta, limitada e empobrecida. O irracionalismo, que Horkheimer reconhecia, entre outros, na *Lebensphilosophie* (Filosofia do vivido) e na filosofia existencialista, denunciava o pensamento concebido como força destruidora e estabelecia a alma ou a intuição como a única instância de referência para os problemas decisivos da existência. Essa orientação exigia, portanto, menos racionalidade, e não mais. Horkheimer concebia o racionalismo como a expressão apropriada da auto-superavaliação do indivíduo que jamais chegava a abraçar com um olhar a totalidade, cujo apogeu ocorrera na época do período liberal da sociedade burguesa capitalista. Ele via no racionalismo a expressão do aumento da impotência da maioria dos membros das classes burguesas na fase do capitalismo dos monopólios e a sublimação da submissão do indivíduo a uma totalidade que lhe é cada vez mais incompreensível. Segundo Horkheimer, “o irracionalismo constata, com razão, a bancarrota do racionalismo e disso retira uma conseqüência falsa. Ele critica o pensamento unilateral e o interesse egoísta, mas não em proveito de uma organização do mundo que corresponderia às possibilidades que estão, efetivamente, à disposição da humanidade. Ao contrário, ele deixa intactas, em suas características essenciais, as leis econômicas que produziram as relações atuais, e ajuda as intenções dos mais poderosos economicamente (que não passam de executantes dessas violências econômicas), favorecendo a cega aceitação deles, pela submissão a uma pretensa totalidade ou universalidade” (*ZfS* 1934, 50 sg.).

No entanto, Horkheimer não considerava nunca que as teorias expostas em seus artigos resultassem em hipóteses que poderiam ter-se tornado objeto ou, pelo menos, o fio condutor de pesquisas empíricas. O deslocamento do centro de interesse do trabalho empírico do Instituto, que ocorreu durante o exílio na Suíça, não se devia a considerações filosóficas — o que estaria de acordo com a combinação de filosofia, ciências especializadas e pesquisas empíricas que Horkheimer tinha projetado em seu discurso de posse —, mas foi um fenômeno sem dúvida totalmente espontâneo, sem que houvesse um acordo explícito entre os partici-

pantes do projeto coletivo. Em lugar e em vez do estudo da mediação sociopsicológica entre civilização material e civilização cultural no seio de um determinado grupo social, o dos operários qualificados e dos empregados, viu-se surgir o estudo das modificações da estrutura familiar numa época de crise econômica particularmente difícil, que muitos consideravam o começo do fim do capitalismo. Em uma nota da resenha "Neue Literatur über Arbeitslosigkeit und Familie" (Obras recentes sobre o desemprego e a família), publicada no terceiro número da *ZfS* em 1933, redigida por Andries Sternheim — um socialista originário da Holanda, um "homem dedicado e trabalhador" (Horkheimer) que um membro do Escritório Internacional do Trabalho em Genebra recomendou a Horkheimer e que se tornou, em 1934, diretor da filial de Genebra depois da partida de Pollock para os Estados Unidos —, podia-se ler: "O problema da extensão das modificações fundamentais que o desemprego contínuo provoca nas relações dos diferentes membros da família, principalmente no plano do psíquico e do espiritual, será estudado a seu tempo pelo Instituto de Pesquisas Sociais, organizando-se em diferentes países uma pesquisa sobre esses problemas" (*ZfS* 1933, 413).

Isso significava, por um lado, uma restrição do objeto de estudo (da classe à família), por outro lado, um alargamento (do que é especificamente de uma classe ao que não é). Na mesma época, outro tipo de esperança adquiriu importância aos olhos de Fromm e Horkheimer. Já à margem de seu primeiro artigo na *ZfS*, Fromm havia predito o caso de uma crise decisiva da sociedade "autoritária" da época: "Quanto mais fortemente... uma sociedade se decompõe econômica, social e psiquicamente, mais fortemente desaparece a força de coesão e de conformidade da totalidade da sociedade, isto é, da classe que a domina), e tanto maiores serão também as diferenças de estrutura psíquica entre as classes" (*ZfS* 1932, 36, nº 1). Também já havia elaborado um resumo sobre a direção geral da evolução da sociedade que estaria ligada, segundo ele, a um aumento das diferenças específicas das classes na estrutura familiar. "As relações afetivas, por exemplo, entre pai e filho são completamente diferentes numa família da sociedade burguesa patriarcal e na 'família' de uma sociedade matriarcal" (35). E quando, em seu segundo artigo na *ZfS*, esboçava prudentemente a perspectiva de um "desenvolvimento dos traços de caracteres genitais" no proletariado e nos elementos objetivamente mais avançados da burguesia, ele evocava ao mesmo tempo o argumento de um recuo da autoridade paterna na psique" e de uma "pressão dos traços atribuídos à mãe". Antes mesmo que apresentasse essa idéia como central em "Zur sozialpsychologischen Bedeutung der Mutterrechtstheorie" (Sobre a importância sociopsicológica da teoria do matriarcado), publicado em 1934, um artigo de Robert Briffault na *ZfS*, apresentado por Fromm, "Family Sentiments", exprimia claramente o que Horkheimer e Fromm poderiam esperar das pesquisas sobre a família.

Briffault — nascido na Inglaterra, embarcado para a Nova Zelândia aos dezoito anos, filósofo, psicólogo e antropólogo instalado primeiro nos Estados



Unidos e, mais tarde, em Paris — havia publicado, em 1927, uma monografia em três volumes, *The Mothers. A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*. Ele tentava, nesse livro, demonstrar que a relação da mãe com sua posteridade levava à formação de sociedades primitivas centradas na mãe e que a família dominada pelo pai era o produto de modificações econômicas surgidas posteriormente e que suscitavam o desejo de herdar propriedades individuais. Ele esperava, assim, passar à frente dos defensores da família patriarcal que pretendiam não defender outra coisa senão o que havia sido desde sempre o fundamento da sociedade moderna. Em seu artigo “Family Sentiments”, Briffault reiterava essa argumentação, acrescentando-lhe uma alusão: a afronta da *authoritarian paternal family*, que sacralizava os elos familiares, que exigia dos filhos e filhas que sacrificassem seu desenvolvimento autônomo. Concluía esperando que a decomposição da família patriarcal continuasse devido à grave crise da economia de concorrência individualista e que uma sociedade que não fosse mais caracterizada pela concorrência permitisse, enfim, a liberação dos sentimentos sociais que ultrapassassem o quadro estreito e deformador da família.

Essa perspectiva de estudos — haveria modificações da família que pusessem fim a sua função de lugar de reprodução das características patriarcais, sem que a ela se associasse por isso, imediatamente, a esperança de uma liberação da solidariedade proletária, como Horkheimer havia feito em certos trechos de *Dämmerung* (cf. *supra*, p. 145)? — parece não ter sido explicada aos colaboradores diretos das pesquisas empíricas, sobretudo ao coordenador Andries Sternheim, nem tampouco a Pollock e Löwenthal. Em todo caso, ainda em meados de 1934, quando foram redigidos, em Genebra, os primeiros ensaios de uma publicação sobre os resultados do trabalho coletivo, Horkheimer e Fromm, que já estavam na América, constataram, irritados, que o pessoal de Genebra partia do princípio de que se tratava da família em geral e não da autoridade no seio da família (carta de Horkheimer a Löwenthal de 6 de julho de 1934, carta de Fromm a Horkheimer de 15 de julho de 1934). Isso indicava um mau funcionamento na divisão das tarefas, mas também que só pouco a pouco os teóricos conceberam uma idéia realmente precisa do valor (por sua posição) do tema da autoridade para a dinâmica social e para a mediação entre teoria e pesquisa de campo. Segundo um texto de Horkheimer distribuído no começo de 1937, por ocasião de um *lunch* oferecido pelo Instituto à faculdade de ciências sociais da Columbia University: “Os dois primeiros anos de minha atividade no Instituto foram dedicados a experiências desse tipo de colaboração.\* O tema finalmente escolhido, porque parecia ser o mais fecundo para o nosso método de pesquisa em cooperação, foi a relação do fenômeno cultural que a autoridade constitui com a alternância entre vida econômica normal e períodos de crise. No entanto, o problema da autoridade é muito amplo para ser tratado *in totum*. Seleccionamos, pois, uma das instituições sociais em

---

\* De diferentes ramos da ciência, teórica e aplicada. (N. A.)

que as oscilações nas relações de autoridade, assim como suas relações com os acontecimentos da vida econômica, eram mais facilmente acessíveis à observação. Essa instituição é a família... Começamos, pois, a estudar a família desse ponto de vista, por diversos métodos e em diversos países europeus.”<sup>1</sup>

Durante o exílio na Suíça, foram lançadas três pesquisas:

1) Em 1933, foi começada, na França, uma pesquisa sobre as famílias urbanas em que o pai pertencesse à categoria dos empregados e operários qualificados e estivesse desempregado há pelo menos seis meses. Além das perguntas sobre a profissão, a renda mensal e a habitação, havia um interesse pelo emprego do tempo livre, as modificações das relações entre os membros da família devido ao desemprego, as conseqüências agradáveis ou desagradáveis do desemprego para cada um deles e, enfim, por suas idéias, graças a uma série de perguntas minuciosas como, por exemplo, “quais são as causas da crise?” ou “quais são os maiores homens da atualidade?” O questionário era concebido de tal forma, que tinha de ser preenchido não pelas pessoas entrevistadas, e sim pelos próprios pesquisadores experientes. Como era difícil encontrar suficiente pessoal qualificado para o projeto, esse ficou apenas nos preliminares e foi integrado depois, como “pesquisa experimental” sobre a autoridade e a família entre os desempregados, a *Studien über Autorität und Familie* (Estudos sobre a autoridade na família).

2) Em finais de 1933, a filial de Genebra começou uma pesquisa junto a especialistas na Suíça, França, Áustria, Bélgica e Holanda, que foi integrada a *Studien* com o título de *Pesquisa junto a especialistas sobre a autoridade e a família*. Foram enviados quinhentos e oitenta e nove questionários a professores de psicologia e pedagogia no ensino superior, a juizes de varas de família, a assistentes sociais, pastores, monitores, professores primários e particulares. Os dezesseis temas do questionário diziam respeito à autoridade do pai, da mãe, dos irmãos e irmãs mais velhos, às modificações nas relações de autoridade, à relação entre o sustento da família e a autoridade (uma das questões era: “A posição do pai na família tem algo a ver com o fato de que fornece o essencial dos proventos?”) e à influência do modo de educação sobre a personalidade das crianças. Segundo as respostas dos especialistas sobre a classe social e a concentração a que se referiam suas constatações, noventa e nove questionários foram atribuídos, na análise dos dados, à classe operária, vinte sete à classe média e vinte quatro aos camponeses.

Vamos antecipar os resultados desse estudo publicado em *Studien* por

<sup>1</sup> The first two years of my activity at the Institute were given to experiments in this type of collaboration. The theme finally adopted as most fruitful to our type of cooperative research was the relation of the cultural phenomenon of authority to the alternation of normal economic life and depression periods. The range of the problem of authority, however, is too extended to be investigated *in toto*. We selected therefore one of the social institutions where the oscillations in authority-relations as well as their connections with events in economic life were most readily accessible to observation. This institution is the family... We thus began to study the family from this viewpoint through various methods and in different European countries.

Andries Sternheim e Ernst Schachtel — um colega de Fromm do tempo de estudos em Heidelberg que colaborou alguns anos nos trabalhos do Instituto. De acordo com os duzentos e cinquenta e um questionários devolvidos preenchidos, as diferenças específicas de classe revelavam apenas que “a família camponesa é um tipo extremo da família patriarcal em relação às famílias operárias” (*Studien über Autorität und Familie*, 317). Em outros pontos, os especialistas constatavam uma degradação geral da autoridade parental e um aumento da independência dos filhos. Eles citavam como causas desses fenômenos, além de sobretudo o desemprego, a guerra, o uso do tempo disponível, o recuo da moral e da religião.

O envio de questionários complementares, com perguntas, por exemplo, sobre as conseqüências do desemprego na coesão da família ou nas concepções dos jovens sobre a moral sexual, foi um fracasso evidente.

3) Em 1933-1934, as filiais de Genebra, Paris e Londres do Instituto lançaram uma pesquisa junto aos jovens sobre a autoridade e a família. A pesquisa sobre os jovens, na Suíça, foi a mais bem realizada e a mais utilizada para *Studien über Autorität und Familie*. A realização dos questionários e a direção da pesquisa foram obra de Käthe Leichter, uma social-democrata austríaca, oriunda de uma família judia burguesa liberal de Viena, que fora aluna de Carl Grünber, tornara-se sua amiga e trabalhara com ele na comissão de socialização austríaca, mas, devido a obrigações que a chamavam de longe, não pôde aceitar seu convite para ser sua assistente no Instituto de Pesquisas Sociais em Frankfurt. Depois que a revolta provocada pelo regime Dolfuss foi dominada, em fevereiro de 1934, ela passou à clandestinidade e emigrou para a Suíça, onde trabalhou em 1934 e 1936 para o Instituto de Pesquisas Sociais. (Em 1938, ela caiu nas mãos da Gestapo em Viena. Em fevereiro de 1942, quando estava saindo do campo de concentração de Ravensbrück, foi assassinada juntamente com 1.500 outros judeus pela escolta SS nas proximidades de Magdeburgo, numa “experiência com gás”, num vagão de gado.)

Os questionários que mil jovens suíços preencheram continham, além das perguntas sobre os próprios jovens, sua mãe, seu pai, irmãos e irmãs e outras pessoas, treze perguntas sobre a vida familiar. Podemos citar, por exemplo: “Você conta suas preocupações a seu pai ou a sua mãe, e por quê?”, “Você recebeu castigos corporais na infância?”, e perguntas retomadas dos formulários da pesquisa sobre empregados e operários: “Quando, mais tarde, tiver filhos, você vai educá-los severamente, com castigos corporais, ou com brandura?”, “Por que grandes homens da atualidade você tem mais respeito?” Os questionários foram preenchidos em número mais ou menos equivalente e por jovens das classes médias e jovens proletários. A respeito do problema da variação das estruturas familiares em função das classes sociais; aliás, podia-se ler, na interpretação dos resultados publicada em *Studien über Autorität und Familie*. “Enquanto de um ponto de vista econômico se pode traçar uma nítida linha de demarcação entre classes médias e operárias, isso não acontece na sociopsicologia. A pesquisa sobre os operários e

empregados já mostrou a que ponto estruturas de caráter tipicamente pequeno-burguesas também são numerosas em meio aos operários. Mas na Suíça isso acontece em um grau ainda mais elevado, e de um ponto de vista psicológico, uma parte considerável dos operários deve ser assimilada à classe média. A diferença deve-se em grande parte a um padrão de vida mais elevado. Mas isso significa que, desse ponto de vista, nós devemos colocar antes a separação entre duas classes médias: uma melhor, e outra bem menos situada. Desistimos disso para não introduzir a confusão nas categorias econômicas claras, mas indicamos que esse ponto de vista deve ser levado em consideração para a variação das estruturas de autoridade de acordo com as classes sociais” (*Studien*, 364).

Como o desemprego só passou a ser um problema premente na Suíça a partir de 1933, a pesquisa forneceu, necessariamente, poucos resultados para a questão sobre as modificações da estrutura familiar em tempos de crise. Mesmo a análise iniciada mais tarde por Paul Lazarsfeld, nos Estados Unidos, a partir de metade dos questionários preenchidos, não mostrou nada de significativo sobre diferenças de classe ou modificações da estrutura familiar.

A pesquisa realizada na França sobre a juventude foi ainda mais estéril; mil seiscentos e cinquenta e um questionários foram devolvidos. Até o relatório preliminar, redigido para *Studien über Autorität und Familie*, dava apenas uma impressão geral, a de uma estrutura patriarcal aparentemente inabalável da família na França, e de uma repartição dos papéis em que o pai era a pessoa que se respeitava e a mãe, aquela a quem se faziam confidências (*Studien*, 449). Os formulários enviados a partir de 1934, de Londres, para organizações que fizeram com que fossem preenchidos por seus membros (455) não foram, aparentemente, jamais utilizados.

Enquanto as pesquisas seguiam seu curso — faltava-lhes o aspecto sistemático e o quadro amplo da pesquisa sobre os operários e empregados alemães, elas não eram concebidas em função da possibilidade de uma interpretação psicanalítica e não continham nada de novo além de perguntas sobre as relações entre os adolescentes e seus pais, e sobre eventuais modificações dessas relações —, os artigos do número do verão de 1934 da *ZfS* provocaram, de certa forma, a publicação da primeira reação interdisciplinar do grupo de Horkheimer contra a vitória do nacional-socialismo. Os artigos de Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* (A luta contra o liberalismo na concepção totalitária do Estado), de Fromm, *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, e de Mandelbaum e Meyer, *Zur Theorie der Planwirtschaft* (Contribuição para uma teoria da economia planejada), com uma apresentação de Horkheimer, concordavam em marcar uma separação entre a realidade do socialismo e o sistema burguês cujos aspectos negativos apareciam claramente no Estado totalitário. Segundo Marcuse, “a passagem de um Estado liberal a um Estado totalitário se realiza sobre a base de uma só e mesma ordem social”. “O Estado totalitário autoritário realiza a organização e a teoria da sociedade que correspon-

dem ao estágio monopolístico do capitalismo” (*ZfS* 1934, 174 sg.). Para Fromm, “as contradições sociais que resultam num estrangulamento das forças produtivas caminham no sentido de uma evolução psíquica regressiva, isto é, um reforço do complexo centrado sobre o pai, tal como é encontrado nos movimentos que apareceram em favor da luta contra o marxismo. Em vez da exigência de uma vida feliz acessível a todos os homens, seus representantes ideológicos tornam a colocar o dever no centro do sistema; aliás, devido à situação econômica, esse dever não tem mais, essencialmente, um conteúdo econômico, mas aquele da ação heróica e da paixão pela totalidade” (266). “Os homens não têm, atualmente, que escolher”, segundo Horkheimer, “entre uma economia liberal e a organização totalitária do Estado — pois uma se segue necessariamente à outra, precisamente porque essa forma totalitária é atualmente a que está em melhores condições de cumprir a exigência liberal da continuação do domínio privado das engrenagens sociais essenciais” (230). Enfim, para Mandelbaum e Meyer, “quem tenta, então, realizar o socialismo com as classes médias e lhes proporciona, nesse objetivo, concessões programáticas, em função de sua força, as quais não são puramente transitórias, chega, apesar de todas as boas intenções, no máximo a alguma socialização sem socialismo — a um socialismo formal. Mas, na realidade de nossa época atual, este último não é mais do que o capitalismo monopolístico, cuja organização política e econômica é corporativista, com anexos de capitalismo de Estado” (261).

Marcuse, o crítico das ideologias, Fromm, o psicólogo social, Mandelbaum e Meyer, os economistas, e o filósofo da sociedade Horkheimer concordavam, pois, em reconhecer a interpretação então dominante em meio aos comunistas: o fascismo era a consequência do liberalismo e a forma de dominação política própria do capitalismo monopolístico. A homogeneidade no diagnóstico era mais do que evidente. Em compensação, não se encontrava praticamente o que se poderia esperar de uma pesquisa interdisciplinar — choques provenientes da diversidade do material ou de perspectivas diferentes, levando a um novo estágio ou a uma diferenciação da teoria e a uma orientação mais precisa ou mais nova na pesquisa empírica. Desse ponto de vista, era mais uma vez Fromm quem se mostrava o mais fecundo e o mais importante.

O exílio suíço foi apenas uma etapa. Transformar uma das filiais de Paris ou de Londres em sede do Instituto equivalia a expor-se inevitavelmente às resistências, fora de um pequeno círculo de simpatizantes. Mas o motivo essencial foi a forte impressão partilhada por todos os associados de Horkheimer de que o fascismo estava progredindo em toda a Europa. Por outro lado, tanto o colaborador de Pollock, Julian Gumpers, americano de nascimento que tinha sido mandado pelo Instituto aos Estados Unidos, em 1933, para estabelecer contatos, quanto Fromm, que já tinha feito uma viagem àquele país e que, no fim de 1933 (quando o futuro do Instituto ainda era incerto), havia aceito um convite do Psychoanalytic Institute, de Chicago, tiveram uma impressão animadora dos Estados Unidos. Foi assim que, apesar de todos os preconceitos contra o Novo

Mundo, os dirigentes do Instituto começaram a contemplar seriamente a possibilidade de uma emigração para os Estados Unidos. Horkheimer quis, ele próprio, fazer o reconhecimento dos locais antes de tomar uma resolução definitiva. Antes de empreender a longa viagem com a esposa, visitou ainda as filiais de Paris e Londres. A 10 de fevereiro de 1934, ele escrevia de Paris a Löwenthal, em Genebra: "Embarcamos amanhã para a *Old England*. O mundo está frio. *Au revoir*". A 26 de abril, ele embarcou com Maidon, no Havre, no *USS George Washington*. Aos trinta e nove anos, viajava aos Estados Unidos para lá se decidir: o Instituto deveria instalar-se num lugar ou em outro?

Uma semana depois, dia 3 de maio, chegaram a Nova York, onde Julian Gumperz os esperava no porto. "Fisicamente, estou muito 'down', mas, se conseguir agüentar, aqui será sem dúvida preferível à Europa, onde as perspectivas parecem estar ficando cada vez mais sombrias", lê-se numa carta de Horkheimer a Pollock, escrita pouco depois de sua chegada. E sua mulher contava a Pollock, com entusiasmo: "Nova York é uma cidade gigantesca, quem não a viu não pode *absolutamente* imaginar, é simplesmente incrível, fantástica. Paris, Londres, toda a Europa não passam de uma aldeia de negros."

Algumas semanas mais tarde, Horkheimer continuava doente, e sua mulher, nesse meio tempo, também ficara doente; eles moravam num hotel caro na orla do Central Park, porque, ali, havia mais ventilação e tranqüilidade e era mais suportável para eles do que outros bairros de Nova York; mas os desenvolvimentos ulteriores já se delineavam sem que Horkheimer tivesse que tomar muitas decisões. A 27 de maio, ele escrevia a Pollock: "No fundo, tenho a impressão de que, nos anos que virão, este continente será mais propício do que a Europa para se realizar um trabalho científico com tranqüilidade. As notícias que a imprensa tem dado daí me assustam todos os dias. Para dizer a verdade, a situação econômica e política nos Estados Unidos também não é mais cor-de-rosa. Sim, as coisas aqui vão bem pior do que eu havia imaginado. As expectativas são de que a deteriorização da economia aumente rapidamente. Justamente por esse motivo, eu gostaria de conhecer também o Canadá. Por outro lado, acredito que se possa ainda confiar na possibilidade de se fazer, aqui, um trabalho científico tranqüilamente, ao passo que, breve, isso será praticamente impossível na Europa.

Francamente, resta saber se trabalharemos, aqui, apenas a título de eruditos autônomos, de forma individual, ou se devemos fundar uma espécie de Society of Social Research. G.\* me garante que todo mundo lhe aconselha a segunda solução, e parece realmente inevitável ter um estabelecimento oficial aqui."

Estava agora garantido que o núcleo do Instituto deveria ir para os Estados Unidos. Para Horkheimer, era quase tão certo que Nova York fosse o melhor lugar dos Estados Unidos (por outro lado, ele sonhava encontrar uma cidade

---

\* Julian Gumperz. (N. A.)

menor e mais calma em que seus correligionários pudessem instalar-se por muito tempo). Mas hesitava muito em relação à Columbia University.

A Columbia University fazia parte da Ivy League, a reunião das universidades mais importantes dos Estados Unidos. Era na Columbia University que se encontrava o segundo departamento de psicologia em importância dos Estados Unidos (depois do de Chicago), fundado por Franklin Henry Giddings (1855-1931), um dos criadores da sociologia americana, lá nomeado, em 1894, para a primeira cátedra de sociologia de todo o sistema universitário americano. Em meados dos anos 30, os membros mais ativos eram Robert S. Lynd e Robert Maclver. A boa vontade de Lynd foi decisiva para o êxito final dos contatos feitos por Gumperz. Professor de sociologia na Columbia University desde 1931, Lynd era de extrema esquerda — em relação ao liberalismo de esquerda dos New Dealers — e um pioneiro da sociologia das comunidades. Em 1929, publicara, com a mulher, *Middletown*, um volume que se tornou rapidamente um clássico da sociologia: uma pesquisa de campo na cidade industrial de Muncie, em Indiana. Além de descrições minuciosas, o estudo mostrava que a população da cidade se repartia em classe de operários e classe dos negócios, e a cidade era a cidade “dos lá de cima” (Dahrendorf, *Die angewandte Aufklärung* (As luzes em prática), 52). *Middletown in Transition*, publicado em 1937, que fazia indagações sobre a acentuação dos contrastes entre as classes e sobre as potencialidades de um fascismo, e o volume publicado em 1938, *Knowledge for what?*, que defendia uma concepção ativista das ciências sociais, eram provas ainda mais claras da simpatia de Lynd por uma sociologia crítica. Era evidente que Lynd não via os pesquisadores de Frankfurt como concorrentes, mas, ao contrário, como reforços para o tipo de pesquisa social que pregava. Intercedeu junto a seu colega Robert Maclver, chefe do departamento de sociologia, em favor do grupo de Frankfurt. Robert Maclver, professor de ciências políticas, que ensinava, desde 1927, na Universidade de Columbia, reagiu favoravelmente e aconselhou seu amigo Nicholas Murray Butler (um conservador liberal que era presidente da Universidade de Columbia desde 1902 e fora, em 1912, o candidato do Partido Republicano para o cargo de vice-presidente) que viesse em auxílio dos intelectuais de Frankfurt.

Escrevia em 4 de junho de 1934 a Butler: “Caro presidente. Tive a oportunidade de saber que um grupo de professores universitários, anteriormente estabelecido em Frankfurt, está, no momento, instalando-se em nosso país. Sua revista, a *Zeitschrift für Sozialforschung*, é um instrumento de trabalho reconhecido e digno de elogio na área das ciências sociais. Eles têm a sorte de ter seu capital fora da Alemanha — digo a sorte porque eles não podem mais prosseguir em seus estudos em Frankfurt. Estão preocupados em obter uma espécie de aval de uma universidade americana. Segundo o que eu entendi, receberam ofertas da Universidade de Chicago e também da de Princeton, mas eles prefeririam uma associação com a Universidade de Columbia.

Neste momento avançado do ano, é provavelmente impossível conseguir

uma admissão, e seria preciso, sem dúvida, acertar muitas questões antes de criar compromissos definitivos nesse sentido. Mas, enquanto se espera, eu gostaria de sugerir que poderíamos servir a uma nobre causa e estabelecer as premissas de uma relação conseguinte se a Columbia oferecesse a esses professores universitários facilidades de alojamento”<sup>2</sup> (citado segundo Feuer, *The Frankfurt Marxists and the Columbia Liberals in Survey*, verão de 1980, 157).

Butler decidiu-se nesse sentido. A rapidez, a generosidade e o caráter informal da oferta excitaram Horkheimer. Numa entrevista com Lynd, arranjada por Gumperz, ele perguntou se as personalidades decisivas e principalmente o presidente conheciam as publicações do Instituto. Lynd respondeu afirmativamente (carta de Horkheimer a Pollock de 21 de junho de 1934). Depois da entrevista, Gumperz garantiu a Horkheimer que Lynd mandara as publicações do Instituto circularem antes de que fosse tomada a decisão final. O contato limitava-se, pois, a uma vista d’olhos superficial nos artigos em alemão e em alguns *summaries*; a estratégia de Horkheimer, de evitar os nomes e *slogans* marxistas deveria ser, pois, plenamente compensadora.

Aliás, quando o secretário da Universidade pediu a Lynd garantias escritas de que as atividades do Instituto ficariam dentro das normas desejáveis mesmo depois de seus membros terem recebido tarefas de ensino e o aval da Universidade, Lynd respondeu: “O único impedimento possível nesse assunto é que o Instituto se coloque do lado liberal radical. Chamei a atenção de MacIver para esse ponto e acredito que ele esteja bem informado. Pelo pouco que vi de seu trabalho e segundo minha entrevista com Gumperz, acho legítimo concluir que se trata de um instituto de pesquisas de alto nível que não trata de propaganda.”<sup>3</sup> Segundo ele, não havia cartas de Gumperz. “Uma terceira pessoa me disse que Gumperz estava muito ansioso para que não parecesse que estava apresentando à Columbia

<sup>2</sup> Dear Mr. President. It has come to my notice that a body of scholars, established previously at Frankfurt-am-Main, is in process of locating themselves in this country. Their journal, *Zeitschrift für Sozialforschung*, is a recognized and valuable medium of studies in the social sciences. They are in the fortunate position of having their funds outside of Germany — fortunate, in view of the fact that they can no longer continue their studies at Frankfurt. They are anxious to receive some recognition from an American university. They have had offers, I understand, from the University of Chicago and also from Princeton, but they would welcome, more than anything else, a connection with Columbia.

“At this late season, it is probably not possible to work out a scheme of affiliation and there are, no doubt, various questions which should be looked into before definite steps are taken in that direction. But I would suggest that in the meantime a very good purpose could be served and the beginnings of a closer relationship established if this body of scholars were offered housing facilities by Columbia.”

<sup>3</sup> The only possible entanglement in this whole affair lies in the fact that the Institute is on the liberal-radical side. I have called this to MacIver’s attention and think he is pretty well aware of it. From what little I have seen of their work and from my conversation with Gumperz, I think it is fair to conclude that they are a research agency with high standards and not interested in propaganda.



um pedido que pudesse ser recusado e desejava que a iniciativa partisse da Columbia. Acho isso perfeitamente compreensível, já que todas as conversas só trataram de uma filiação muito frouxa com a Universidade e sobre a eventual nomeação de um ou dois membros de nossa faculdade de ciências políticas para a congregação deles e uma completa autonomia para eles”<sup>4</sup> (carta de Lynd a Fackenthal de 25 de junho de 1934, citada por Feuer, *op. cit.*, 163).

O lado concreto da oferta — a colocação à disposição de locais para o *Gumperz group* durante três ou quatro anos — estava assim regulamentada do ponto de vista da Universidade. Horkheimer ainda estava hesitante e mandou examinar, por intermédio de um advogado, as conseqüências da oferta. Só em meados de julho é que aceitou definitivamente o oferecimento da Universidade de Columbia para ocupar, inicialmente, durante três ou quatro anos o prédio nº 429 West 117th Street, e de reformá-lo, com seus próprios meios, na medida do necessário.

As hesitações de Horkheimer não se deviam apenas a sua grande prudência e hesitação em decidir: deviam-se também a sua hesitação entre interior e exterior, entre o desejo de saber e a necessidade de exercer uma atividade e um poder de organização da pesquisa, e entre o desejo de independência e o de uma segurança institucional e um reconhecimento oficial. Essa hesitação resultou ainda, na prática, na edificação de um enclave da sociologia crítica, dotada de uma estrutura patriarcal, no seio da sociedade burguesa. Nas condições do exílio, a posição de força de Horkheimer era mais firme do que nunca, a dependência de seus colaboradores mais evidente do que nunca, e a força de atração do Instituto como comunidade independente de intelectuais de esquerda mais livre de concorrentes do que jamais fora.

No final de maio, Fromm foi passar um mês em Nova York. “Penso sempre naquelas quatro semanas, e a idéia de que temos uma possibilidade de continuá-las me deixa muito contente”, escrevia ele a Horkheimer, a 4 de julho de 1934, ao continuar sua viagem ao Novo-México, onde deveria tratar da saúde num sanatório perto de Santa Fé. Em seu retorno, transferiu suas atividades para Nova York e assumiu um cargo de professor adjunto na Universidade de Columbia, de modo que, até do ponto de vista geográfico, estava de novo perto do Instituto. Embora fosse, segundo suas próprias palavras, um individualista, e a prática da psicanálise lhe permitisse levar uma vida independente do Instituto nos Estados Unidos, apaixonado pela psicanálise, fez questão absoluta de colaborar com Horkheimer, o qual, por seu lado, sabia que Fromm era independente dele

<sup>4</sup> I was told through another person that Gumperz was very anxious not to appear in the light of making a request to Columbia which might be turned down, and that he wanted the move to come from Columbia. I think this is readily understandable in view of the fact that the whole tenor of the conversations has been in terms of a very loose affiliation with the University with the possible appointment of one or two members of our Faculty of Political Science to their governing board and complete autonomy for them.

e o tratava como seu igual intelectual e protocolarmente, devido a sua importância para o trabalho teórico e empírico do Instituto.

Marcuse foi o primeiro que Horkheimer mandou chamar de Genebra, no começo de julho. Ele não era necessário na Europa e deveria servir de parceiro a Horkheimer para as palestras filosóficas, a partir das quais ele esperava inspiração para um livro sobre a lógica materialista, projeto concebido em princípios dos anos 30 — um projeto para o qual, no correr dos anos, ora Adorno, ora Marcuse, ora Korsch deveria ajudá-lo. Aos olhos do diretor do Instituto, Marcuse não passava de um técnico da literatura filosófica com competências limitadas. Pollock referia-se até a “um cargo subalterno de trabalho de assistente e auxiliar” — mesmo que fosse, principalmente, para evitar o pedido de Adorno, no sentido de que expulsassem Marcuse para contratá-lo em seu lugar (carta de Adorno a Horkheimer, de 13 de maio de 1935). Mas principalmente Marcuse, devido a seu passado heideggeriano, era considerado alguém que ainda deveria mostrar sua capacidade durante muito tempo, por conta da assimilação da teoria autêntica.\* Ele próprio partilhava dessa opinião. Em fins de 1935, quando estava reescrevendo mais uma vez seu primeiro artigo filosófico na *ZfS* — *Zum Begriff des Wesens* (Para um conceito da natureza) —, ele escrevia: “Eu gostaria de dizer-lhe, no final de meu primeiro ano completo na América, de que maneira eu me sinto aqui, numa comunidade científica e humana. Acredito que aprendi alguma coisa e gostaria de agradecer-lhe por isso” (carta de Marcuse a Horkheimer, de 13 de dezembro de 1935).

Depois, um mês mais tarde, no começo de agosto, Horkheimer mandou buscar Löwenthal. Precisava dele principalmente para o preparo de um prospecto do Instituto que deveria estar pronto antes do começo do ano letivo universitário. Em Löwenthal, Horkheimer tinha um colaborador inteiramente dedicado. Horkheimer pudera ler, em julho de 1934, numa carta que Löwenthal lhe dirigira, que havia sido com melancolia que vira partir o trem de Paris levando Marcuse; ele teria de bom grado se juntado a ele para abreviar a duração da separação. Achava impressionante que, apesar de semanas de fadiga, Horkheimer achasse forças não só para se decidir fundamentalmente pelos Estados Unidos, mas também para constituir uma rede de relações evidentemente muito extensa e complexa. No que dizia respeito ao Instituto, cujo projeto Pollock lhe mostrara há pouco, ele era da mesma opinião quanto à *Société Internationale de Recherches Sociales*: ocupação completa de todos os cargos pelas pessoas mais confiáveis. Quando Löwenthal pôde, enfim, reunir-se a Horkheimer, teve que abandonar todos os seus escritos sobre a revolução alemã. Horkheimer acreditava que todos seriam expulsos em bloco se a alfândega americana abrisse os caixotes de livros de Löwenthal (Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie*, 57).

Em fins de agosto, Pollock veio finalmente encontrar-se também com Horkheimer — em Quebec, onde os Horkheimer passavam uns tempos durante

\* Teoria autêntica = *richtigen theorie* no original em alemão. (N. R. T.)

uma rápida viagem ao Canadá. Pollock havia hesitado ainda mais do que Horkheimer antes de aprovar o projeto da Universidade de Columbia — temia quanto à orientação da comunidade que haviam formado por juramento. Escrevera a Horkheimer: “Quanto ao exterior, é um grande êxito. Mas, por causa de nossas convicções, somos céticos diante de tais êxitos. Lix\* vai dar um grito de triunfo quando você lhe escrever sobre isso... Mas o que importa, antes de tudo, é que os trabalhos que você realizou produzem resultados, são mais importantes do que os de todos os outros reunidos” (carta de Pollock a Horkheimer de 21 de julho de 1934).

Quando Wittfogel chegou também, em setembro de 1934, a Nova York, todos os colaboradores fixos do Instituto estavam de novo reunidos, exceto Grossmann, que só foi em 1938. A transferência poderia ser considerada concluída. Enquanto Genebra permanecia como sede da Société Internationale de Recherches Sociales, a filial de Nova York tornou-se o centro científico do Instituto, que passou a se intitular International Institute of Social Research, até que se deixasse cair um dia o 'International' durante a Segunda Guerra Mundial.

---

\* Felix Weil. (N. A.)

## No novo mundo

## I

*Quase um instituto de pesquisas empíricas,  
composto de teóricos marxistas da sociedade  
qualificados nas ciências especializadas*

*Studien über Autorität und Familie —  
Fragmento de um work in progress coletivo*

HORKHEIMER e seus colaboradores tinham chegado aos Estados Unidos numa época em que, depois de um ano de governo Roosevelt, o pior da crise parecia haver sido superado. Em princípios de 1933, os desempregados eram mais de quatorze milhões. Em 1932-1933, a emigração dos Estados Unidos ultrapassava a imigração em 57 mil pessoas — um fenômeno sem precedentes na história do país. Horkheimer e seus correligionários chegavam na época de um governo que simpatizava com os intelectuais e que lhes confiava importantes responsabilidades, o que, do ponto de vista americano, era muito à esquerda, mas, no entanto, revelou-se frutífero e popular. Horkheimer chegou com muito dinheiro e numa época em que os Estados Unidos tinham poucos imigrados fugitivos do nacional-socialismo. Em 1932, Gumperz em seu artigo da *ZfS*, *Zur Soziologie des amerikanischen Parteiensystems* (A sociologia do sistema partidário americano), havia coberto de elogios o sistema partidário americano; essa seria a nota do progresso na política concebida como arte “de produzir a aprovação das medidas políticas de um sistema” (*ZfS* 1932, 300). E Pollock, em 1933, havia mencionado o governo Roosevelt comparando-o à Itália e à Alemanha como exemplos de avanços do

capitalismo de Estado e de ditadura plebiscitária, enquanto esse governo tentava, de uma maneira impressionante, acalmar a crise desde seu primeiro ano, recorrendo a meios pouco convencionais providos da lisonjeira etiqueta de *New Deal*. O grupo de Horkheimer não abordou mais esses assuntos e concentrou-se na conclusão dos trabalhos em curso.

No primeiro ano do exílio americano, além da continuação normal da revista, saiu o primeiro relatório publicado pelo Instituto sobre pesquisas comuns (e o último por duas décadas). *Studien über Autorität und Familie* era uma demonstração exemplar do que significava na prática o que Horkheimer não parava de repetir (até no prefácio de *Studien*) sobre “um trabalho exaustivo feito por especialistas de diferentes matérias, no qual os métodos construtivista e empírico se interpenetram”.

No começo de julho de 1934, Horkheimer escrevia a Löwenthal, em Genebra, depois da chegada de Marcuse: “Os rascunhos que Marcuse me trouxe parecem-me praticamente inutilizáveis.” Löwenthal, depois de concluir um artigo, *Die Auffassung Dostojevskis im Vorkriegsdeutschland* (A visão de Dostoievski na Alemanha do pré-guerra), queria lançar-se num ensaio sobre a estética materialista, mas recebeu, de Pollock, a incumbência de redigir uma proposta para a coordenação do material esperado na pesquisa e na redação, e para o plano do volume coletivo previsto. Pollock, que tinha dado as diretrizes da pesquisa sobre temas precisos sem os discutir com Horkheimer e Fromm, tinha, mais ou menos, a idéia de uma pesquisa em escala internacional sobre as modificações da estrutura familiar. “Acredito ter descoberto no último momento que o plano de publicação foi feito lá\* por engano sobre a família em geral, em vez da autoridade na família. Uma publicação como essa seria mais do que não científica, tendo em vista o conjunto de nosso material. Pelo tanto de que me acho capaz de fazer, apenas um volume de aproximadamente 250 páginas pode ser planejado e no qual teríamos, grosso modo, Marcuse, que daria a visão geral da questão nas publicações (baseando-se no resumo de Sternheim e na biblioteca daqui), Pollock, que apresentaria o aspecto econômico (ou um outro economista de sua escolha), Fromm, o aspecto psicológico, e você, o aspecto da teoria geral (‘sociológico’), permanecendo todos em constante contato comigo. Cada um desses artigos, cujas grandes linhas devem ser determinadas nas discussões em grupo, deveria desenvolver, em cada um desses domínios, a teoria materialista da família sob a forma de hipóteses” (carta de Horkheimer a Löwenthal, de 6 de julho de 1934). Essas hipóteses tratariam da autoridade familiar como fator de convergência social. Todos os outros dados, entre os quais os questionários, deveriam ser incluídos como anexos, mostrando que “nossas idéias não são puras intuições, mas que nasceram em relação com uma atividade de pesquisa amplamente ramificada nesse setor científico”, como escreveu depois (carta de Horkheimer a Pollock, de 3 de agosto de 1934).

\* Em Genebra. (N. A.)

O próprio Horkheimer não se propunha aparecer como autor na obra coletiva. Ele se guardava para um trabalho mais importante, que dizia respeito à lógica dialética. Terminou, no entanto, redigindo o artigo de teoria geral — com certeza porque percebera a importância da primeira publicação de pesquisa do Instituto para sua imagem no Novo Mundo. Ele o escreveu pensando que tratava, ali, “de certas categorias que pertenciam na realidade à lógica (carta de Horkheimer a Adorno, de 15 de março de 1935).

O resultado foi, em definitivo, um volume de quase mil páginas. Três artigos apareciam à frente (o artigo previsto sobre a economia nunca foi publicado). Em lugar dos anexos inicialmente previstos, apareceram duas partes suplementares, das quais uma continha os questionários e outra os relatórios sobre a pesquisa e a bibliografia, cada uma mais extensa do que a parte teórica. Os esboços teóricos não utilizavam nunca os dados fornecidos pelos relatórios do questionário, da pesquisa e da bibliografia: era uma demonstração que não poderia ser mais clara da impossibilidade em que se estava ainda de falar seriamente a respeito de “interpretação dos métodos construtivista e empírico”. As cartas de Horkheimer e Fromm seguiram a mesma direção: a pesquisa empírica e a bibliografia especializada serviam, de certa forma, de muro de proteção para os dois teóricos essenciais do Instituto, um muro atrás do qual eles trabalhavam para desenvolver uma teoria que pretendia ser diferente da filosofia pura, mas que adotava uma atitude cética para com as ciências especializadas e a pesquisa empírica, e que não tinha muita certeza de conhecer seu próprio estatuto.

Os “planos teóricos” — o núcleo do volume, na intenção dos autores e por suas repercussões posteriores — reduziam-se a três artigos concebidos uns em função dos outros, que poderiam também ter sido publicados num volume da *ZfS*. O artigo de Horkheimer não continha praticamente nenhuma novidade em relação a seus trabalhos precedentes. Encontravam-se nele, por qualquer motivo, as expressões “autoritário” e “autoridade”. Assim, a respeito das conseqüências gerais dos processos econômicos não planejados, ele falava da “autoridade reificada da economia” ou da “autoridade dos fatos econômicos” (35 e 39). O artigo de Marcuse sobre a história das idéias distinguia-se dos relatórios bibliográficos apresentados na terceira parte do volume porque ele colocava, no plano da crítica das ideologias, o conceito da estrutura burguesa de autoridade, que era central nos dois outros artigos teóricos. Em compensação, o artigo de Fromm era o melhor que ele já escrevera, mesmo que a qualidade da obra residisse menos na elaboração de novos conceitos que no brilhantismo das formulações.

A parte que mais prometia em seu artigo era o refinamento do conceito de caráter sadomasoquista (em outras palavras, autoritário) — o termo final de todo um encadeamento de conceitos que ele havia usado em seus artigos precedentes. Em *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie* (A caracterologia psicanalítica e sua importância para a psicologia social), ele havia associado o “espírito burguês capitalista”, tal como o concebiam sociólogos

como Werner Sombart e Max Weber, e o “caráter anal” tomado das teorias de Freud e Karl Abraham (ZfS 1932, 274), em *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie* a sociedade patriarcal burguesa protestante e o “tipo patriarcal” (ZfS 1934, 222), e, agora, em sua contribuição para *Studien über Autorität und Familie*, as “formas sociais autoritárias” e o “caráter autoritário” (*Studien*, 117). Os contrários positivos que apareciam nos textos anteriores eram o caráter genital e o tipo matriarcal; no texto de *Studien*, o “tipo revolucionário” (131), que só aparecia, contudo, uma única vez — sem explicação e sem que Fromm fizesse sequer o esboço de uma atribuição a um grupo sociológico. Já não se tratava mais das perspectivas que ele considerava abertas pelo protestantismo no final de seu estudo sobre as modificações do dogma cristológico.

Segundo Fromm, “o grau de medo e humilhação que a criança pequena experimenta depende em larga escala do grau de medo que ela experimentará mais tarde, como um ser adulto, relativamente à sociedade. Não é, portanto, em primeiro lugar, a total dependência biológica da criança pequena que produz uma vigorosa necessidade de Superego e de autoridade estrita; as necessidades decorrentes de sua dependência biológica podem ser satisfeitas por um procedimento amistoso para com a criança, sem frustração. Mas é a dependência social completa do adulto que marca distintivamente a dependência biológica da criança, e que dá tal importância ao superego e à autoridade no desenvolvimento da criança” (100). A impotência social, a necessidade de reprimir as pulsões e o medo são, em compensação, “naturalmente mais importantes nas classes inferiores do que naquelas que dispõem dos meios do poder social” (101 e 103). É, pois, nos membros dessa classe que é mais reduzida a probabilidade de obter confiança em si e reforço do ego graças à socialização familiar, ao passo que, por outro lado, eles têm oportunidades cada vez maiores de se encontrar em situações que serão análogas à impotência da infância, em outras palavras, que eles reagem como crianças impotentes quando alguém consegue dar-lhes a impressão de tal situação. “Se outra pessoa se revela tão poderosa e perigosa que não adianta nada lutar contra ela e que submeter-se é ainda a melhor proteção ou, ao contrário, tão amorosa e protetora que parece inútil ter uma atividade própria, se, em outras palavras, alguém se encontrar numa situação em que o exercício das funções do ego for impossível ou supérfluo, então é o próprio ego que desaparece pelo tempo em que as funções cujo exercício seja a condição de sua constituição não possam ou não devam mais ser exercidas por ele” (107). Uma forma de sociedade como o capitalismo monopolístico, “em que uma pequena classe economicamente dominante se encontra diante da maioria cada vez mais esmagadora da massa que dela depende e não tem nenhuma autonomia econômica” (133) — e, poderíamos acrescentar, exerce seu poder de uma maneira mais ou menos anônima —, produz sentimentos de impotência maciça que são vantajosos para as pessoas e os movimentos que sabem produzir a impressão “de um poder superior com seus dois aspectos, a capacidade de ser perigoso e aquela de tomar conta de alguém”.

Fromm chegava a uma nova definição da estrutura pulsional que tais condições socioeconômicas produziam, colocando-a, ao mesmo tempo, em relação com o caráter masoquista estudado por alguns psicanalistas (Freud, Reich, Horney) e com as formas de relações que se encontram nas sociedades autoritárias. Partia desta constatação: “O caráter masoquista — em suas formas não patológicas — é a tal ponto o da maioria dos homens em nossa sociedade, que não chega sequer a representar um problema científico para pesquisadores que consideram ‘normal’ e natural o caráter da humanidade burguesa, por falta de um recuo suficiente. Além disso, a perversão masoquista, uma anomalia fascinante para o psicólogo, atraiu tanto a atenção sobre si mesma, que o fenômeno mais importante do caráter masoquista ficou em segundo plano” (113). A partir de então, Fromm — referindo-se sobre isso a Freud e principalmente a *Charakteranalyse*, de Wilhelm Reich — dava o nome de caráter ao que designava anteriormente como estrutura libidinal: a adaptação da estrutura pulsional a certas condições sociais, produzida pela sublimação e pela reação. Os traços de caráter eram energia pulsional transformada, os modos de comportamento derivados do caráter representavam, na maioria das vezes, satisfações pulsionais inconscientes e camufladas por uma racionalização. Uma estrutura de caráter que continha o masoquismo deveria necessariamente englobar também o sadismo — segundo Fromm, que se referia às descobertas da psicanálise. O conceito de caráter sadomasoquista, que reagia aos mais fortes pela submissão e aos mais fracos pelo desprezo, diversamente do conceito de caráter anal (que colocava no mesmo plano o trabalho de fruição da economia, da acumulação e da propriedade como fim em si, e a inexistência de relações com o próximo ou de compaixão para com eles), era utilizável mesmo quando as relações de propriedade não desempenhavam nenhum papel decisivo ou simplesmente nenhum papel e, por decorrência, as relações de poder passavam a ter um papel ainda maior.

O que Fromm designava pela expressão formas de sociedade autoritárias, assumida na discussão, corrente a partir do fim dos anos 20, sobre o Estado total e autoritário, era uma sociedade caracterizada pelo fato de que cada indivíduo estava integrado num sistema de subordinações para cima e para baixo (117). Assim, preenchia-se, segundo Fromm, a condição prévia da colaboração funcional entre caráter sadomasoquista e forma de sociedade autoritária. Sintetizava a questão nestes termos: “Tentamos mostrar que a estrutura social autoritária cria e satisfaz as necessidades que nascem na base do sadomasoquismo” (122). Os termos “sado-masoquista” e “autoritário” tornavam-se, assim, sinônimos para ele. Mas, no termo “autoritário”, não se mencionava mais expressamente a relação com a estrutura pulsional e o desenvolvimento psicosssexual (em outras palavras, com uma dimensão cuja conformidade com a sociedade era cada vez menos necessário demonstrar), mas, em seu lugar, a relação com um certo tipo de sociedade e de Estado.

A impressionante enumeração feita por Fromm das formas de satisfação que a relação de autoridade proporcionava (123 sg.) era a consequência necessá-



ria da convicção que ele partilhava com Horkheimer: durante esse período, uma realidade decisiva até então para a história da humanidade aparecia à luz do dia sem disfarces. Juntas, elas conduziam a uma perspectiva sinistra: pela crise da família reduzida patriarcal, a sociedade de classe não perdia um auxiliar psicológico indispensável, era a dominação de uma sociedade que se tornara mais autoritária, fazendo-se sentir mais diretamente sobre seus membros ainda jovens. As pesquisas do Instituto que, segundo o prefácio de Horkheimer, se destinavam a definir uma tipologia “das atitudes caracterológicas diante da autoridade no Estado e na sociedade, das formas de enfraquecimento da autoridade familiar devido à crise, das condições e conseqüências de uma autoridade severa ou branda no lar, das opiniões predominantes na opinião pública sobre o sentido da educação, e muitos outros pontos”, poderiam, no melhor dos casos, mostrar o declínio da autoridade patriarcal do pai e o fortalecimento de uma autoridade matriarcal da mãe. Mas elas revelaram — como, aliás, outros estudos sobre a família de que a *ZfS* fez resenhas — que se, de diversas maneiras, uma diminuição do prestígio do pai acarretava um fortalecimento da posição da mãe, por falta de base econômica de uma estrutura matriarcal e devido à dominação crescente da autoridade do Estado, esse fenômeno não tinha conseqüências positivas.

Horkheimer, fiel a seu método de investigação dialético, tinha valorizado igualmente na família aqueles elementos que mantinham uma relação de antagonismo com a sociedade burguesa — o que significa dizer que aquela sociedade, “devido às relações humanas determinadas pela mulher, prepara uma reserva de forças de resistências à desumanização completa do mundo e contém em si um momento antiautoritário” (67). Mas, nas relações existentes (esses) momento(s) revelavam-se ser antes fatores de estabilidade, que se confundiam com as características femininas que reforçavam a submissão às relações de autoridade preexistentes (68 sg.). Quanto às esperanças outrora colocadas na família proletária, ele apenas as mencionava para explicar, logo depois, que, na verdade, devido à crise, constatava-se “uma rarefação daquele tipo de família voltada para o futuro; a completa desmoralização, a submissão a qualquer patrão que resulta da ausência total de esperança, estende seus efeitos à família (72 sg.). Era a primeira vez que aparecia em Horkheimer a tendência para traçar um retrato lisonjeiro da burguesia liberal de outrora — uma tendência que constituía talvez a base de experiência de sua convicção sempre reafirmada de que o sistema autoritário desmoronaria. “Enquanto durante o apogeu burguês se estabeleceu uma troca de interações frutíferas entre a família e a sociedade, a autoridade do pai era fundada em seu papel na sociedade, e a sociedade se renovava graças à educação patriarcal, que preparava para exercer a autoridade, agora, em compensação, a família (que, em si, é, verdadeiramente indispensável) torna-se um simples problema de técnica governamental” (75). Embora a própria forma da família seja finalmente fortificada pelos recentes decretos, ela perde, com o declínio da importância do conjunto da classe média burguesa, sua força própria, decorrente do trabalho profissio-

nal livre do pai de família” (*ibid.*) Sentia-se ainda mais nitidamente que Horkheimer voltava-se para o passado e se deixava influenciar por um romantismo burguês antiburguês, quando se viam os exemplos que ele dava do caráter revolucionário (que não mencionava expressamente): Romeu e Julieta como Don Juan, figuras que simbolizam uma zona de conflitos que, segundo ele, permaneceriam sempre atuais mesmo nas sociedades autoritárias, a do choque entre as pretensões de indivíduos isolados na felicidade e no amor, e as pretensões da sociedade.

Por não reproduzir autoridades concretas, “vivas” (75) — essa é a convicção última que se pode extrair das teses freqüentemente contraditórias de Horkheimer —, uma sociedade autoritária não poderia durar. Quanto a saber de onde poderiam vir as autoridades “vivas” que as sociedades autoritárias não poderiam reproduzir ou mesmo as relações racionais de autoridade fundamentadas numa solidariedade de interesses que Fromm evocava — isto era uma questão que deixava perplexos os autores dos “planos teóricos”.

Em meados de 1935, o “trabalho coletivo” sobre a autoridade e a família (mais precisamente: o primeiro trabalho coletivo sobre o tema) estava concluído. No final do prefácio, datado de abril de 1935, Horkheimer escrevera: “O volume foi escrito como uma primeira comunicação que deve ser seguida de outras numa fase posterior da pesquisa; é por essa razão que renunciámos também a publicar, desde agora, em anexo, o material bibliográfico reunido pelo Instituto. Neste volume, trata-se mais de mostrar a extensão do problema; o Instituto deverá, futuramente, ocupar-se essencialmente da coleta e do exame de um material empírico tão rico quanto possível. No entanto, mesmo a longo prazo, parece-nos que o caminho que traçamos, o da colaboração constante de especialistas em matérias diferentes e da associação íntima dos métodos construtivista e empírico, justifica-se no estado atual da ciência” (*Studien*, XII). Os fatos que ocorreram depois deveriam mostrar que, de fato, *Studien* já tinha ultrapassado o apogeu do trabalho interdisciplinar combinando a teoria e a pesquisa empírica. O trabalho empírico continuou, mas sem nunca mais resultar numa produção coletiva tão coerente como *Studien über Autorität und Familie*. O trabalho empírico continuou, pois, de forma autônoma, sem outro ensaio para “associar intimamente os métodos construtivista e empírico”.

### *Retomada da colaboração entre Horkheimer e Adorno*

Por volta da época em que, em Nova York, tinha-se completado o trabalho sobre a coletânea *Autorität und Familie*, Fromm, de sua temporada de descanso às margens do lago Louise, no Canadá, enviou a Horkheimer uma de suas cartas em que argumentava humoristicamente. Dizia que tinha retomado sua reflexão sobre muitos temas: masoquismo, materialismo, religião. Assim como o materialismo caminhava lado a lado com o desejo da realização, da felicidade, assim também a

religião, andava par a par com o masoquismo. A análise do homem inconscientemente religioso me parece, pois, ser um dos problemas-chave da psicologia, e a consequência e a continuação da crítica da religião dos séculos XVIII e XIX... Acho que seria muito frutífero trabalhar em comum, este inverno, sobre esses temas. É cada vez mais evidente que, qualquer que seja o problema de que partimos, chegamos às mesmas intuições essenciais — e isso acontece cada vez mais... É justamente agora, quando estou repousando, que sinto a que ponto esse ano em comum foi frutífero e estimulante para mim” (carta de Fromm a Horkheimer, de 17 de julho de 1935).

Por essa época, Fromm, para Horkheimer, a única pessoa das que o tinham acompanhado na emigração a ser intelectualmente estimulante para ele, tinha já encontrado um concorrente sério. Em outubro de 1934, Horkheimer tinha tomado a iniciativa de restabelecer os contatos rompidos com Adorno. Censurava Adorno por não o ter procurado desde março de 1933. “Se, hoje em dia, as relações entre os homens que se entregam a um trabalho teórico podem ter qualquer valor e produzir frutos, então sua colaboração regular nos trabalhos do Instituto faz parte disso. Você tinha simplesmente o dever de se manter em contato conosco. Quanto a nós, era impossível que propuséssemos que saísse da Alemanha para vir a nosso encontro, pois você seria obrigado a fazê-lo sob seus próprios riscos e perigos. Pelo menos, ter-se-ia estabelecido então um *modus vivendi* (carta de Horkheimer a Adorno de 25 de outubro de 1934). Adorno, por seu lado, acusava o Instituto de tê-lo abandonado sem lhe dar um cargo e sem o orientar. “É precisamente porque eu não estava integrado oficial e administrativamente (e o senhor sabe que nunca deixei, durante anos, de pedir essa integração, quase como uma amante que insiste em se casar) que cabia ao Instituto, e não a mim, dar o passo decisivo... eu não era verdadeiramente um *outsider* que vocês tivessem sido obrigados a apoiar, mas — eu tenho o direito de dizê-lo e de deduzir isso de sua carta — uma peça do Instituto, como o senhor, Pollock, Löwenthal. Assim como o senhor não vê uma traição para com os amigos do Instituto (Horkheimer tinha mencionado os “amigos na miséria” que teriam tido prioridade sobre Adorno para receber a ajuda do Instituto) no fato de que esse trata primeiro das necessidades materiais dessas três pessoas porque elas são o cerne de suas forças produtivas... assim também para mim” (carta de Adorno a Horkheimer, de 2 de novembro de 1934). Adorno lembrava que Tillich, que ele usara como emissário entre ele e Genebra, nunca havia trazido a notícia de que o Instituto estava disposto a contratá-lo, ele, Adorno.

Adorno escrevia essa carta de Oxford. Em abril de 1933, tinha cancelado seu ciclo de aulas previsto na Universidade para o semestre de verão “porque, dizia ele, eu gostaria de concluir um trabalho científico mais importante” (carta de Wiesengrund ao decano da faculdade de filosofia, Lommatzsch, de 5 de abril de 1933). Em julho, o decano comunicou que, devido a um decreto ministerial, “aqueles que estiveram de licença durante o semestre de verão ou eventualmente re-

correram a seu direito de não dar aulas não participarão também, durante o semestre de inverno, do programa de aulas” (carta do decano Lommatzsch a Wiesengrund, de 19 de julho de 1933). Em setembro, o ministério havia resolvido lhe cassar o direito de ensinar. Adorno, convencido de que aquela confusão não duraria muito, esperava conseguir um emprego de crítico musical na revista liberal *Vossische Zeitung*, em Berlim, que, no entanto, foi suspensa em abril de 1934. Em um de seus artigos de crítica musical que eram publicados cada vez mais raramente, Adorno dava um exemplo de oportunismo político (acreditava ainda que bastaria esperar o degelo). Ao fazer uma resenha da obra de Herbert Müntzel, *Die Fahne der Verfolgten. Ein Zyklus für Männerchor nach dem gleichnamigen Gedichtband von Baldur von Schirach* na célebre revista *Die Musik*, que não tinha ainda sido completamente “uniformizada”\*, ele insistia, em seus elogios, no fato de que aquele ciclo seria “conscientemente marcado com o selo do nacional-socialismo pela escolha dos poemas de Schirach” e reclamava a “imagem de um novo romantismo”, talvez análogo ao que Goebbels chamou de “realismo romântico”. Acrescentava a esse elogio a idéia de que bem poderia acontecer “que, devido à lógica dos progressos da arte da composição, a própria harmonia romântica viesse a romper-se; mas então isso ocorreria para que ela desse lugar não a uma harmonia arcaizante, mas, de fato, a uma nova harmonia que se encarregaria das energias contrapontísticas” (*Die Musik*, junho de 1934, 712). Era sem dúvida nessa apologia velada que ele pensava quando escrevia altivamente a Horkheimer, em novembro de 1934, que ele “havia até mesmo publicado alguns artigos na Alemanha sem fazer concessões”. Durante o verão de 1934, ele começara, simultaneamente, a voltar suas esperanças para uma continuação de sua carreira universitária na Inglaterra. Foi mais difícil do que pensava, mas ficou afinal bem contente em poder inscrever-se, em junho de 1934, como *advanced student*, no Merton College de Oxford, graças à intervenção do Academic Assistance Council ao qual John Maynard Keynes, um conhecido de seu pai anglófilo, apresentara o caso de Adorno. Havia sido aconselhado a realizar, em Oxford, o doutorado de filosofia. Para isso, era preciso passar dois anos de estudos em Oxford. Ele não tinha certeza de que isso aumentaria suas possibilidades de seguir uma carreira universitária. Quis tornar a usar como tese uma parte de uma grande obra de epistemologia em que estava, então, começando a trabalhar e cujo título provisório era *Die phänomenologischen Antinomien. Prolegomena zur dialektischen Logik* (As antinomias fenomenológicas. Prolegômenos à lógica dialética) (cf. a carta de Adorno a Kracauer, de 5 de julho de 1935). Seu orientador era Gilbert Ryle, *ordinary language philosopher*. Como Adorno vinha de família rica, ele sentia que o Academic Assistance Council, cuja finalidade consistia em ajudar estudantes em situações urgentes, não fazia muito caso dele e vivia torturado pela idéia de que preferissem estudantes alemães pobres, em vez dele, para cargos universitários.

\* O termo empregado no original foi *gleichschalten*, o nome oficial da “uniformização” da Alemanha pelo novo governo hitlerista a partir de 1933. (N. R. T.)

Passou a maior parte do ano na Alemanha e só ficava em Oxford durante os *terms* (períodos letivos). Pelo que dizia (era pelo menos assim que ele concluiu sua primeira carta a Horkheimer), sua situação em Oxford era “a de um estudante da Idade Média, e mais ou menos a concretização do pesadelo em que a pessoa se vê obrigada a voltar à escola, em suma, um prolongamento do Terceiro Reich”.

Em sua segunda carta, Horkheimer continuou habilmente seu trabalho: garantir, de novo, o talento de Adorno em prol de seu próprio trabalho e o do Instituto, pelo preço mais baixo possível. Mais uma vez, lançou sobre Adorno a responsabilidade da ruptura da colaboração. Ele não poderia duvidar de que Adorno hesitasse em colaborar com o Instituto e sua revista porque temia atrair aborrecimentos para si: todas as acusações lançadas contra o Instituto haviam sido retiradas, e um dos membros do Instituto tinha continuado a escrever para a revista sem encontrar problemas, mesmo durante sua prisão na Alemanha. Depois, ele apelava para a necessidade de pertencer a um pequeno círculo consciente de sua missão. “Se não tiver mudado muito, você é uma das raras pessoas de quem o Instituto e a pesquisa teórica que ele busca realizar podem esperar alguma coisa no plano intelectual. Pelas mesmas razões e no mesmo grau, quanto mais se vê diminuir o número desses homens e a audiência com a qual eles podem contar no momento, maior é a obrigação de resistir e estender suas próprias posições. Nós somos o único grupo cuja existência não depende de uma assimilação desenvolvida, mas pode manter e ainda elevar o nível relativamente alto que a teoria atingiu na Alemanha” (Carta de Horkheimer a Adorno, de 16 de novembro de 1934). Ele valorizava sua própria dedicação e sua circunspeção, descrevia a situação do Instituto como uma “*splendid isolation*” (“Aqui na América nós encontramos ajuda em dimensões inesperadas. Como nosso grupo, nossa revista e as pesquisas ligadas a nossa investigação tiveram uma difusão surpreendente, colocaram a nossa disposição uma pequena casa onde é agradável trabalhar.”). E para coroar tudo: “Nós não temos, neste momento, literalmente, os meios que nos permitiriam prometer um salário digno desse nome, além dos compromissos correntes, a administração financeira, isto é, Pollock, poderia fazer as mais graves objeções... O próximo ano será talvez mais favorável...” Adorno deveria, no entanto, fazer uma *trip* à América. Teria então uma opinião mais favorável sobre suas possibilidades — “mesmo independentemente da ajuda puramente material do Instituto” — do que as vendo da Inglaterra.

Em sua resposta, Adorno aderiu, sem impor condições, a Horkheimer e a sua causa comum. A responsabilidade dos mal-entendidos posteriores a março de 1933 foi jogada sobre Tillich. Se Adorno tivera a impressão de uma política de mistério do Instituto para com ele antes de 1933, as razões dessa impressão, sem dúvida, não tinham nada a ver com Horkheimer e sim com seu amigo Pollock, que tinha uma tendência psicológica para segredos, e com Löwenthal, que usava, de uma maneira quase política, essa tendência para fazer oposição a Adorno. Adorno já se propunha a colaborar na *ZfS* — ele sugeria transformar seus dois tra-

balhos do momento (o comentário crítico de um manuscrito inédito de Mannheim, *Kulturkrise und Massendemokratie* (Crise da civilização e democracia de massa) e seu estudo sobre Husserl em artigos da revista; pensava que a resenha de Pareto poderia “perfeitamente ser enviada para Korsch”, avisava contra Borkenau; propunha como contribuição pessoal, a seguir, “algo essencial” sobre o complexo psicanalítico (“eu teria, a esse respeito, de expressar minhas restrições quanto a uma divisão do trabalho errônea e superficial”); pensava em se apoiar nesse sentido em Reich, porque ele — diversamente de Fromm — recusava a idéia de uma transferência sem modificação da psicologia individual para a teoria da sociedade.

Isso vinha ao encontro dos desejos de Horkheimer. Em fins de 1935, de Paris onde ele acabara de encontrar Adorno, escrevia a Pollock: “Apesar de um conjunto de traços perturbadores que pertencem a sua personalidade, parece-me necessário colaborar com ele; é o único homem que pode colaborar na conclusão da lógica, além da assistência de Marcuse. Como ele tem, primeiro, que tratar de seus interesses em Oxford — o que vai levar pelo menos um ano ou um ano e meio —, a preparação dessa colaboração ainda não é urgente. Em minha opinião, Nova York não pode ser levada em conta por muitas razões. Suponhamos que eu vá à Europa em um momento dado, depois de ter, nesse meio tempo, adiantado com Marcuse os trabalhos preliminares. Mas, enquanto isso, T.\* deve demonstrar que pertence ao Instituto elaborando um plano para elevar a um nível superior a parte das resenhas. T. também deve igualmente contribuir um pouco na parte dos artigos.”

As cartas que se seguiram — longas da parte de Adorno, curtas da parte de Horkheimer — até a instalação de Adorno em Nova York, em fevereiro de 1938, revelavam aquela curiosa mistura de divergências duradouras sobre pontos essenciais e de simbiose psicológica e teórica, da associação duradoura do brilho intelectual de Adorno, do qual jorravam as intuições e as proposições, e da exploração refletida e seletiva da habilidade ofuscante de Horkheimer. O entusiasmo de Adorno pelo tema da “redenção dos desesperados”, tomado do trabalho de Benjamin *Die Wahlverwandschaften* (carta de Adorno a Horkheimer, de 25 de fevereiro de 1935), não provocou nenhuma reação por parte de Horkheimer, não mais do que o grande entusiasmo de Adorno pela missão de que ele se acreditava incumbido no estudo sobre Husserl, “fazer com que a centelha da concretude histórica surja da filosofia justamente no ponto em que ela se mostra mais abstrata (carta de Adorno a Horkheimer, de 24 de novembro de 1934), “dialetriz de um lado ao outro a menos dialética de todas as filosofias (que é, contudo, atualmente, a mais avançada das epistemologias burguesas)” (carta de 25 de fevereiro de 1935), realizar a “liquidação imanente do idealismo” (carta de 25 de junho de 1936). Na opinião de Horkheimer, os trabalhos de Adorno sobre Husserl e Mannheim “não tratavam realmente de um problema-chave da situação atual, à

---

\* Teddy, isto é, Adorno. (N. A.)

primeira vista" (carta de Horkheimer a Adorno, de 2 de janeiro de 1935). Embora Adorno tenha refeito e modificado, durante anos, seus trabalhos sobre Mannheim e Husserl, eles nunca foram publicados na *ZfS*. Foi só no verão de 1936 que um artigo seu foi publicado na *ZfS*, o primeiro desde 1933 — o estudo *Über Jazz*, sob o pseudônimo de Hektor Rottweiler — e, aliás, o único até o outono de 1938.

O interesse particularmente desenvolvido que Horkheimer concedia a Adorno não se prendia apenas à convicção de que Adorno seria insubstituível na elaboração do livro sobre a lógica. Adorno tinha, também, o mérito de integrar-se maravilhosamente à estrutura psicológica do grupo na esfera de influência de Horkheimer: era obcecado por Horkheimer e tinha ciúme de todos os outros. Não parava de exaltar-se sobre "a missão comum (deles) e específica em matéria de teoria, a lógica dialética" (segundo seus próprios termos, por exemplo, em sua carta de 25 de fevereiro de 1935 a Horkheimer), e sonhava redigir esse livro sozinho com Horkheimer, em algum lugar do sul da França. Afirmava a Horkheimer: "Se eu estivesse em seu lugar e o senhor no meu, eu não teria hesitado em demitir qualquer pessoa para garantir sua presença. Está claro que, concretamente, trata-se do cargo de Marcuse..." (carta de Adorno a Horkheimer, de 13 de maio de 1935). Mas Marcuse não era para ele senão um alvo mais vulnerável. Também não tinha a menor simpatia por Löwenthal, Fromm e Pollock.

Adorno, aliás, estava inteiramente prestes a identificar-se com o grande trabalho do Instituto e a tudo sacrificar por isso. Depois da leitura da apresentação de Benjamin em junho de 1935, ele recomendava que o trabalho deste se apoiasse em *Passagenwerk*, que ele havia, anteriormente, considerado estranho aos projetos de trabalho do Instituto porque estava saturado demais de metafísica; e explicava-se assim: "Cheguei... à conclusão de que essa obra não conterà *nada* que não possa ser justificado do ponto de vista do materialismo dialético. Ele perdeu completamente seu caráter de improvisação metafórica que o definia antes. Não direi sequer que isso é, enfim, um fato positivo (isso resultaria no debate que travamos, o senhor e eu): de qualquer forma, é um fato positivo para a possibilidade de se usar esse trabalho no quadro dos planos do Instituto aos quais ele se *adapta*" (carta de Adorno a Horkheimer, de 8 de junho de 1935). No artigo de Fromm *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Theorie* (O condicionamento social da teoria psicanalítica), ele via uma "real ameaça para a linha da revista" (carta de 21 de março de 1936), devido à condenação sem nuanças da autoridade (sem a qual, "afinal de contas, nem a vanguarda de Lênin, nem a ditadura podem ser pensadas") e devido à exigência "burguesa individualista" de bens mais numerosos. Começou sua resenha sobre o livro de Kracauer *Die totalitäre Propaganda Deutschlands und Italiens*, em março de 1938, com a seguinte frase: "Para avaliar o texto de Kracauer... não me parece suficiente confrontá-lo simplesmente com nossas próprias categorias e ver em que medida ele se conforma com elas, mas é preciso, desde o começo, partir do princípio de que Kracauer não está obrigatoriamente do nosso lado por sua posição teórica, e ele também não pode ser completamente considerado um autor científico segundo seu método de

trabalho, e devemos indagar se, nas condições que colocamos preliminarmente, seu trabalho pode trazer-nos algo que possamos utilizar, seja de um ponto de vista publicitário ou para a constituição da nossa teoria." Ele chegava à conclusão de que o ensaio de Kracauer poderia ser publicado se ele, Adorno, o reformulasse sem "nos sobrecarregar demais do ponto de vista político". Esse plano não se realizou porque Kracauer recusou publicar com seu nome o texto revisto por Adorno. Quando Adorno soube, em janeiro de 1938, que seu trabalho sobre Mannheim não seria publicado mesmo sob a forma que Horkheimer havia aprovado, escreveu a este último: "Mas o senhor tem, ao que parece justamente a respeito disso, razões táticas que não posso avaliar do lugar de onde estou. Peço-lhe que não veja a expressão de uma vaidade pessoal nessas pequenas lamúrias do cabrito atordado que eu me tornei desta vez. Mas acho que é facilmente... compreensível que certos sintomas de paralisia apareçam mesmo num homem verdadeiramente esclarecido e senhor de si" (carta de Adorno a Horkheimer, de 28 de janeiro de 1938). Era esse o lado masoquista da vocação para a missão específica do Instituto em pesquisa teórica sempre invocada por Horkheimer.

Adorno pensava que Hitler era apenas um peão no jogo das potências capitalistas monopolísticas ocidentais contra o Leste, e temia, em 1936, que "dentro de dois anos, no máximo, a Alemanha (se precipitasse) sobre a Rússia, enquanto a França e a Inglaterra fica (riam) fora do jogo devido aos tratados assinados até lá" (carta de Adorno a Horkheimer, de 21 de março de 1936), mas achava decepcionantes, por outro lado, os processos e a política cultural da Rússia e pensava que "para com a Rússia, dá-se provas, por enquanto, da mais completa lealdade não dizendo nada" (carta de 26 de outubro de 1936); enfatizava pateticamente esse ponto, insistindo no fato de que, apesar da oposição geral, tinha a impressão de que "na situação atual, realmente desesperadora, deve-se manter uma disciplina real, seja qual for o preço (e ninguém o conhece melhor do que eu!) e não publicar nada que possa prejudicar a Rússia" (carta de 28 de novembro de 1936). Tudo isso estava de perfeito acordo com a linha de Horkheimer.

Afinal de contas, tanto "o olhar aguçado pelo ódio" que Adorno lançava sobre "o que existe" (carta de Horkheimer a Adorno, de 8 de dezembro de 1936) quanto sua agressividade era o que importava para Horkheimer. Ele não encontrava isso em Fromm, sobre quem escrevia a Pollock na época dos primeiros encontros em Nova York, em junho de 1934: "Eu não gosto muito dele. Sem dúvida, ele tem idéias fecundas, mas, na minha opinião, ele quer continuar se relacionando bem com gente demais e nada deixar escapar. É, certamente, muito agradável conversar com ele, mas suponho que isso aconteça com muita gente" (carta de Horkheimer a Pollock, de 4 de junho de 1934). Quando, no final de 1936, Adorno recomendou-lhe calorosamente que apoiasse Alfred Sohn-Rethel depois de uma visita sua a Oxford, ele que trabalhava isolado, porque, por meios diferentes, ambos, ele e Adorno, visariam ao mesmo objetivo (fazer com que o idealismo explodisse de dentro), Horkheimer, depois de ler, com Marcuse, uma parte da obra de Sohn-Rethel *Entwurf zur einer soziologischen Theorie der Erkenntnis*



(Esboço de uma teoria sociológica do conhecimento), constatou friamente que, sem dúvida, havia uma grande força conceitual “atrás daquela avalanche desesperadora de frases com palavras carregadas de sentido”, mas que, contudo, ela não apresentava “diante da história, tal como ela é, muito mais... do que um Jaspers qualquer ou mesmo um professor”;\* não se via em nenhum ponto “agir a ironia característica das categorias de Marx”. Sohn-Rethel teria conseguido “esvaziar completamente de todo seu conteúdo agressivo o conceito de exploração” com uma perfeição que o próprio Mannheim nunca atingira; o que o autor tinha feito de conceitos que lhes eram familiares de longa data limitava-se “a enfeitá-los de idealismo, e não a aprofundá-los” (carta de Horkheimer a Adorno, de 8 de dezembro de 1936). Foi precisamente o entusiasmo de Adorno por Sohn-Rethel que deu a Horkheimer a oportunidade de valorizar “a enorme diferença que há entre a maneira de você pensar e a dele”. “Mesmo que o trabalho que você escreveu sobre Kierkegaard conserve ainda vestígios de pensamento idealista, pensamento do qual, aliás, você se despediu com esse livro, no entanto, em mais de um ponto, sente-se o seu olhar aguçado pelo ódio do que existe, sim, eu senti a incompatibilidade de suas idéias com o espírito objetivo do momento, mesmo quando a exatidão das idéias me parecia duvidosa.”

A crítica que Löwenthal formulou, um dia, junto a Horkheimer contra Adorno, de que, diversamente de Horkheimer, ele demonstrava uma dedicação que se aparentava ao ressentimento, era justamente o que agradava a Horkheimer e tratava-se, para ele, unicamente, de pôr no bom caminho (isto é, aquele que levava a bons resultados para a teoria da sociedade) aquela agressividade dedicada que descobria em toda parte, nas obras de Löwenthal, Marcuse, Fromm e outros, ainda mais concessões à ciência burguesa.

Mas, para Adorno, tratava-se de trazer o “marxismo suábico” de Horkheimer (cf. acima, 88) a uma forma mais ambiciosa de teoria materialista. Suas tentativas tão constantemente bizarras, mas cujo fracasso, quanto ao essencial, não era culpa sua, para alistar Benjamin, Kracauer, Sohn-Rethel e Bloch como colaboradores do Instituto e da revista, mostravam que ele continuava a manter um velho sonho: privilegiar, na revista e no Instituto, a teoria que ele defendia de acordo com seus amigos teológico-materialistas. A vitória do nacional-socialismo e a emigração tinham, aliás, enfraquecido de tal forma a posição social e as possibilidades de publicação desses amigos, e, por outro lado, reforçado extremamente as de Horkheimer, que Adorno tinha tendência para ver os aspectos perturbadores de Horkheimer como estratégias concebidas para o bem do Instituto que não era sempre possível compreender inteiramente, e considerar tais gestos loucuras de Kracauer e seus companheiros de caminhada. Em janeiro de 1937, escrevia a Horkheimer: “É monstruosamente difícil encontrar pessoas com quem possamos realmente colaborar, e as tentativas que fiz nesse sentido, neste último semes-

\* O neokantiano Karl Jaspers é evidentemente aqui o alvo do marxista Horkheimer. (N. T. ed. francesa.)

tre, levam-me cada vez mais a posicionar-me de acordo com o senhor: devemos, praticamente, contar apenas conosco para realizar nossas tarefas.” E alguns dias mais tarde: “Meu esforço para atrair para o Instituto intelectuais progressistas nem por isso deve transformar o Instituto numa casa de loucos” (cartas de Adorno a Horkheimer, de 21 e 25 de janeiro de 1937). Havia uma exceção sobre a qual Adorno e Horkheimer estavam de acordo: Benjamin. Depois da publicação do artigo de Benjamin *Eduard Fuchs der Sammler und der Historiker* (Eduard Fuchs, colecionador e historiador), na *ZfS*, Adorno escrevia: “Considero Benjamin uma das potencialidades mais importantes que temos — uma das muito raras depois dos resultados deprimentes dos esforços para recrutar outros novos; e quando ele estiver realmente integrado poderemos esperar muito dele. Considero, também, que é justo que, de um ponto de vista objetivo, isso se traduza também no plano oficial” (carta de Adorno a Horkheimer, de 23 de abril de 1937). E Horkheimer, que havia novamente reencontrado Benjamin em Paris, em setembro de 1937 durante uma de suas viagens à Europa, escreveu em seguida a Adorno: “Algumas horas com Benjamin constituem os mais agradáveis momentos. De todos, é ele, de longe, o mais próximo de nós” (carta de Horkheimer a Adorno, de 13 de outubro de 1937). No fim do outono de 1937, Benjamin torna-se colaborador permanente do Instituto; seu *Passagenwerk* tinha sido inscrito, em 1935, entre os trabalhos incentivados pelo Instituto, e, quando Horkheimer foi a Paris, em fevereiro de 1936, já tinha decidido que se daria a Benjamin um salário regular aumentado. Depois dessa entrevista de fevereiro, Benjamin escreveu a Adorno: “Já que você está também, agora, estreitamente envolvido no trabalho do Instituto, posso contar com resultados positivos tanto para as perspectivas da pesquisa teórica quanto para a nossa posição prática; espero não estar demonstrando otimismo negligente” (carta de Benjamin a Adorno, de 7 de fevereiro de 1936, citada em *Passagenwerk*, 1.152).

Assim continuou no conjunto, depois de 1934-1935, esse impressionante processo que havia começado em princípios dos anos 30 em Frankfurt; a colaboração do teórico materialista da sociedade Horkheimer, que, por uma análise interdisciplinar trazida pela filosofia e que tratava da totalidade social, queria pôr-se a serviço do direito à felicidade do homem frágil e reduzido a este mundo, e do materialista que apelava para a interpretação, Adorno, que, por uma “interpretação construtiva” (Adorno) que englobaria o pequeno, o fragmentado, o acidental, o que está perdido no idealismo, queria libertar dialeticamente os elementos de sua redenção e de uma boa racionalidade. As aspirações desses dois homens juntavam-se na crítica das posições idealistas e no interesse por uma dialética “não acabada” (Horkheimer) ou “intermitente” (Adorno), uma lógica da realidade viva que não seria preestabelecida por um sistema ou um espírito autônomo. Mas uma estreita colaboração parecia dificilmente concebível sem uma aproximação maior das posições. Quanto à direção na qual se faria essa aproximação, a reação do teórico materialista da sociedade ao artigo sobre o *jazz*, do materialista que recorria à interpretação, deixava-o adivinhar, já antes da adesão de Horkheimer ao elogio

que Adorno fazia de Benjamin. Horkheimer escreveu a Adorno que “o estudo sobre o *jazz* me parece um trabalho particularmente notável. Pela análise rigorosa desse fenômeno insignificante, o senhor mostra toda a sociedade com suas contradições. Esse estudo seria um prato digno de um rei em qualquer publicação. Mas neste volume, ele encontra uma função suplementar: corrigir o erro de acreditar que o nosso método só pode se aplicar aos pretensos grandes problemas e a vastos períodos da história, e mostrar, por seu próprio desenvolvimento, que a problemática correta não tem absolutamente nada a ver com o que se chama tão pomposamente, de importante e urgente na ciência (carta de Horkheimer a Adorno, de 23 de outubro de 1936). O entusiasmo pelo método de Adorno, que deveria ser enfatizado na próxima apresentação do Instituto e qualificado como seu elemento essencial, revelava que Horkheimer estava disposto a compreender num sentido amplo, dando vazão a variantes muito diversas, seu programa original de uma combinação de filosofia e de ciências especializadas, de teoria e de empirismo, segundo suas próprias palavras, simultaneamente *abstract and concrete sciences*.

*A continuação das pesquisas empíricas do Instituto  
durante os anos 30*

Quatro projetos de *field-work* figuravam no programa do Instituto durante os anos 1935-1938:

- uma pesquisa sobre a atitude das alunas para com a autoridade (a partir de um grupo de estudantes do *Sarah Lawrence College* de Nova York);
- uma pesquisa sobre a influência do desemprego sobre a estrutura de autoridade na família (a partir de um grupo de famílias de Newark, Nova Jersey; as pesquisas deveriam ser levadas a Viena e a Paris);
- a análise completa dos dados dos quais *Studien über Autorität und Familie* apresentavam apenas uma análise preliminar, sobre as modificações das relações de autoridade entre os adolescentes e os pais nos diferentes países europeus;
- a análise completa da primeira pesquisa do Instituto sobre os trabalhadores qualificados e os empregados na Alemanha.

A pesquisa sobre a atitude em face da autoridade das estudantes do *Sarah Lawrence College* em Nova York visava estabelecer que atitude as estudantes adotavam diante da autoridade dos professores e da universidade em geral, concluir sobre tipos de comportamento e estudar sua relação, de uma lado, com a situação social, cultural e familiar das estudantes, de outro, com certas estruturas de caráter. Era, pois, o antigo programa aplicado a adolescentes numa instituição. A pesquisa, começada no final do outono de 1935 e dirigida por Fromm, continuou sem nunca ultrapassar o estágio inicial.

A pesquisa sobre a influência do desemprego na estrutura de autoridade na família, nos Estados Unidos, foi depois entregue a Lazarsfeld, com quem

Horkheimer e o Instituto mantiveram contatos estreitos durante o período americano.

Em comparação com Horkheimer, Paul Lazarsfeld encarnava uma variante do *managerial scholar* em sociologia mais fortemente pragmática e preocupada com método, mas sem fazer desaparecer totalmente o aspecto crítico da sociedade. Se uma fundação que servia para estabelecer a teoria marxista no seio do mundo universitário não oferecesse uma base de partida, a obtenção de um cargo de pesquisador em ciências sociais empíricas só poderia ser conseguida com a condição de combinar, por um lado, uma grande paixão de empreender e uma alegria de improvisar, e, por outro, uma extrema faculdade de adaptação.

Lazarsfeld, nascido em Viena, em 1901, era oriundo de uma família judia cuja casa era freqüentada, entre outros, por Victor Adler, Rudolf Hilferding e Otto Bauer. Sua mãe, Sophie Lazarsfeld, estudara com Alfred Adler, exercia a psicanálise e tinha redigido muitos livros de polêmicas para a emancipação da mulher (cf. Knoll *et alii*, *Der österreichische Beitrag zur Soziologie von der Jahrhundertwende bis 1938*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, número especial 23, 90 sgs). Assim, muito cedo ele se familiarizou com o marxismo austríaco e a variante adleriana da psicanálise, bastante apreciada pelos social-democratas austríacos. Graças ao fato de pertencer ao movimento da juventude social-democrata, conheceu, nos anos 20, Siegfried Bernfeld — um discípulo de Freud, diretor de um asilo fundado em Viena para os órfãos de guerra — cuja idéia da auto-administração serviu-lhe de modelo para organizar as colônias de férias para crianças e adolescentes do movimento operário social-democrata. Seguindo os conselhos de Bernfeld, Lazarsfeld, que se tornara professor de matemática, visitou as aulas de Charlotte e Karl Bühler que haviam fundado, em 1922-1923, o Instituto de Psicologia da Universidade de Viena. O Instituto era um ponto de encontro dos estudantes socialistas que tinham grandes esperanças quanto ao futuro do “homem novo”, com uma educação apropriada. Karl Bühler participou da reforma escolar do ministro social-democrata do Ensino, Glöckel; o interesse de Charlotte Bühler dirigia-se principalmente para a psicologia do desenvolvimento da infância e da juventude. Desde o começo, o trabalho teórico e a pesquisa empírica ficaram juntos. Charlotte Bühler que, por exemplo, tinha recorrido ao levantamento estatístico de diários pessoais para seu livro *Das Seelenleben des Jugendlichen* (A vida psíquica do adolescente) fez, do jovem professor de matemática, seu assistente.

Em 1927, Lazarsfeld fundou o laboratório de psicologia econômica, que era um anexo do Instituto de Psicologia. Para garantir sua existência material, o laboratório fazia pesquisas sob encomenda — entre as quais os primeiros estudos de mercado na Áustria e uma pesquisa em grande escala sobre o que os ouvintes desejavam quanto à radiodifusão austríaca. Lazarsfeld, que se interessava pela metodologia, achou todos esses projetos ricos de ensinamentos. Assim, ele esperava que a análise estatística das decisões dos consumidores lhe ensinasse alguma coisa para a análise estatística das escolhas profissionais (Lazarsfeld, *Eine Episode*, 155). O laboratório trabalhava, portanto, tanto para a economia capitalista quanto para instituições com tendências para a social-democracia e evidentemente para seus próprios objetivos científicos.

Num dos primeiros livros de Lazarsfeld (*Jugend und Beruf*— Juventude e profissão — Iena, 1931) aparecia uma frase reveladora de sua idéia sobre uma pesquisa empírica em psicologia social que se formara na atmosfera da “Viena Vermelha”, uma Viena em que até os membros do Círculo de Viena, como Otto Neurath, Rudolf Carnap, Hans Hohn e Edgar Zilsel, eram de esquerda. Essa frase encontrava-se no capítulo sobre o “jovem operário” — o cuidado especial com que esse caso foi tratado era o que dava sua coloração marxista à obra. “É exclusivamente o pesquisador que mantém uma proximidade viva com o problema, de modo que ele pode obter para si seu aparelho conceitual e metodológico diretamente por introspecção e que, apesar desse apego pessoal, possui suficiente formação científica para transpor sua vivência em dados e formas verificáveis ou, pelo menos, em enunciados sobre relações supostas que, ao menos em princípio, podem ser acessíveis a uma tal apresentação, é só esse homem que ajudará a lançar sobre os diferentes tipos de adolescência uma luz mais clara do que a que receberam até agora” (*Jugend und Beruf*; 63). Nenhuma pesquisa dessa época foi tão conforme a essa idéia do que a que começou em 1930, *Die Arbeitslosen von Marienthal*, os desempregados de Marienthal. Segundo a introdução redigida então por Lazarsfeld, tinha-se observado ali, constantemente, a regra de “que nem um só dos colaboradores deveria encontrar-se na posição de repórter e de observador, mas que cada um deles deveria integrar-se naturalmente à vida coletiva, desempenhando qualquer função útil para a população” (*Die Arbeitslosen von Marienthal*, 28). Os modestos meios financeiros dessa pesquisa tinham sido fornecidos pela Câmara do Trabalho de Viena e por um Fundo Rockefeller administrado por Karl e Charlotte Bühler.

Devido à pesquisa sobre Marienthal, a Rockefeller Foundation financiou uma viagem de Lazarsfeld aos Estados Unidos, que ocorreu em setembro de 1933. Quando, em fevereiro de 1934, a Constituição foi suspensa na Áustria, o partido socialista interdito, e um fascismo inspirado no modelo italiano instaurado, e a maioria dos membros da família judia de Lazarsfeld jogada na prisão, ele pediu e obteve uma prorrogação de sua bolsa. Quando ela expirou, no outono de 1935, conseguiu, por intermédio de Robert Lynd, um *job* no gabinete de Estado da juventude cujo centro administrativo estava situado na Universidade de Newark. Teve que analisar dez mil questionários de adolescentes de 14 a 25 anos de idade e dar algumas aulas na universidade. No outono de 1936, foi criado, por iniciativa e direção suas, um laboratório na Universidade de Newark.

A Universidade era pequena e pobre. O diretor do Instituto teve que se encarregar, pessoalmente, da metade de seus vencimentos. Isso fez com que Lazarsfeld, como outrora em Viena, tivesse de manter seu laboratório ativo graças a trabalhos sob encomenda. Nessa situação, o Instituto de Horkheimer o ajudava, pois lhe confiava uma parte de seu trabalho no centro de pesquisas de Newark e pagava a pequena equipe de Lazarsfeld para fiscalizar essa tarefa. Essa cooperação foi um episódio de uma colaboração a longo prazo que havia começado quando o Instituto de Pesquisas Sociais encarregou o laboratório de psicologia de Viena das entrevistas de jovens operários na Áustria. Ela continuou quando Lazarsfeld ajudou, em 1935, a explorar a pesquisa dirigida por Käthe Leichter sobre os adolescentes súfios, com vistas a *Studien über Autorität und Familie*. No final do trabalho para *Studien*, Horkheimer escreveu a Lazarsfeld: “O senhor foi de uma grande ajuda para o Instituto não

só por seu comentário minucioso e interessante,\* mas também pela cadência francamente triunfal com que conduziu o trabalho.

Devido à importância extrema que sua experiência única apresenta para a área de pesquisas do Instituto, a alegria causada pela atenção que a Universidade de Pittsburgh lhe concede era perturbada pela idéia de que o senhor se ausentaria de Nova York no próximo ano... Nosso amigo comum e venerado, o professor Lynd, lançou então esta idéia: nosso Instituto lhe proporia que viesse de Pittsburgh a Nova York pelo menos alguns dias por mês. Garantiríamos, assim, a possibilidade de uma continuação futura de sua participação no trabalho do Instituto” (carta de Horkheimer a Lazarsfeld, de 16 de maio de 1935). Lazarsfeld respondeu: “O senhor, com certeza, não duvidava de que sua oferta me deixaria muito satisfeito. Ela vem ao encontro de meus próprios planos de várias maneiras. Primeiro, eu próprio desejo extremamente ficar em contato com o senhor e o Instituto; depois, isso me dá a oportunidade de encontrar um emprego em Nova York... a aprovação sobre meu orçamento será extremamente bem-vinda”<sup>5</sup> (carta de Lazarsfeld a Horkheimer, de 27 de maio de 1935).

A cooperação tornou-se particularmente estreita durante o período que Lazarsfeld passou em Newark. Ele e seus colaboradores ou colaboradoras — por exemplo, Herta Herzog, que já havia trabalhado com ele em Viena e que seria sua segunda esposa — orientavam o Instituto, no sentido de que Lazarsfeld constasse em seus prospectos com o título de *Research Associate* para a metodologia e forneciam uma ajuda para o tratamento dos dados. Em 1938, Lazarsfeld, a quem a Rockefeller Foundation encomendara, no ano anterior, um Radio Research Project de grande extensão, comunicou a Horkheimer seu desejo de propor a Adorno a direção da parte musical do projeto. Ele deu, assim, a Horkheimer a oportunidade de chamar Adorno para Nova York. A assistência mútua continuou durante os anos 40, quando Horkheimer e Lazarsfeld — que se tornara em 1940 professor na Universidade de Columbia — chegaram a acordos táticos sobre sua atitude para com os banqueiros. Para o Instituto, na época do exílio americano, Lazarsfeld servia de elemento de ligação com o mundo científico americano, ao passo que a colaboração com o Instituto dos teóricos críticos de Frankfurt dava a Lazarsfeld o sentimento de que ele não tinha traído completamente seu passado de marxista austríaco, mesmo integrando-se ao mundo científico dos Estados Unidos.

A pesquisa sobre a influência do desemprego na estrutura de autoridade nas famílias dos Estados Unidos foi concebida pelo Instituto de Horkheimer principalmente como a demonstração de que ele não tentava ignorar seu país anfitrião. A dificuldade essencial, como escrevia Fromm a Horkheimer, no começo de 1936, era que “nós montamos essa pesquisa no fundo, por motivos táticos, com a intenção de

\* Da pesquisa sobre os adolescentes. (N. A.)

<sup>5</sup> You certainly did not doubt that I would be very delighted about your offer. It suits my own plans in many ways. First, I myself want very much to stay in contact with you and your Institute; then, it gives me a chance to commute to New York... the adornment of the budget will be highly welcome.

deixar Lazarsfeld realizar o grosso do trabalho; mas nós queremos também, por outro lado, que o conteúdo da pesquisa possa ser endossado, ao menos em certa medida, por nós. Como Lazarsfeld, sozinho, não domina nossas perspectivas teóricas, é inevitável que nós também nos envolvamos na pesquisa; mas, por outro lado, seria um grave erro dedicar muita energia a essa pesquisa” (carta de Fromm a Horkheimer de 10 de janeiro de 1936). A pesquisa foi conduzida, a partir de 1935, sob o controle de Lazarsfeld, por uma socióloga, Mirra Komarovsky. Os dados tratavam de 59 famílias de Newark situadas em condições de vida similares, cujos nomes haviam sido fornecidos pela Emergency Relief Administration — uma espécie de agência de assistência social. Uma série de entrevistas de cada um dos membros da família constava entre os métodos de pesquisa. No levantamento e tratamento dos questionários, utilizaram-se classificações tipológicas, como as que Lazarsfeld discutia em seu artigo publicado em 1937 na *ZfS* “Some Remarks on the Typological Procedures in Social Research” (Algumas observações sobre os procedimentos tipológicos na pesquisa social). Os resultados confirmaram uma vez mais o que Sternheim tinha constatado em 1933, em sua resenha “Neue Literatur über Arbeitslosigkeit und Familie” (Nova literatura sobre o desemprego e a família) e que *Studien über Autorität und Familie* tinha mostrado: a autoridade do pai é, em geral, diminuída pelo desemprego — tanto mais quanto maior a idade dos filhos e em função da estrutura de autoridade familiar existente antes do desemprego. O relatório sobre a pesquisa de Newark foi publicado em 1940, em inglês, com uma introdução de Lazarsfeld na qualidade de publicação do International Institute of Social Research.

As sucursais européias do Instituto deveriam colaborar com os institutos de Marie Jahoda e Otto Neurath, com pesquisas paralelas em Viena e Paris. Jahoda, colaboradora de Lazarsfeld em Viena e sua primeira esposa, autora essencial de *Die Arbeitslosen von Marienthal* e social-democrata militante, tinha assumido a direção do laboratório de psicologia econômica de Viena após a partida de Lazarsfeld. Horkheimer queria manter o caráter internacional do Instituto sem muitas despesas, graças a esse projeto de cooperação. Mas as pesquisas paralelas na Europa nunca aconteceram. Marie Jahoda foi presa, em 1936, por trabalho ilegal para os socialistas, e expulsa da Áustria em 1937.

Foi ainda a participação especial de Lazarsfeld que permitiu prolongar a análise das pesquisas sobre a atitude dos adolescentes perante a autoridade e a família. O levantamento provisório do material austríaco foi realizado por Käthe Leichter, que mostrara tão bem sua competência na pesquisa feita na Suíça. Ela foi proposta de novo, por Lazarsfeld, para o levantamento do material francês. Dever-se-ia atingir, afinal de contas, uma apresentação comparativa dos resultados das pesquisas na Suíça, na Áustria e na França. Lazarsfeld esperava também poder explorar estatisticamente, com esse objetivo, a segunda metade dos questionários suíços que não lhe tinha ainda sido fornecida para sua contribuição a *Studien über Autorität und Familie*. O projeto não foi levado a cabo.

A colaboração com o laboratório de Lazarsfeld em Newark foi estreita, so-

bretudo pelo prosseguimento do levantamento dos resultados recolhidos sobre os operários e empregados. Nela participaram quase todos os que o Instituto enumerava como colaboradores do departamento de Social Psychology and Field Studies, num prospecto de março de 1938: Erich Fromm, Paul Lazarsfeld, Ernest Schachtel e duas das três assistentes, Herta Herzog e Anna Hartoch. Lazarsfeld e suas duas assistentes eram, no entanto, antes de tudo, membros do laboratório de Newark. Fromm esperava, para seu trabalho, uma ajuda importante de Anna Hartoch, que "possui excelentes conhecimentos em psicologia e uma ampla experiência do meio operário política e culturalmente". Seu salário mensal de cinquenta dólares deveria ser pago graças a Fromm, que usava para isso um "suplemento de receita que, dizia ele, eu consigo atualmente — e provavelmente no futuro — trocando minhas horas de análise mal pagas por outras mais remunerativas" "em vez de impor essa obrigação às finanças do Instituto" (carta de Fromm a Horkheimer, de 10 de janeiro de 1936). Ele considerava que nem Paul Lazarsfeld nem Herta Herzog mostravam "um senso verdadeiramente aguçado" "dos problemas psicológicos sutis que são importantes justamente para tirar proveito desse trabalho". Mas, em sua opinião, havia tanto a fazer quanto ao sumário e à descrição, que a colaboração deles seria útil, apesar disso.

Em princípios de 1936, Fromm esperava três tipos de resultados do levantamento da pesquisa sobre os operários e empregados:

1) Traçar um quadro correto das concepções políticas, sociais e culturais que os operários e empregados tiveram durante o ano de 1929-1930. Nesse ponto, as respostas concordam em certa medida, o bastante para que seja possível proceder a certas generalizações a partir dos dados dos setecentos questionários.

2) Um objetivo que eu me impus, e do qual não posso dizer ainda quanto se pode esperar, consiste na elaboração de tipos sociopsicológicos, como a distinção entre o tipo de caráter pequeno-burguês "rebelde" e o tipo revolucionário. É preciso examinar em que medida os diferentes tipos se encontram em cada partido, por exemplo, em que medida se encontram entre os comunistas o tipo "rebelde" e o tipo revolucionário, entre os nazistas o tipo pequeno-burguês individualista e um tipo cuja atitude é mais social e coletivista, e assim por diante. É preciso certamente diferenciar as estruturas de caráter em maior número, o que não ocorre com a tripartição que eu propus no livro.\*

3) Um terceiro resultado que certamente será atingido: dispondo de um questionário tão fomedável, poderemos fazer realmente a demonstração metodológica do que se pode e do que não se pode obter com o método dos questionários. Usaremos, nesse levantamento dos questionários, um leque de refinamentos metodológicos que são novos e fazem com que a publicação pareça útil certamente também desse ponto de vista" (carta de Fromm a Horkheimer, de 10 de janeiro de 1936).

\* *Studien über Autorität und Familie.* (N. A.)



Em sua introdução à parte das pesquisas pela qual era responsável em *Studien über Autorität und Familie*, Fromm tinha definido com brilhantismo os pontos essenciais de suas concepções metodológicas, sem que elas fossem, então, desmentidas com clareza nos diferentes relatórios de campo. Esses pontos eram: tentar “tirar do conjunto das respostas de todo um questionário, a cada vez, a estrutura de caráter do sujeito interrogado” (*Studien*, 235); integrar sistematicamente no questionário perguntas que “exija respostas das quais se possa tirar conclusões sobre aspirações inconscientes e, por meio delas, sobre a estrutura de pulsões” do sujeito (237); de preferência, tirar “a interpretação do sentido de uma resposta e muitas vezes do sentido de que o entrevistado não está consciente”, em conexão com outras respostas, isto é, com a estrutura global do caráter do entrevistado (236). Fromm concebia a constituição de estruturas de caráter típicas de tal forma, que estaria fundamentada numa “teoria psicológica desenvolvida” e “influenciada e diferenciada continuamente, pelo próprio material empírico da pesquisa” (235). Tudo isso era uma tentativa para desenvolver um método que deveria servir às missões de uma psicologia social analítica definida antes de tudo em seu primeiro artigo da *ZfS*: trazer à luz as estruturas libidinais e concebê-las, de um lado, como o resultado da ação das condições socioeconômicas sobre as tendências pulsionais e, por outro lado, como um momento determinante para a formação dos sentimentos no seio das diferentes camadas da sociedade, assim como para a constituição da superestrutura ideológica (cf. *ZfS* 1932, 40 e 53).

O exame dos resultados da pesquisa durou até 1938 e avançou bastante para que, quarenta anos mais tarde, o sociólogo Wolfgang Bonss, com o assentimento de Fromm, pudesse reconstruir um texto publicável a partir das duas versões ainda existentes, cuja maior parte era evidentemente da autoria de Fromm, em língua inglesa e, ambas, incompletas; o resultado foi publicado em alemão em 1980. O centro de gravidade desses textos redigidos em 1936-1938 era a última parte das missões atribuídas por Fromm a uma psicologia social analítica. De acordo com o primeiro capítulo sobre os objetivos e métodos da pesquisa, “a análise das respostas concentrou-se na explicação das relações entre os impulsos emocionais de um indivíduo e suas convicções políticas” (Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches* — Operários e empregados às vésperas do Terceiro Reich — 52). Pela apresentação dos programas e métodos de Fromm, seria de esperar uma explicitação inicial das estruturas libidinais de cada sujeito interrogado, com apoio nos grupos de perguntas que permitiam ao especialista em interpretação psicológica tirar conclusões sobre traços da personalidade profunda, para depois classificá-los em tipos, baseando-se na psicologia e nos dados empíricos, e para esclarecer, num terceiro tempo, a importância das concepções conscientes, políticas e outras para os diversos tipos de caráter, e eventualmente estudar o papel das diferentes condições socioeconômicas na gênese de cada tipo de caráter.

De modo impressionante, os textos que comentavam os dados eram concebidos de maneira totalmente diferente. Apresentava-se, primeiro, um apanhado da composição pessoal, social, econômica e política da amostra (utilizaram-se ainda 584 questionários). Em função da situação profissional, distinguia-se entre operários qualificados, operários não qualificados, empregados e diversos, e renunciava-se, em geral, a fazer diferenciações mais finas, sem o que os grupos ficariam muito pequenos. Para a orientação política, distinguia-se entre comunistas, socialistas de esquerda (dentro da social-democracia), social-democratas, burgueses, nacional-socialistas (era o grupo mais restrito: 17 pessoas) e indecisos; nos dois grupos mais importantes, comunistas (150) e social-democratas, distinguiam-se ainda, entre os membros do aparelho, os que votavam pelo partido e os indecisos.

Depois, fazendo abstração do contexto dos questionários individuais, classificavam-se as respostas às perguntas sobre opinião política, concepções pessoais em geral, opiniões estéticas e culturais, atitude para com a mulher e os filhos, atitude para com os outros e para consigo mesmo, de uma maneira descritiva também, e já parcialmente interpretativa (isto é, interpretava-se primeiro seu significado a partir de traços da personalidade profunda, que não era particularmente visível, antes de classificá-los), e estudava-se a repartição das diferentes classes de respostas em função dos grupos políticos — e também para o essencial dos grupos econômicos — da amostra.

Era bem ao final que cada questionário era considerado enquanto um todo, do qual não se tirava, certamente, uma imagem completa da personalidade considerada, mas, mesmo assim, uma imagem completa de traços importantes daquela personalidade. Seleccionavam-se, como pertinentes para a estrutura profunda da personalidade, quatro perguntas sobre as convicções políticas e seis sobre a atitude para com a autoridade e os outros homens, e estudava-se em que medida e em que direção as convicções políticas e a estrutura da personalidade concordavam, depois, a maioria dos sujeitos estudados era classificada em um dos três tipos essenciais de caráter, e, enfim, estudava-se a repartição desses tipos nos grupos políticos e profissionais da amostra.

Essa organização da análise não era mais surpreendente do que a maneira como os três tipos essenciais de caráter eram determinados. Eles não recebiam efetivamente nenhum fundamento psicológico, não eram de nenhuma maneira deduzidos da psicanálise — por exemplo, das frases do desenvolvimento sexual — mas de diferenças formuladas como ideais-tipos entre as concepções sociais e políticas que eram representadas pelos partidos alemães dotados de uma concepção de conjunto (*Weltanschauung*). Como ideal-tipo de uma certa atitude moral, sensível ao apelo da doutrina política, tirava-se, da “filosofia socialista-comunista”, a “atitude radical”, da “filosofia liberal-reformista”, a “atitude reformista com tendência para o compromisso”, da “filosofia anti-socialista autoritária”, a “atitude autoritária” (228 sg. 230 sg.). Enfatizava-se expressamente que esses tipos “ideais” eram construídos diretamente a partir da concepção política de conjunto e não a partir da estrutura psí-

quica dos indivíduos que acreditavam nas doutrinas em questão (229). A relação com a estrutura psíquica dos sujeitos interrogados era constituída pela formação das categorias mais gerais “tendência R (radical)” e “tendência A (autoritária)”.

O ápice do estudo revelava-se então como a constatação de que, entre as pessoas favoráveis aos partidos de esquerda, apenas uma minoria apresentava a posição ideal-típica radical, enquanto, para a maioria, constatava-se uma discordância relativamente grande entre as opiniões políticas e a estrutura da personalidade. “O resultado certamente mais importante a registrar é, sobretudo, a porcentagem reduzida de pessoas de esquerda\* que concordam com a linha de pensamento socialista pelo sentimento tanto quanto pelo pensamento. Entre eles, só se poderia esperar de um pequeno grupo (15% no total) que em tempo de crise mostrasse a coragem, o espírito de sacrifício e a espontaneidade necessários para conduzir os elementos menos ativos e vencer o inimigo. Sem dúvida, os partidos de esquerda gozavam da fidelidade política e dos votos da maioria dos operários, mas, para uma abordagem de conjunto, não tinham conseguido modificar a estrutura de personalidade de seus membros, de forma que se pudesse contar com eles em situações críticas. Por outro lado, no entanto, os 25% suplementares dos social-democratas e comunistas apresentavam uma concordância ampla (embora mais reduzida do que no caso precedente) com seus partidos políticos e não deixavam entrever nenhum traço de personalidade que pudesse contradizer suas posições de esquerda. Podia-se, pois, considerá-los partidários seguros, mas não entusiastas.

“Esse pano de fundo mostra uma imagem totalmente ambivalente: de um lado, a força efetiva dos partidos de esquerda parece ter sido bem mais reduzida numericamente do que se poderia suspeitar ao primeiro olhar. Mas, por outro lado, existia um núcleo firme de combatentes extremamente confiáveis que era bastante importante para arrastar consigo, em certas condições, os outros mais frágeis — isto é, se se dispusesse de uma direção e de uma apreciação adequadas da situação política.

Não se pode, no entanto, esquecer que 20% dos partidários dos partidos operários revelavam, em suas opiniões e sentimentos, uma tendência nitidamente autoritária. Apenas 5% deles podiam ser qualificados de autoritários conseqüentes com seus princípios e ações, ao passo que, em 15%, essa tendência aparecia de maneira difusa. Além disso, 19% dos social-democratas e comunistas tendiam para o tipo rebelde-autoritário, com contradições claras entre respostas R e respostas A. Uma atitude nitidamente orientada para o engajamento só aparecia, em compensação, em 5% das pessoas de esquerda, e 16% apresentavam uma síndrome, no conjunto, indiferente” (250 e 252).

Quando se comparavam os grupos importantes da esquerda, os comunistas e os social-democratas (sem os socialistas de esquerda), os comunistas obtinham um escore nitidamente melhor: por exemplo, 40% dos membros do aparelho co-

---

\* Do conjunto dos grupos social-democratas, comunistas e socialistas de esquerda. (N. A.)

munista eram claramente radicais, para apenas 12% dos social-democratas. Entre os membros do aparelho comunista contavam-se 0% de claramente autoritários para 5% dos social-democratas (251). Se examinarmos mais detalhadamente o quadro dos resultados que apareciam ao final, o ponto fraco de toda a arquitetura de análise aparecia nitidamente. Quem respondia de acordo com a doutrina marxista às quatro perguntas sobre a concepção política — por exemplo, respondia “socialismo” à pergunta, “o que, na sua opinião, pode melhorar o mundo?”, “capitalismo-capitalistas” à pergunta “de quem é a culpa da inflação em sua opinião?” (era assim que se classificavam as respostas às perguntas que não eram pré-estruturadas) — não poderia ser considerado claramente autoritário. Mas no caso em que, em sua atitude para com a autoridade, ele se revelasse “autoritário”, ou “individualista” para com outrem ou os dois ao mesmo tempo, seria então classificado como “combinação contraditória”, como “tipo rebelde-autoritário”. Podia-se ler, a respeito desse tipo: “Essas pessoas estavam cheias de ódio e irritação contra todos os que têm dinheiro e parecem aproveitar a vida. Enchiam-se de entusiasmo por esses elementos do programa socialista que visam derrubar a classe rica. Por outro lado, pontos do programa, como a liberdade e a igualdade, não as atraíam absolutamente, porque elas obedeciam de bom grado a toda autoridade poderosa que admirassem e adoravam dominar outras pessoas na medida em que elas próprias manipulavam esse poder. Sua falta de confiabilidade revelou-se finalmente, com clareza, no momento em que um programa como o dos nacional-socialistas lhes foi proposto. Esse programa, com efeito, correspondia não só aos sentimentos que as faziam considerar atraente o programa socialista, mas também, àquele lado de sua natureza que o socialismo havia deixado insatisfeito ou que contradissera inconscientemente. Nessas circunstâncias, transformaram-se, de pessoas de esquerda pouco confiáveis, em nacional-socialistas convictos” (53 sg.). Excluía-se, pois, a possibilidade de que alguém pudesse ser fiel ao partido comunista ou a seu programa e fosse, no entanto, autoritário. Excluía-se igualmente a possibilidade de que alguém que não aderisse ao partido comunista ou a seu programa pudesse ser nitidamente radical.

O programa que visava “obter uma imagem da seriedade e da consistência das opiniões políticas nos indivíduos” (73), analisando as relações entre a adesão a um partido e a estrutura de caráter chegou ao resultado de que eram os eleitores dos partidos operários que mereciam ser censurados por não se ter alistado com bastante decisão junto a suas forças mais avançadas, representadas principalmente pelos aparelhos de partido — um resultado pouco plausível se considerarmos o fato de que muitos operários se tinham mostrado prontos para defender ativamente e violentamente, ao passo que os membros dos aparelhos tinham desistido de organizar essa vontade de se defender, e os membros dos aparelhos comunista e social-democrata tinham-se, justamente, considerado e tratado mutuamente, como seus piores adversários.

Mas o estudo era de grande valor como documento histórico sobre a posição e a mentalidade dos operários e empregados às vésperas do Terceiro Reich, e

como pesquisa empírica modelo para a psicologia social analítica. Até os anos 40, o Instituto anunciou várias vezes a próxima publicação de *The German Worker under the Weimar Republic*, editado por Erich Fromm. Tendo em vista que a exploração dos resultados tinha demorado muito e nenhuma das pesquisas empreendidas a seguir tentou realizar as missões de uma psicologia social analítica expostas por Fromm na *ZfS* em um grau tão avançado quanto para esse primeiro ensaio, que pesquisadores de alto nível, como Fromm e Lazarsfeld, trabalharam nele intensamente e resultados concretos do trabalho e da pesquisa de campo teriam sido importantes para a imagem do Instituto, o abandono da etapa final do trabalho e da publicação precisamente desse estudo não deixa de ser surpreendente. É possível que o texto, que deveria ser publicado em inglês, tenha parecido de fato excessivamente marxista para Horkheimer, como Fromm explicou, depois, a Wolfgang Bonss. E, em compensação, para um texto marxista não tinha bastante “polimento”. À medida que o papel de estímulo intelectual passava de Fromm para Adorno, aliás, o pouco entusiasmo de Horkheimer só aumentava quanto à publicação desse estudo em que a contribuição metodológica de Fromm na área da pesquisa sociológica empírica era impressionante.

De uma certa maneira, podia-se ainda incluir no *fieldwork*, para fechar a lista, a viagem de pesquisa de Karl August Wittfogel e sua esposa na época, Olga, à China. Durou da primavera de 1935 — o Exército Vermelho, sob a direção de Mao Tsé-Tung e Chou Teh, já tinha começado, há alguns meses, a Longa Marcha que lhe permitiu evitar o aniquilamento pelas forças do Kuomintang, dirigido por Chang Kai-Chek — até o verão de 1937 — quando o exército japonês começou a invadir a China do Norte, e o Exército Vermelho e o governo Kuomintang proclamaram oficialmente a criação de uma frente de união antijaponesa. As despesas da viagem foram repartidas entre o Instituto e o New Yorker Institute of Pacific Relations. O resultado que o Instituto esperava dessa viagem era um volume de continuação do estudo de Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, editado na série das publicações do Instituto de pesquisas sociais, e um material de primeira mão sobre a estrutura de autoridade na família chinesa que pudesse ser comparado com as pesquisas do Instituto na Europa e na América do Norte. Os Wittfogel trouxeram, entre outras, notas de entrevistas com “operários da indústria moderna” e com clãs familiares tradicionais, e 1.725 questionários preenchidos por alunos do primário, secundário e universitário, nos quais se perguntava, por exemplo, quais eram as personalidades que se consideravam como “grandes”, quais eram os livros, filmes e revistas favoritos, assim como um abundante material de primeira mão sobre a história econômica e social da China.

Em novembro de 1937, o Instituto organizou um almoço para os professores da faculdade de ciências sociais da Universidade de Columbia; Wittfogel fez, então, uma conferência sobre as pesquisas que havia conduzido e seus projetos para explorá-las. No prospecto do Instituto de 1938, era anunciado um volume, *Family and Society in China*, um estudo em três volumes, *China: The Development*

*of its Society*, e — se se pudesse conseguir um financiamento — de oito a dez volumes de fontes sobre a história da China em chinês e em tradução inglesa. No quadro das publicações do Instituto só aparecia o texto da conferência de Wittfogel na *ZfS* de 1938 com um artigo, “Die Theorie der orientalischen Gesellschaft” (A teoria da sociedade oriental), depois, em 1939, o artigo “The Society of Prehistoric China”, apresentado como rascunho do primeiro capítulo de um livro, *The Social and Economic History of Ancient China*, que nunca foi publicado. Em seu ensaio *Die Theorie der orientalischen Gesellschaft* Wittfogel apresentava de novo a teoria de que só uma análise partindo da estrutura das forças produtivas poderia tornar compreensíveis as leis específicas da evolução do Oriente, e, do ponto de vista da história universal, tanto a estagnação do mundo oriental quanto o acesso do Ocidente à civilização industrial moderna (*ZfS* 1938, 91 e 120). Ele via a explicação do papel dominante da burocracia central em sua adaptação às necessidades especificamente “orientais” do processo de produção agrícola que não apareciam apenas no Oriente, mas tinham, ali, uma importância extrema devido à necessidade de gerir grandes sistemas de irrigação. Retomando Marx, ele chamava de “modo de produção asiático” a forma de sociedade de que a China é o exemplo por excelência, que correspondia, no plano das relações de produção, à “sociedade oriental”, e, no plano político, ao “despotismo oriental” (102). Era um artigo programático que dava uma impressão ao mesmo tempo cética e promissora; mas nenhuma das publicações anunciadas então veio a ocorrer.

*Studien über Autorität und Familie* foi, assim, não só a única produção “coletiva” do trabalho do Instituto que comportava pesquisa empírica no sentido estrito do termo, mas a única publicação de resultados de pesquisas empíricas do Instituto durante os anos 30. As causas financeiras não bastam para explicar esse vazio. Pois a direção do Instituto teria certamente suficiente dinheiro se a publicação desses estudos lhe parecesse realmente importante. Mesmo a explicação de que o Instituto estavam metodologicamente atrasado em relação à pesquisa nos Estados Unidos não convence. Porque, de um lado, os membros do círculo Horkheimer estavam bem conscientes da ameaça constante que pesava sobre as ciências sociais americanas, que havia sido confirmada por um dos historiadores mais considerados dos Estados Unidos, Charles Beard, ainda uma vez num artigo da *ZfS*: contentar-se com uma simples acumulação de dados empíricos consideráveis; eles sabiam, portanto, que o essencial era conseguir organizar numa verdadeira teoria da sociedade os estudos de campo ricos em dados e extensão (cf. *ZfS* 1935, 65). De um outro lado, com Fromm e Lazarsfeld, o Instituto dispunha de uma equipe que esteve constantemente à altura de sua época em metodologia da pesquisa e que era capaz de concretizar mais do que a média. O programa do Instituto englobava expressamente *the development of a methodology for social research* — o desenvolvimento de uma metodologia para a pesquisa social (IISR 1936, 5). Desse ponto de vista, eram principalmente as pesquisas empíricas conduzidas pelo próprio Instituto que eram julgadas dignas de reflexões metodológicas.

O fator decisivo do pouco interesse em publicar os resultados das pesquisas empíricas deve ser procurado em outro lugar. Em seu discurso inaugural, Horkheimer tinha recomendado a utilização dos “métodos científicos mais refinados” e uma diversidade de métodos, e Fromm e Lazarsfeld — inspirando-se ambos na psicanálise — tinham começado a aperfeiçoar sensivelmente seus métodos, operando a distinção entre classificações descritivas e interpretativas, entre estruturas manifestas e latentes. Mas, aos olhos de Horkheimer, a diferença em relação à ciência burguesa estabelecia-se primeiro no nível da teoria, quando se tratava de integrar os resultados das pesquisas empíricas e das pesquisas especializadas numa teoria da evolução da totalidade da sociedade (cf. Bonss, *Die Einübung des Tatsachenblicks* (Exercitar-se em examinar os fatos), principalmente 182; Bonss/Schindler, *Kritische Theorie als interdiziplinärer Materialismus*, em Bonss/Honneth, éd, *Sozialforschung als Kritik*, 57). As pesquisas não poderiam ser conduzidas, aliás, senão no tempo presente e se tornavam, portanto, algo extremamente pontual para a teoria da totalidade social de toda uma época. A relação entre teoria e pesquisa empírica deveria, em função disso, permanecer muito estreita para que a teoria não sofresse restrições ou atraísse sobre si uma suspeita reforçada de fazer especulações arbitrárias nos casos em que ela deveria progredir sem trabalho de campo. Mas, mesmo quando fosse esse o caso, a produção verdadeira do Instituto permanecia concentrada no plano teórico. Em matéria de pesquisa especializada ou empírica, tratava-se mais de conduzir as pesquisas que outros poderiam ter feito tão bem, mas que não haviam empreendido porque tinham outros assuntos de interesse.

### *O projeto sobre a dialética*

O próprio Horkheimer dava a todos os seus trabalhos dos anos 30 o título geral de “lógica dialética”. Em fevereiro de 1939, escrevia a Mme. Favez, a secretária do escritório do Instituto em Genebra: “Todos os meus planos são atualmente criados para poder trabalhar nos próximos anos nesse livro, do qual todos os meus estudos anteriores, publicados ou não, não passavam de esboços.” Ao escrever isso pensava justamente no livro sobre a dialética e a lógica dialética que queria redigir ainda na Europa, para o qual mandara vir, de Genebra para os Estados Unidos, Marcuse antes de todos os outros, em 1934. A esse respeito Fromm escrevia em julho de 1934, em resposta a uma longa carta de Horkheimer, apresentando-lhe minuciosamente suas reflexões sobre a diferença entre dialética idealista e dialética materialista: “Espero realmente que tudo isso possa constar da *Lógica*, pensar que o senhor o escreverá é uma das raras idéias bonitas cuja realização prática ousamos esperar.” Mas Horkheimer considerou, depois, que só poderia escrevê-lo com a ajuda de Adorno, para quem ele quis que Karl Korsch fizesse vários trabalhos em 1938, e sobre o que Korsch escrevia em outubro de 1938, a

seu amigo Paul Mattick: “Quase todo mundo (no meio restrito em questão) já está falando sobre o *Plano*” (*Jahrbuch Arbeiterbewegung* 2, 188).

Karl Korsch já tinha definido em 1923 *Marxismus und Philosophie* como a primeira parte de uma obra mais vasta, *Historisch-logische Untersuchungen zur Frage der materialistischen Dialektik* (Pesquisas histórico-lógicas sobre a questão da dialética materialista). E Lukács dera o subtítulo *Studien über Marxistische Dialektik* a sua coletânea de ensaios publicada no mesmo ano, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. No prefácio, ele citara a carta de Marx a Joseph Diezgen, de 1868, em que se lê: “Quando eu me livrar do fardo da economia, escreverei uma ‘Dialética’. As leis exatas da dialética já se encontram em Hegel; mas em uma forma mística. Vale a pena destacá-las dessa forma” (*MEW*, 547).

Enquanto Marx, em seu trabalho sobre a crítica da economia política e, por conseguinte, da teoria da sociedade, só chegou a uma concepção provisória do método dialético, o processo em Horkheimer foi inverso, como mostra a sucessão de seus trabalhos dos anos 30. O projeto sobre a dialética explicava o fato de ele continuar a trabalhar constantemente nos fundamentos filosóficos da teoria da sociedade e constituía sua resposta à restrição da racionalidade das ciências, que ele diagnosticava em seu artigo *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise* no primeiro número da *ZfS*, e à racionalidade restrita erigida em absoluto pelo “cientificismo”. Ao mesmo tempo, a dialética deveria, diante da rejeição irracionalista da ciência pelas diferentes nuances da metafísica, apresentar outra solução, uma crítica mais pujante da ciência, que fosse capaz de integrar as correções trazidas pela metafísica. Em compensação, o trabalho sobre a teoria da sociedade passava para o segundo plano, ela, de que se falava sempre nos artigos de Horkheimer e de seus colaboradores mais próximos, e da qual o grupo de Horkheimer parecia dispor quando não parava de mencionar a “teoria autêntica” sem mais detalhes, mas que, por outro lado, era empurrada em direção ao futuro: assim, o prefácio de *Studien über Autorität und Familie* explicava que a problemática da qual tratavam as pesquisas só poderia “encontrar sua verdadeira significação na teoria global da vida social na qual está inserida”.

Em seu discurso inaugural, Horkheimer havia apresentado como uma necessidade geral e como o programa do Instituto o fato de que filósofos, sociólogos, especialistas em economia política, historiadores e psicólogos se reunissem numa comunidade duradoura de trabalho e visassem incitar a interpenetração dialética da teoria filosófica e da prática da pesquisa especializada no domínio da teoria da sociedade, o que não era mais possível para um homem só. Ele pedia, assim, não a colaboração de puros filósofos com puros cientistas, mas de teóricos em que cada um dominasse mais particularmente uma ou outra área científica, que tivessem igualmente a filosofia como disciplina universitária, cuja tradição — e a convicção atual — filosófica e epistemológica os fizesse particularmente capazes de esclarecer o caráter específico de sua própria orientação de pesquisa. Uma tal união pessoal da teoria e da ciência especializada, presente em todos aqueles que



estavam implicados no cerne do projeto, dispensava provisoriamente definir com mais cuidado o que queria dizer exatamente o incitar à interpretação dialética da teoria filosófica e da prática da pesquisa especializada. Mas, quando se tratava de determinar o que queria dizer — como se encontra em um prospecto da *ZfS* — utilizar os métodos e resultados das ciências especializadas não de uma maneira mecânica, mas em função da estrutura específica de uma teoria global da sociedade, orientando-se segundo o estado dessa teoria, e preocupar-se principalmente em diferenciar e prolongar essa teoria, levando em conta avanços ocorridos em cada ciência especializada, Horkheimer contentava-se em aplicar, à relação entre ciências especializadas e teoria da sociedade, o conceito hegeliano da relação entre o entendimento e a razão. No artigo publicado em 1935 na *ZfS*, “Zum Problem der Wahrheit” (Sobre o problema da verdade), ele concluía, por esse ponto, a enumeração de todo um catálogo de “especificidades do pensamento dialético”. Essas especificidades eram:

“Relativizar todo julgamento determinante, mesmo multiforme, mas exclusivo, na consciência da modificação do sujeito e do objeto, e de sua relação (o que no idealismo procede de um Absoluto colocado como preliminar, no materialismo advém de uma experiência em progresso); a vontade de não alinhar características do objeto, mas de demonstrar, pela análise de cada qualidade geral em relação ao objeto determinado, que essa generalidade considerada exclusivamente contradiz por isso mesmo o objeto que, para ser concebido corretamente, deve antes ser relacionado também com a qualidade contrária, isto é, examinar, como último recurso, o conjunto do sistema do conhecimento; o princípio que disso decorre: só considerar verdadeira uma idéia em sua relação com o conjunto do conhecimento teórico, e, portanto, dar-lhe uma formulação conceitual que deixe intacta a associação com os princípios estruturais e as tendências práticas que dominam a teoria; a consequência necessária e evidente requer que se utilize, no estilo da apresentação, o “tanto quanto” e não “ou então... ou então”, permanecendo inabalável nos conceitos e objetivos últimos, para dedicar-se firmemente às missões históricas de uma época; o axioma que é preciso mostrar é que não se pode separar as forças retardatárias e aceleradoras, as forças estáveis e as forças dissolventes, os bons lados e os maus lados de certos estados da natureza e da história humana; o esforço para não se prender às distinções e abstrações justificadas das ciências especializadas antes de passar à metafísica e à religião, a fim de captar a realidade concreta, mas pôr em mútua relação os conceitos adquiridos analiticamente e reconstruir a realidade graças a eles — essas características da dialética, e todas as outras, correspondem à forma da realidade confusa, modificando-se em todo os seus detalhes ao se perpetuar. (*ZfS* 1935, 350 sg.)

Horkheimer construía assim a imagem de um pensamento feito de totalidades complexas não fechadas, que se distinguia do programa adorniano de uma filosofia interpretativa menos pelo valor maior que ele atribuía às ciências especializadas do que pelo caráter completamente não teológico e histórico-social da realidade que se tratava de conceber. Contrariamente à contemplação metafísica, a

teoria da sociedade não desdenhava os resultados da pesquisa científica. Mas a posse ou a falta de conhecimentos técnicos extensos era menos importante do que certas intuições fundamentais sobre a essência da sociedade. “A fronteira que se poderia traçar atualmente entre os homens, no que diz respeito à importância de seus conhecimentos, deveria ser determinada menos pela extensão de sua formação científica do que por certos sinais em sua atitude que exprimem sua posição diante das lutas sociais. Aquele que possui as intuições decisivas vê chegarem até ele, por si mesmos, os conhecimentos tirados de outros campos quando a necessidade se faz sentir...” (Horkheimer, *Zum Rationalismustreit*, ZfS 1934, 49).

Em 1936, foi publicado provavelmente o artigo mais notável de Horkheimer, “Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters” (Egoísmo e emancipação. Contribuição à antropologia da era burguesa), um dos raros estudos em que não se tratava de criticar outras orientações ou de traçar a teoria ou o programa do conhecimento materialista, mas de contribuir para uma teoria concreta da sociedade. O que se pode deduzir desse exemplo para o método de uma teoria dialética da sociedade? Até que ponto revelava-se ele plausível e frutífero?

O método era dialético quando, sob o olhar crítico de Horkheimer, as correntes pessimista e otimista da antropologia burguesa não permaneciam estatisticamente como elementos mutuamente opostos, mas apareciam englobando-se uma à outra, idênticas nos pontos decisivos. “Tanto a proclamação cínica da maldade e do lado perigoso da natureza humana, que deveria ser necessariamente respeitada por um aparelho de poder forte, quanto a doutrina puritana correlata à pecabilidade do indivíduo, que deveria reprimir suas próprias pulsões com uma disciplina de ferro, numa submissão absoluta à lei do dever, quanto a valorização oposta da constituição original pura e harmoniosa do homem, que seria perturbada unicamente pelas condições minimizantes e corruptas do presente, fazem da submissão absoluta de toda pulsão egoísta a condição prévia evidente” (ZfS 1936, 164 sg.).

Horkheimer atribuía mais peso a essa constatação mostrando a função social que exerciam da mesma maneira, pela condenação comum do egoísmo, essas duas correntes antropológicas tão diferentes. Quanto mais o princípio de concorrência da sociedade burguesa se impõe, tanto mais todos os que estão incluídos neste mundo se vêem forçados a desenvolver as tendências egoístas e agressivas de seu ser para se manter nesta dura realidade. A reprovação do egoísmo contribui naturalmente para a proteção daqueles que venceram o enfraquecimento de seu sucesso, que se produziria se aqueles que têm menos condições lhes fizessem uma concorrência aberta. “A acusação de egoísmo, ao qual a antropologia opõe a afirmação de uma natureza mais nobre, ou simplesmente a infâmia da assimilação à bestialidade não visam realmente à aspiração dos poderosos ao poder, ao bem-estar em meio à miséria, à persistência de formas sociais ultrapassadas e injustas. A moral filosófica, após a vitória da burguesia, dedicou uma atenção cada vez mais crescente à busca da imparcialidade sobre esse ponto. A maioria dos homens de-

veria, ao contrário, habituar-se a controlar sua própria reivindicação de felicidade, reprimir o desejo de viver tão bem quanto essa minoria, que se comprazia com isso, tanto mais porque, olhando-se bem, sua existência estava condenada por esse veredicto moral tão útil... Sobre um verdadeiro exemplar da classe superior burguesa, a propaganda moral de sua própria classe, na intenção do conjunto da sociedade, produz este efeito contrário: a exploração e a livre disposição dos homens e das coisas não lhe proporcionam nenhuma alegria, de acordo com sua ideologia, mas lhe aparecem necessariamente como um serviço prestado a todos, como uma contribuição à sociedade, como a realização de um tipo de vida pre-determinado, a fim de que ele se reconheça nelas e as aprove" (168, 170 sg.).

A demonstração de concordância decisiva das correntes pessimista e otimista da antropologia burguesa, ambas conduzindo o homem a um modelo inimigo do prazer, que era o contrário daquilo para o que a sociedade os empurrava (167), resultava na antítese do ponto comum dessas duas correntes antropológicas: "O prazer livre sem racionalização, isto é, desejado sem que se procure justificá-lo" (171), a "procura incondicional da felicidade" (170), o egoísmo bom na medida certa. A condenação do egoísmo real não servia apenas para uma repartição das carências e das retribuições. Recaía também sobre o que o egoísmo continha de melhor. "No tipo burguês, não se encontra esse esplendor da felicidade dos instantes ditosos em toda uma vida, que dá uma cor clara mesmo às passagens que por si mesmas não são agradáveis. A capacidade de desfrutar imediatamente é, ao contrário, enfraquecida pelos sermões idealistas do enobrecimento e da negação de si, que a fazem parecer grosseira e, em muitos casos, a destroem completamente. Sobreviver aos golpes do destino e aos conflitos de consciência, isto é, a liberdade relativa para com as dores e os medos exteriores e interiores, um estado neutro, muitas vezes muito confuso, em que a alma oscila mais freqüentemente entre uma atividade intelectual intensa e o embrutecimento, é isso que se confunde com felicidade. Tal é o êxito da condenação do prazer "vulgar": o burguês médio, quando se diverte, passa a ser vulgar em vez de livre, grosseiro em vez de grato, estúpido em vez de discreto" (172).

Quanto a saber como, depois da dialética entre as forças humanas crescentes e as estruturas sociais, as doutrinas antropológicas que condenam o egoísmo se desenvolviam, de onde provinha o que o egoísmo tinha de melhor, como se delineava a reviravolta e sob que tendências econômicas e sociais ele se apoiava Horkheimer não dava, por assim dizer, nenhuma informação ao leitor. Ele explicava apenas que os portadores de interesses históricos análogos rompiam com a "tolerância católica considerando certos tipos humanos de reação que perturbam o advento da nova ordem econômica" (165), falava do caráter progressista na origem da livre concorrência (165), da dualidade de um processo civilizador que remontava a muito antes da época burguesa e que, ao mesmo tempo, emancipava o homem e interiormente o escravizava (172).

A conclusão do artigo mencionava a mudança da antropologia burguesa: "Na época atual, o egoísmo tornou-se realmente destrutivo, tanto o egoísmo acor-

rentado e canalizado das massas quanto o princípio caduco do egoísmo econômico, que só mostra seu lado mais brutal. Quando ele for superado, todos poderão ser produtivos de uma maneira nova... A moral idealista, que perturba a compreensão, não deve ser rejeitada totalmente, e sim realizada historicamente e, por esse motivo, não deve ainda ser eliminada atualmente. É impossível dar uma resposta precisa a quem indaga sobre que forma tomará o destino do egoísmo universalmente criticado, da “pulsão de destruição e de morte” no seio de um mundo mais compreensivo. Estes últimos tempos, no entanto, dão sinais que indicam, todos, uma solução numa só e mesma direção. Alguns pensadores, ao contrário do espírito dominante, não dissimularam nem aviltaram, nem acusaram o egoísmo, mas o defenderam. Não defenderam a ficção abstrata e lamentável que se vê desempenhando um papel em certos especialistas em economia política e em Jeremy Bentham, e sim a fruição, o mais alto grau de felicidade, que compreende até mesmo a satisfação de pulsões cruéis. Não idealizaram nenhuma das pulsões que lhes foram atribuídas historicamente como originais, mas condenaram o desvio das pulsões provocado pela ideologia oficial... Esses psicólogos\* parecem indicar, por sua própria existência, que a liberação da moral ascética com suas consequências niilistas pode provocar, como a interiorização, uma modificação do homem, mas em sentido inverso. Esse processo que a ultrapassa não leva o homem de novo à etapa psíquica precedente, como se esse primeiro processo não tivesse nunca existido, mas leva-o a uma forma de existência superior. Esses pensadores contribuíram pouco para fazer disso uma realidade universal; isso é principalmente a obrigação das pessoas históricas que conduziram à unidade a teoria e a prática histórica. Para eles, os mecanismos da psicologia burguesa dão lugar, tanto como fatores determinantes de sua existência quanto como objeto teórico, a sua missão na história universal... porque o *éthos* triste que recusa a felicidade, ligado a uma época em vias de desaparecer, não pode fazer mais nada contra eles” (229 sg.).

Era uma apologia em favor da constituição dialética, a partir da moral idealista e das tendências egoístas que ela condenava, da contradição entre a ideologia e a realidade na sociedade burguesa, dos elementos de um egoísmo isento de desvios que correspondesse a uma moral idealista que não sublimasse a realidade, mas a pensasse — apologia à qual se acrescentava a cláusula materialista obrigatória, de que aquilo só poderia ser feito graças ao progresso da própria sociedade, e da cláusula suplementar de que teóricos progressistas e representantes progressistas do proletariado já estavam tomando esse caminho. Não era uma demonstração da fecundidade da dialética materialista, mas a do valor heurístico do método dialético em geral, que adquiria, em Horkheimer, um contorno materialista, porque ele relacionava a evolução do sentido dos conceitos com a evolução da função social desses conceitos. O desenvolvimento dialético que Horkheimer pressupunha vivia da hipótese de um processo que se estendesse a todos os domínios, consistindo na repres-

\* Os psicólogos hedonistas Aristipo, Epicuro, Mandeville, Helvetius, Sade, Nietzsche. (N. A.)

são e liberação de forças que visavam atingir o melhor estado possível para os homens. Era bem difícil estabelecer a diferença com os pressupostos da dialética idealista de Hegel.

O que Horkheimer tinha a dizer, dizia-o baseando-se em seu conhecimento dos escritores pessimistas da época burguesa, que ele tanto apreciava, e quase sem se referir a estudos científicos. Como seu artigo sobre generalidades em *Studien über Autorität und Familie* e seu estudo, também publicado em 1938, sobre a mudança da função da dúvida, *Montaigne und die Funktion der Skepsis* (Montaigne e a função do ceticismo), esse exemplo mostrava, por sua vez, até que ponto ele confiava em seu olhar dialético além das coisas, sem se deter muito tempo em pesquisar os fatos.

Em dois grandes artigos de Horkheimer de 1937, “Der neueste Angriff auf die Metaphysik” (O último ataque contra a metafísica) e “Traditionelle und Kritische Theorie”, encontravam-se associados, ao mesmo tempo, estudos críticos das ideologias orientadas para a psicologia social, tratando da mudança de função das idéias e atitudes, e estudos epistemológicos sobre um enraizamento definitivo socioantropológico de sua própria teoria dialética. “Der neueste Angriff auf die Metaphysik” voltava a um ataque em regra do Instituto contra o positivismo. Horkheimer escrevia, em novembro de 1936, a Grossmann que “nós temos, no próprio Instituto, algumas tardes ou noites de discussões, como no verão passado. Elas tratam sobre problemas ora econômicos, ora filosóficos. Destes últimos, é principalmente o pretense empirismo lógico o mais comentado. Como se sabe, é a moda filosófica mais em voga nos círculos universitários... Difícilmente se poderá exagerar o triunfo dessa escola em todos os meios científicos que dela tratam, sobretudo no mundo anglo-americano” (carta de Horkheimer a Grossmann, de 27 de novembro de 1936).

A crítica de Horkheimer não fazia cerimônia. Ele chamava os positivistas de representantes modernos da corrente nominalista, cuja função teria mudado, de progressista que era, para reacionária. A sublimação das ciências especializadas e de seus ideais de objetividade e exatidão teria traído os elementos progressistas do liberalismo, desvalorizando a relação com um sujeito que conhece e a violência construtiva da razão, que visa controlar completamente a natureza e a sociedade, e equivaleria a aceitar as trevas que os herdeiros totalitários dos elementos reacionários do liberalismo lançavam sobre o mundo. Inteiramente no espírito de crítica acerba de *Dämmerung*, Horkheimer dava a entender que sentidos assumiam os enunciados centrais da epistemologia positivista quando de sua reflexão sobre suas implicações na prática cotidiana. “Pode-se ler em uma publicação do círculo de Viena que ‘a idéia de que nós disporíamos, com o pensamento, de um meio de saber mais sobre o mundo do que aquilo que foi observado... parece-nos totalmente enigmática’ (H. Hahn, *Logik, Mathematik und Naturerkennen* [Lógica, matemática e conhecimento da natureza], Viena, 1993, 9). Adotar um tal princípio é particularmente indicado num mundo cuja fachada ornamentada reflete em

todas as suas partes a unidade e a ordem, enquanto o terror está situado em seu interior. Os tiranos, os maus governadores de províncias coloniais e os diretores de prisão sádicos sempre desejaram receber visitantes desse tipo. Mas, se toda a ciência adquirir esse aspecto, o pensamento simplesmente perderá sua autonomia e a capacidade de passar sem desvios ao longo de uma floresta de observações e de *saber* mais sobre o mundo do que a imprensa cotidiana bem-pensante, então todos participarão passivamente da injustiça geral” (ZfS 1937, 21). Por menos que os positivistas tenham excluído a possibilidade de protestar, por exemplo, contra os Estados autoritários, esse protesto era, contudo, classificado como “juízo de valor” além da razão e da desrazão. Reservava-se, assim, o prestígio e o efeito esclarecedor do pensamento e da razão a métodos que serviam para o controle dos processos em conformidade com as leis da natureza. Isso significava renunciar a definir e a impor aquilo que era socialmente racional.

Horkheimer não utilizava outro argumento importante: o pensamento calculista erigido em absoluto pelos positivistas não era de todo neutro axiologicamente, mas provinha do interesse pela dominação da natureza, assim como o pensamento da teoria da sociedade que Horkheimer defendia decorria do interesse por uma sociedade racional, o argumento essencial dos positivistas para restringir o pensamento valeria, pois, também para o interesse que eles representavam. Mas o conceito de dominação da natureza era demasiado imediato em Horkheimer para apresentar esse argumento: qualquer que fosse o sentido que ele punha nisso, ele queria sempre estendê-lo também à natureza interior.\* Em vez de concordar com isso, ele prolongava sua classificação no estilo do *topos* das classes ascendentes e descendentes — “a metafísica neo-romântica e o positivismo radical fundem-se ambos na triste convicção de uma grande parte da burguesia que abandonou definitivamente a esperança de melhorar as relações por sua própria energia e submete-se cegamente à dominação dos grupos mais poderosos em capital da burguesia, por medo de uma modificação decisiva do sistema social” (11) até fazer dela uma espécie de equivalente socioantropológica da célebre passagem de Fichte em *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Primeira introdução à doutrina da ciência), que diferencia duas grandes raças de homens e, por ali, dois estágios da humanidade. “O pensamento calculista, pensamento do ‘entendimento’ corresponde a um tipo humano que é ainda relativamente pouco poderoso. Apesar de todo o seu entusiasmo no trabalho, ele é passivo nas matérias decisivas. Mesmo as funções de gestão e regulamentação, que de qualquer forma tendem a ser o privilégio sempre mais exclusivo dos mais fortes, têm neste mundo esfacelado muito mais o caráter da adaptação e da esperteza do que o da razão. Como a expansão de uma espontaneidade mais elevada depende da constituição de um sujeito comunitário, o indivíduo não pode decretá-la. Entre os caminhos que levam

---

\* Conservamos literalmente a expressão “natureza interior” para fazer aparecer a continuidade; esse termo designa evidentemente aqui a interioridade humana. (N. T.)

a ela, podemos citar... o fato de que o indivíduo não se fixe no registro e na predição dos fatos, no simples cálculo, mas que aprenda a dirigir seu olhar para além dos fatos, a diferenciar a superfície da essência — sem por isso considerá-la um nada —, a formar conceitos que não sejam apenas uma classificação do dado, e a estruturar de maneira duradoura o conjunto de sua experiência considerando certos objetivos — sem por isso falsificá-la; em suma, que ele aprenda a pensar dialeticamente” (46 sg.). “Quem age de maneira autônoma vê unidade e dependência onde tudo parece disparatado para a consciência submissa, e vice-versa” (31).

Foi no segundo número de 1937 que foi publicado o artigo que se tornaria, depois, o mais célebre, provavelmente por causa do título e da construção dicotômicos, e de seu caráter geral, *Traditionelle und kritische Theorie* (completado no terceiro número do mesmo ano por dois outros artigos de Horkheimer e Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie*). Em julho de 1937, depois de acabar *Traditionelle und kritische Theorie*, Horkheimer escrevia a Henryk Grossmann, que havia proposto, no ano anterior, mandar publicar um volume sobre Marx ou um volume sobre economia, para o jubileu dos 70 anos da publicação do primeiro volume de *Das Kapital*, de Marx: “Eu acabo de terminar um artigo sobre o conceito da teoria, na verdade, exatamente o artigo do jubileu.” Horkheimer poderia considerar seu artigo um texto de jubileu de *O Capital* porque, sem mencionar a ocasião do jubileu, ele apresentava explicitamente a lógica dialética como a estrutura lógica que fundamenta a crítica da economia política — no entanto, o novo nome de “teoria crítica” ou “teoria crítica da sociedade”, dado ao materialismo que teorizava a sociedade, assinalava menos claramente a afinidade com o marxismo do que o antigo rótulo de “teoria materialista”. Nesse artigo em que a “dessublimação da razão” (Habermas) à maneira do jovem Hegel e a clareza especificamente marxista da razão voltada para o pensamento intuitivo combinavam-se mais uma vez de um modo impressionante, via-se também transparecer nitidamente o caráter imediato, praticamente existencialista, da posição crítica quando, depois da apresentação da “teoria tradicional”, a exposição da “teoria crítica” começava por estas palavras: “Existe, efetivamente, uma atitude humana que toma a própria sociedade por objeto”. “Essa atitude passará a ser qualificada de ‘crítica’...” segundo a nota sobre essa frase. Horkheimer continuava depois, no corpo do texto: “Ela não se volta simplesmente para a eliminação de tal ou qual defeito: esses defeitos parecem-lhe, ao contrário, irrevogavelmente ligados ao conjunto da estrutura social” (*ZfS* 1937, 261).

O grupo de Horkheimer não tentou jamais “erradicar” uma ou outra ciência do positivismo e da ciência burguesa. Em vez disso, o desprezo destinado à epistemologia positivista estendeu-se também às ciências e não parou de crescer. Esse desenvolvimento foi facilitado pela natureza da psicanálise freudiana que, em sua fase dos tempos heróicos, não poderia ser considerada uma ciência “técnica”. A psicanálise freudiana, à qual, com exceção de Fromm, Horkheimer e Adorno deviam também um bom número de suas idéias mais fecundas, constituía antes a

continuação dos autores pessimistas da época burguesa, orientados para a psicologia e a antropologia. Ela não contribuiu pouco para dar a Horkheimer e seus colaboradores mais importantes no plano teórico o sentimento de que poderiam chegar a conhecimentos essenciais mesmo ultrapassando as ciências técnicas — ou, justamente, graças a esse salto. Assim, Fromm, que não se considerava absolutamente um filósofo formado nas regras da profissão, podia escrever, em março de 1938, a Horkheimer, sem por isso se desvalorizar: “Eu acabo justamente de ler uma frase tão bonita, que faço questão de copiá-la para o senhor, embora, provavelmente, já a conheça: “Aquele que se dedica às ciências específicas e não estuda filosofia parece-se com os pretendentes de Penélope, que se divertiam com os escravos porque não podiam obter sua patroa.” A relação com as ciências especializadas e com a busca empírica tornou-se em certa medida menos franca, no correr dos anos 30, sem que tivesse havido grandes modificações no conjunto das atividades do Instituto.

Para Adorno, a situação era, desde o começo, diferente da de Horkheimer. O essencial de seu interesse não se dirigia para a teoria da sociedade, e sim para a descrição da arte e de sua possibilidade na sociedade atual (cf. Adorno, “Offener Brief an Max Horkheimer”, em *Die Zeit* de 12 de fevereiro de 1965). Esse interesse fazia parecer promissor um método que provocaria curto-circuito na análise técnica das obras de arte, graças a certos conceitos de filosofia da história. No centro dessas concepções, encontrava-se, desde seu livro sobre Kierkegaard, cada vez mais, o conceito do esclarecimento da natureza graças a sua reconciliação com o espírito. Esse conceito representava a convicção de que a natureza mítica, fechada sobre si mesma, e o espírito mítico, fechado sobre si mesmo, não tinham necessidade de uma salvação vinda do exterior, que a transcendência era imanente à imanência. Não se mencionava a maneira como se deveria pensá-lo no plano histórico-social. Adorno contentava-se em constatar que se achavam, na música, evoluções que correspondiam a sua concepção da redenção. Em *Marginalien zu Mahler*, publicado em 1936, na revista musical vienense *23*, ele escrevia: “Sua crítica da reificação musical não consiste em esquecer a realidade e em sair em campanha contra ela, como Don Quixote disfarçado de menestrel. Ele trata da música reificada na tensão; na verdade, em tal tensão, que ela acaba explodindo. Suas ruínas e as ruínas dos sentimentos que lhe são associados formam seu material; a razão sinfônica dispõe deles, planeja-os com força.” Quanto a saber como a razão — que na qualidade de razão autônoma e subjetiva reproduzia constantemente o contexto imanente — se transformava em uma boa razão e podia então exercer um tal domínio que o espírito e a natureza se desenrolassem livremente, completando-se mutuamente, não se tinha nenhuma explicação, nem sequer metafórica. A única articulação se estabelecia na ambivalência dos fenômenos, por trás dos quais se poderia encontrar ascensão e decadência, fim e começo, decomposição e renascimento. “Mahler deixa (o que já está no lugar) em seu lugar, mas ele o destrói por dentro; agora, as velhas muralhas das formas erguem-se como alego-



ria não tanto do que já foi como do que está por vir... Na música de Mahler... encontram-se talvez os dois: quer como alegoria fragmentária, indo além de si mesma, o gesto de orgulho último, luciferiano, signifique a reconciliação; quer, para o desesperado, o incêndio próximo da decadência resplandeça, como a longínqua luz da redenção. A sutil queda de flocos do final de *Cantos da terra* é, também, ambígua. Assim como o isolado pode morrer de frio ali, desagregado pelo pânico até ficar sendo um simples ente, assim também aquilo pode ser a brancura abençoada do encantamento, a neve do último resíduo bom do ser, que liga o salvo ao ente, mas que vem tocar a sua janela aquele que ficou para trás, tal como uma esperança celeste” (23, 8 de junho de 1936). Com tal filosofia alegórica, era lógico que Adorno se considerasse um pensador de inspiração teológica (cf. acima, e, abaixo, por exemplo, a carta de Adorno a Kracauer de 14 de março de 1933, ou a de 4 de setembro de 1941, a Horkheimer).

Essa concepção dava a Horkheimer o entusiasmo necessário para ousar atacar qualquer tema possível “fazendo explodir” e “salvando”. Nas cartas que escrevia a Horkheimer nos anos que precederam sua instalação em Nova York, as transições na imanência revelaram-se ser mesmo o seu cavalo de batalha. Como enfatizou por várias vezes, seu trabalho sobre Husserl era a continuação de seu programa de fazer explodir o idealismo do interior. Em maio de 1936, ele propôs a Horkheimer um estudo de tamanho bastante considerável “sobre a filosofia do nacional-socialismo”, aliás, “um estudo de dialética no mais alto grau, que explicitaria a desintegração imanente daquele tipo de filosofia”, daquela fraude que é imensamente progressista na medida em que ela não consegue mais dissimular a verdade”. Para o artigo sobre o positivismo que foi publicado depois, sob o título “Der neueste Angriff auf die Metaphysik”, em 1937, na *ZfS*, ele fez algumas sugestões a Horkheimer, concluindo com esta observação: “Eu enfatizaria principalmente a refutação imanente nas duas passagens mencionadas, lógica de fichas de jogo e experiência sem sujeito, isto é, sem caráter humano. Porque, com a ruptura da concepção de conjunto, esses são dois pontos realmente mortais (!)”. Em dezembro de 1936, ele informou Horkheimer sobre o conselho que tinha dado a Sohn-Rethel, para que “dialelizasse Klages a tal ponto, que ele não aparecesse mais simplesmente um reacionário romântico (o que é evidente), mas ainda um crítico radical da ideologia burguesa do trabalho”. Em março de 1937, ele só apresentou uma objeção verdadeira a um único trecho do manuscrito do artigo de Horkheimer sobre o positivismo, aquele em que se tratava da “impossibilidade de uma ultrapassagem imanente do positivismo lógico”, porque aquilo consistia em dar, taticamente, a impressão de uma grande fraqueza e contradizia os elementos de uma crítica imanente contidos no artigo — objeção que levou Horkheimer a riscar essa frase. Em abril de 1937, Adorno aconselhou “uma extrema prudência” “para com o caso Hamsun, extraordinariamente difícil”, sobre o qual Löwenthal queria escrever um artigo, porque seria “de uma facilidade infantil mostrar que Hamsun é um fascista, mas também muito difícil fazer essa idéia frutificar e, ain-

da mais do que tudo, salvar Hamsun de si mesmo”, o que era, no entanto, o essencial da tarefa a realizar (uma advertência que não o impediu de fornecer, para o artigo sobre Hamsun de Löwenthal, absolutamente estranho à “dialética”, uma nota tão pouco “dialética” sobre Jean Sibelius). Em outubro de 1937, defendeu desesperadamente, mas em vão, seu manuscrito de um artigo sobre Husserl, destinado à *ZfS*, contra a objeção de Horkheimer, que achava que o texto não dava uma refutação imanente do idealismo em sua forma mais conseqüente — a refutação não seria imanente, a filosofia de Husserl não seria a forma mais conseqüente do idealismo. Além disso, a relação entre a filosofia de Husserl e a situação histórica do momento não seria evidente para o não-iniciado.

Dialética: para Adorno, essa palavra significava essencialmente, como Hegel havia exposto em *Logik*, insinuar-se na força do adversário e transformar seu ponto de vista em movimento próprio, reforçando a diferença embotada entre o diferente e seu contrário. Entre as fórmulas mais ricas de inspiração, para Adorno, estava a frase do hegeliano de esquerda, Marx, na introdução a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Crítica da filosofia do direito de Hegel): dever-se-ia “forçar aquelas relações petrificadas a dançar, cantando-lhes sua própria melodia”.

Sua afinidade com a dialética hegeliana aproximava Adorno de Horkheimer, mesmo que cada um deles privilegiasse aspectos e usos diferentes dessa dialética. Para Horkheimer, a dialética significava, principalmente, um pensamento por totalidades relativas, ela servia a teoria crítica da ciência trazendo a prova de que existia outro caminho além da estreiteza de espírito das ciências e da metafísica. Para Adorno, a dialética significava a possibilidade de desmitologizar e desencantar um vasto leque de fenômenos contemporâneos. Isso o aproximava de Bloch e Benjamin. Como para eles, a categoria *Aufhebung* adquiria, em suas palavras, uma coloração teológica, no sentido de uma explosão do contexto imanente e de uma redenção dos elementos da erupção que nela estavam incluídos; estava igualmente próximo deles pela convicção de que a filosofia tem mais a esperar da arte — e principalmente da arte moderna — do que das ciências especializadas. Todos os quatro se reuniam no interesse por uma experiência sem restrições e por uma racionalidade sem restrições, e, ainda, na convicção de que só uma teoria histórico-materialista livre de toda uma série de limitações poderia corresponder a essa exigência e de que se tratava de um combate sob largo espectro e até o fundo das coisas.

Em seu livro *Erbschaft dieser Zeit* (Herança deste tempo), publicado em 1935, em Zurique, Bloch tinha traçado um panorama global do campo de batalha (e, por isso mesmo, mencionado uma vez o “marxista Horkheimer”, várias vezes Wiesengrund e, constantemente Benjamin, o filósofo de um pensamento surrealista). O conceito central era que, contra a utilização fascista da excitação e a depreciação da excitação pelas pessoas esclarecidas, se tratava de chegar a uma *Aufhebung* da excitação. “... Não é apenas na ascensão revolucionária ou no apogeu virtuoso de uma classe que pode estar contida uma “herança” utilizável diale-

ticamente, mas também em sua decadência e nos diversos conteúdos que justamente a decomposição libera. Visto em si mesmo, imediatamente, o engano por excitação ou por deslumbramento do fascismo só serve ao grande capital, que por esse subterfúgio distrai ou cega o bloco das classes na miséria. Mas, mediatamente, vê-se surgir... na excitação irracional um vapor emanado de abismos que não são úteis apenas para o capitalismo. Além da vulgaridade e da grosseria sem nome, além da estupidez e da ingenuidade cheia de pânico que cada hora e cada palavra do terror da Alemanha nos revelam, encontra-se uma parcela da oposição antiga e romântica ao capitalismo, o sentimento de carências na vida atual, a melancolia de outra coisa mal definida. A situação frágil dos camponeses e empregados comporta, aqui, seu reflexo diferente e, aliás, não só o de ficar atrasados, mas também, às vezes, o de um verdadeiro “descompasso” no tempo, isto é, um resíduo econômico-ideológico de épocas anteriores. Atualmente, as contradições devidas a esse descompasso fazem exclusivamente o jogo da reação; mas um problema especificamente marxista reside também nessa disponibilidade quase intacta. Delimitou-se demasiado abstratamente o papel de “desrazão” (*Irratio*) no seio da razão (*ratio*) capitalista precária, em vez de estudá-lo caso a caso e apresentar concretamente a contradição própria dessa relação se for o caso” (*Erbschaft dieser Zeit*, 12).

Os pontos comuns entre Bloch e Benjamin eram numerosos, e categorias como o sonho e o mito, a aurora e o crepúsculo, as imagens arcaicas e dialéticas eram fundamentais para os dois. Benjamin atribuía também um valor positivo às épocas de decadência (*Passagenwerk*, 1.023). A seus olhos, também, o combate revolucionário contra o fascismo exigia uma violência que “tem sua origem nas profundezas da história menos recuadas apenas que para a violência fascista” (*Versuche über Brecht* [Ensaio sobre Bertolt Brecht], 170). Ele via no surrealismo um avanço importante no caminho que conduzia à “recuperação das forças da excitação pela revolução” (“Der Surrealismus”, em *Gesammelte Schriften* II, 307). Enfatizava a esse respeito a necessidade de ultrapassar a “consideração não dialética da essência da excitação pelo surrealismo”. Em notas antigas feitas para *Passagenwerk* lia-se: “Enquanto Aragon teima em ficar no domínio do sonho, deve-se achar aqui a constelação da véspera. Enquanto, em Aragon, permanece um elemento impressionista — a ‘mitologia’ — ... trata-se aqui de dissolver a ‘mitologia’ no espaço histórico” (*Passagenwerk*, 1.014). Mas o tom e a perspectiva geral eram radicalmente diferentes em Bloch e Benjamin: otimistas em Bloch, amargos em Benjamin. Bloch confiava no caráter indestrutivelmente rebelde “da vida” que nunca conheceu uma satisfação plena e total” (*Erbschaft dieser Zeit*, 121), Benjamin considerava com desespero o jogo em que se arrisca a ganhar tudo ou perder tudo do devir histórico (Kracauer) em que se tratava de salvar cada vez mais, com cada vez menor força.

Em 1937, depois de haver-se entendido com Horkheimer, Adorno pediu a Bloch que lhe mandasse uma cópia de seu manuscrito sobre o materialismo, sem compromisso. A esperança secreta de Adorno e Horkheimer nessa questão era

conseguir uma troca: a impressão de uma parte do texto de Bloch, na revista, contra a menção da teoria materialista da equipe de Horkheimer no livro de Bloch. Ao ler o manuscrito, Adorno viu suas dúvidas confirmadas: não se tratava tanto do “utopismo” e da “fidelidade à linha” de Bloch, quanto de uma “certa irresponsabilidade na improvisação filosófica” (carta de Adorno a Horkheimer de 22 de setembro de 1937). O Instituto nunca publicou algo de Bloch, também não apresentou resenhas de seus livros na revista, mas deu-lhe uma ajuda durante um certo tempo, no começo dos anos 40, pagando-lhe uma bolsa mensal de 50 dólares (por *Tellerwäscher-Story* [História dos lavadores de pratos], cf. Bloch, *Briefe*, 443 sg.).

A razão da recusa de Adorno em confiar em Bloch e Kracauer aparece em uma carta a seu ex-mentor — ele criticou asperamente o livro redigido por este último durante seu exílio na França, *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit* (Jacques Offenbach e a Paris do seu tempo), dizendo tratar-se de trabalho sob encomenda que visava ao sucesso comercial —, ele a esperava de Benjamin: uma filosofia que encarnasse a evasão para além da imanência burguesa prisioneira de seus sonhos, sendo, ao mesmo tempo, concreta e transcendente, associando a espessura da experiência ao rigor do pensamento. Adorno representou, nos anos 30, o papel de uma instância de controle que tentava prender Benjamin à tarefa de aproximar teologia e materialismo histórico, aproximação pela qual, em sua opinião, Horkheimer mostrava cada vez mais simpatia.

Como antes, por ocasião da integração de Fromm, Horkheimer deu provas de prudência e abertura de espírito, reconhecendo o projeto de Benjamin como um enriquecimento da teoria materialista, fazendo-o sustentar financeiramente pelo Instituto, mesmo que fosse com a maneira característica dos diretores do Instituto, que dava uma impressão de indecisão e de extravagância. Se essa atitude adquiria a aparência de sadismo nas cartas de Benjamin a Scholem, isso se devia em boa parte ao temperamento difícil de Benjamin, que foi constantemente convencido de que o mundo inteiro deveria suprir suas necessidades para que ele pudesse dedicar-se inteiramente a seu trabalho intelectual. Horkheimer incentivava, na pessoa de Benjamin, alguém que se deveria revelar quase como a estrela do projeto dialético, quando este último se tornou realidade.

### *Walter Benjamin, o Passagenwerk, o Instituto e Adorno*

Quando Benjamin se tornou um distante colaborador da *ZfS*, ganhando quinhentos francos por mês, isto é, um ordenado inferior ao mínimo vital e não o tornava independente de diversos auxílios — de sua ex-esposa, de Adorno, de sua tia e de uma amiga da família Wiesengrund, de Gretel Karplus, uma amiga comum dele e de Adorno, que era então ainda acionista de uma manufatura de couro em Berlim, e de Brecht (cf. Tiedemann, em *Passagenwerk*, 1.097, Scholem em Benjamin/Scholem, *Briefwechsel*, 301, nº1) —, suas esperanças dirigiram-se para a idéia de ser pago pelo Instituto, suficientemente para poder viver com de-

cência, e, em particular, ser pago para continuar seu projeto de *Passagenwerk*. Ele havia recommençado a trabalhar no projeto em 1934, incentivado em parte pela encomenda de um artigo sobre Haussmann, prefeito de Paris, que não foi adiante, em parte porque ele procurava uma espécie de evasão na redação de *Passagenwerk* — sem ter que satisfazer encomendas urgentes que ofereciam a perspectiva de uma remuneração rápida.

É dessa época que data a primeira afirmação em sua correspondência do papel de Adorno como “instância de controle” de Benjamin. Seu artigo na *ZfS* sobre a posição social do escritor francês, junto a uma resenha do livro de Max Kommerell sobre Jean-Paul, tinha desagradado tanto a Adorno, que durante muito tempo ele deixou de escrever a Benjamin. O motivo de seu descontentamento era evidente: a definição feita por Adorno do papel dos intelectuais interessados na revolução. Em seu artigo do primeiro número da revista, “Zur gesellschaftlichen Lage der Musik”, Adorno havia insistido na tese de que a música cumpre melhor sua função social quando, sem se fixar no espetáculo da sociedade, ela prossegue no desdobramento imanente de seus problemas e não se deixa frear pela consciência do proletariado, mutilada pela dominação de classe. Assim, ele continuava mantendo firme o que tinha aprendido do próprio Benjamin que, ainda em seu livro *Einbahnstrasse*, publicado em 1928 e dedicado à comunista Asja Lacis, durante algum tempo diretora de um teatro operário de *agit-prop*,\* havia falado da atualidade do “que Mallarmé descobria monadicamente, em sua câmara escura, em harmonia preestabelecida com todos os acontecimentos decisivos dessa época na economia, na técnica e na vida pública” (*Einbahnstrasse*, 41). E justamente Benjamin acabara de afirmar o contrário em seu artigo. As produções mais avançadas e ousadas da vanguarda só teriam tido como público, em todas as artes, a burguesia. Seria preciso, ao contrário — e os surrealistas trabalhariam nisso seriamente —, colocar o intelectual em seu lugar de técnico, reconhecendo ao proletariado o direito de dispor de sua técnica, porque só o proletariado dependia de seu estado mais avançado. Para Adorno, tais idéias revelavam a influência de Brecht, aquele “selvagem” (como ele o chamava em uma carta a Horkheimer, depois da leitura do manuscrito de Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* [A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica]). Benjamin havia passado o verão de 1934 na casa de Brecht, em exílio na Dinamarca, em Svendborg, e, durante os anos que se seguiram, passou, várias vezes, longos períodos com ele.

Quando, em Oxford, Adorno ficou sabendo que Benjamin havia retomado o trabalho sobre *Passagenwerk*, mostrou-se muito contente. “O que o senhor diz sobre a conclusão do período dos ensaios e principalmente do encaminhamento definitivo das “passages”\*\* é realmente a notícia mais feliz sua que recebi em mui-

\* *Agit-prop* — tal como no texto original — agitação e propaganda política. (N. R. T.)

\*\* O termo *passage* em francês, *Passagen*, em alemão, corresponde, em português, a *galeria*, construção bastante usada até o final da primeira metade do século XX. (N. T.)

tos anos. O senhor sabe que eu considero sinceramente esse trabalho o trecho de filosofia primeira que nos é concedido, e eu não desejo nada mais do que isto: que o senhor seja tão forte quanto seu imenso tema exige, depois dessa longa e dolorosa interrupção. E, se eu puder dar a esse trabalho um pouco de esperança ao longo do caminho, sem que o senhor tome isso por presunção, seria que esse trabalho realize, uma vez por todas, sem concessões, todo o conteúdo teológico e toda a *literalidade* nas teses mais extremas daquilo que lhe foi atribuído (isto é, sem concessões às objeções do ateísmo brechtiano, que nós talvez devemos salvar como teologia inversa, mas de nenhuma maneira aceitar!); e que ele se cuide muito para não se comunicar externamente com a teoria social para dar-lhe garantias. Pois acredito que, quando se trata realmente do mais decisivo e mais sério, é preciso que definitivamente tenhamos um entendimento a fundo e cheguemos à plena profundidade das categorias *sem* evitar a teologia; mas creio também que seremos tanto mais úteis nessa zona decisiva da teoria marxista quanto menos nos apropriemos dela exteriormente, submetendo-nos a ela; que aqui a “estética” tenha um domínio revolucionário sobre a realidade incomparavelmente mais profundo do que a teoria das classes em *deus ex machina* (carta de Adorno a Benjamin de 6 de novembro de 1934, citada em *Passagenwerk* 1.106).

Uma conversa entre Pollock e Benjamin, em Paris, na primavera de 1935, durante uma viagem daquele à Europa, teve algumas conseqüências. Benjamin estava preso à redação de uma apresentação sobre *Passagenwerk*. O Instituto havia dobrado seu ordenando, que atingiu 1.000 francos, primeiro provisoriamente, depois de forma permanente. Mas, quando em sua viagem, Pollock encontrou também Adorno, este o advertiu de que o livro de Benjamin, como o seu, sobre Kierkegaard, estaria muito carregado de metafísica para se integrar no plano de trabalho do Instituto. E Gretel Karplus escreveu a seu amigo comum: “Admiro-me de que Fritz\* insista nas notas, você está pensando, então, num trabalho para a revista? Francamente, eu veria nisso um enorme perigo, o quadro, comparativamente, é demasiado estreito, e você não poderia jamais escrever o que seus verdadeiros amigos esperam de você há anos, o grande trabalho filosófico que só existe para si mesmo, que não fez concessão e deve compensá-lo, por sua importância, por tantas coisas pelas quais você passou nestes últimos anos.” (Carta de Karplus a Benjamin, Berlim, 28 de maio de 1935, em *Passagenwerk*, 1.115.) Sem dúvida, Adorno continuava a esperar poder fazer valer na revista a posição que defendia com seus amigos teológico-materialistas. Mas, evidentemente, duvidava da possibilidade de chegar a dar a explicação decisiva daquela posição no quadro do trabalho do Instituto, e, por outro lado, ele não queria ser responsável por nada que pudesse despertar dúvidas quanto a sua lealdade para com Horkheimer e o Instituto.

Benjamin procurou dissipar as apreensões de ambos em uma carta anexa à comunicação *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts* (Paris, capital do século

\* Pollock. (N. A.)

XIX), que enviou para Adorno em fins de maio. “As analogias da obra com o livro sobre o barroco aparecem muito mais claramente do que em todas as fases precedentes do plano (francamente, eu próprio fiquei surpreso). Agradeço-lhes por me permitirem ver nesse fato uma confirmação particularmente clara do processo de fusão que levou toda a massa conceitual, originariamente movida pela metafísica, a um estado de reunião em que o mundo das imagens dialéticas é protegido contra todas as objeções que a metafísica provoca.

“Nesta fase do trabalho (e, francamente, neste estágio pela primeira vez) eu posso esperar com descontração o que puder ser empregado em favor do marxismo ortodoxo contra o método de trabalho. Eu acho, ao contrário, que ele me dá, *à la longue*\* uma posição sólida na controvérsia marxista, mesmo que seja só porque a questão decisiva da imagem histórica recebe aqui, pela primeira vez, um tratamento em toda a extensão do tema. Como, de fato, a filosofia de uma obra não está tão ligada à terminologia quanto a sua posição, eu acredito que essa apresentação seja a da “grande obra filosófica” de que fala Felizitas\*\* mesmo que essa denominação não seja a mais apropriada, em minha opinião. Como o senhor sabe, para mim, trata-se, antes de tudo, da “pré-história do século XIX” (carta de Benjamin a Adorno de 31 de maio de 1935, in *Passagenwerk*, 1.117 sg. em *Briefe*, 664).

A comunicação de Benjamin e a carta anexa certamente convenceram Adorno de que o texto não trairia o projeto inicial de Benjamin e se integrava, portanto, no quadro do trabalho do Instituto, pois, no fundo, oferecia perspectivas mais ou menos tão promissoras quanto a transformação materialista dos temas teológicos. Uma semana depois de haver recebido a comunicação, ele enviou a Horkheimer uma carta firmemente decidida em que apoiava Benjamin completamente. Tinha chegado à convicção de que “esse trabalho não conterà *nada* que não possa ser defendido do ponto de vista do materialismo dialético. Ele perdeu completamente o caráter de improvisação metafísica que lhe era próprio antes. Não direi sequer que isso é um ponto positivo (isso acabaria na controvérsia que sustentamos, o senhor e eu): de qualquer forma, é um ponto positivo para a utilização desse trabalho no plano do trabalho do Instituto, no qual ele *se integra*. E a novidade da problemática e sua diferença aguda para com as produções científicas atuais significam... uma superioridade. Trata-se de uma tentativa de definir o século XIX enquanto “estilo” por meio da categoria mercadoria como imagem dialética”. O próprio Horkheimer teria declarado que o caráter de imagem histórica era determinante para a mercadoria, no decorrer “daquela memorável conversa no Hotel Carlton”, no final dos anos 20, e dado, assim, a partida para uma reorientação dos conceitos de Adorno e Benjamin. “O senhor talvez se lembre de que, há alguns meses, eu lhe escrevi, dizendo que pensava que a categoria da me-

\* *À la longue* — com o correr do tempo. Em francês no original. (N. T.)

\*\* Grete Karplus. (N. A.)

dição decisiva entre a sociedade e a psicologia não era a família, mas o caráter mercantil... Como eu ignorava que Benjamin estava enveredando pela mesma direção, esse projeto é, para mim, uma grande confirmação. O caráter fetichista da mercadoria é tomado como chave da consciência e principalmente do inconsciente da burguesia do século XIX. Um capítulo sobre as exposições universais e principalmente um capítulo importante sobre Baudelaire trazem elementos decisivos sobre isso." Ele aconselhava que se adiassem os trabalhos sobre Eduard Fuchs, o historiador da civilização, social-democrata, e sobre as concepções culturais do semanário social-democrata *Die Neue Zeit*, publicado de 1883 a 1922, que Benjamin e Horkheimer haviam planejado há muito tempo e que não entusiasmavam muito Benjamin "já que encontramos realmente uma força produtiva desse vigor — e nós também, afinal de contas, não devemos retomar em nossos relatórios de produção" (carta de Adorno a Horkheimer, Oxford, 1935).

A aprovação de Adorno era devida, pois, ao fascínio exercido por uma nova variante da relação com o trecho de *O Capital*, de Marx, que sempre foi o mais importante para os intelectuais de esquerda da época de Weimar: o capítulo sobre o caráter fetichista da mercadoria. Abordar o mundo da mercadoria com o olhar do filólogo desmontando alegorias, que se prendia a Baudelaire, concebido como o primeiro representante exemplar da modernidade estética — aos olhos de Adorno, isso prometia uma interpretação do capitalismo em que a categoria marxista do fetichismo da mercadoria, uma interpretação teológica do mundo desnaturado que se tornara coisa, era traduzida em categoria que não contradizia o materialismo dialético, mas o radicalizava, decifrando o mundo da mercadoria como paisagem original mítica e como o oposto diabólico do verdadeiro mundo.

A comunicação foi recebida com benevolência por Horkheimer. "Seu trabalho promete ser realmente notável" escreveu ele a Benjamin, em setembro de 1935. "O método que consiste em captar a época a partir de pequenos sintomas superficiais parece desta vez revelar toda sua força. O senhor dá um grande passo à frente quanto às explicações materialistas já propostas nos fenômenos estéticos." Essa obra mostrará claramente "que não há teoria abstrata da estética, mas que essa teoria coincide todas as vezes com a história de uma dada época". Horkheimer acrescentava que, quando fosse à Europa, no próximo inverno, deveriam discutir, antes de tudo, sobre a extraordinária responsabilidade que resulta da especificidade e da superioridade do método de Benjamin. "O senhor integra o momento econômico não tanto no esquema do conjunto do processo de produção e de suas tendências quanto em suas particularidades. Mas, nesse caso, elas precisam ter uma importância decisiva" (carta de Horkheimer a Benjamin, Nova York, 18 de setembro de 1935).

O projeto de *Passagenwerk* foi incluído nos trabalhos incentivados pelo Instituto. No relatório de atividade da Société internationale de recherches sociales para 1936, Pollock mencionou, sob a rubrica *research fellowships*, entre outros,



*Etudes sur l'histoire de la culture française.* No segundo prospecto do Instituto, publicado em 1938, mencionava-se Benjamin entre os *Research Associates* e indicava-se *Aesthetics* como sua especialidade. Sob a rubrica *Aid to German European Scholars*, entre mais de duas dúzias de manuscritos subvencionados pelo Instituto, *The Social History of the City of Paris in the 19<sup>th</sup> Century* era o primeiro mencionado no grupo *Special Fields of Sociology*.

Horkheimer confiou a Adorno a discussão sobre os detalhes da comunicação de Benjamin. Essa discussão não passou de uma etapa da controvérsia que os dois tiveram até a morte de Benjamin. Desenrolava-se oralmente (por ocasião dos encontros financiados pelo Instituto, o primeiro no início de 1936 em Paris, o último em fins de 1937, princípios de 1938, em San Remo), por cartas e em artigos. Todos os trabalhos importantes de Benjamin, na segunda metade dos anos 30, foram publicados na *ZfS* e eram mais ou menos ligados ao conjunto de *Passagenwerk*. “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica” (1936) marcava seu lugar exato no tempo presente que era o ponto de fuga da perspectiva de Benjamin em sua construção histórica do século XIX (carta de Benjamin a Horkheimer, Paris, 16 de outubro de 1935; em *Briefe*, 690). Em *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, Benjamin tomava como pretexto a conclusão definitiva de seu trabalho sobre Fuchs, que havia sido constantemente adiado, para opor, à concepção da história das civilizações, brilhantemente apresentada por Fuchs, mas criticada por Benjamin, sua própria concepção de uma historiografia histórico-materialista. “*Über einige Motive bei Baudelaire*” (A propósito de alguns temas de Baudelaire) era a segunda versão de uma parte da constelação de *Passagenwerk* centrada em Baudelaire (depois que Adorno considerou a primeira — *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* — demasiado superficial). Não foi mais na revista e sim num volume editado em mimeógrafo pelo Instituto, *Walther Benjamin zum Gedächtnis* que foi publicado *Thesen Über den Begriff der Geschichte* em 1942 — reflexões fundamentais para o prolongamento do trabalho sobre Baudelaire que ele queria enviar ao Instituto para discussão e que sua morte transformou em testamento. Graças a seus artigos na *ZfS*, Benjamin tornou-se o ponto de cristalização de uma constelação em que Adorno e ele, unidos por uma solidariedade mútua, porém tensa, enfrentavam os críticos das ideologias, Marcuse e Löwenthal. Tratava-se de uma confrontação entre uma filosofia da história determinada pelas aquisições da modernidade estética e uma utilização histórico-materialista de concepções de arte devidas ao idealismo clássico.

Se examinarmos com cuidado o rico material que Benjamin havia reunido para *Passagenwerk*, que lhe servia ao mesmo tempo de fonte e depósito para seus trabalhos menores em andamento, para determinar ao que ele visava em sua pesquisa sobre o século XIX, encontramos uma quantidade de dados dificilmente conciliáveis em aparência, por exemplo:

- estudar o mundo das crianças (o de sua geração como o de sua época em geral) (*Passagenwerk*, 490);
- levar à explosão o *kitsch* do século XIX (500);
- descobrir o conjunto de fatores do despertar no século XIX (571 e 580);
- estudar o caráter de expressão dos primeiros produtos industriais, dos primeiros prédios industriais, das primeiras máquinas, mas também dos primeiros grandes magazines, das primeiras publicidades, etc. (574);
- conceber um processo econômico como o fenômeno original evidente do qual provêm todos os fenômenos vividos de *Passagenwerk* e, portanto, do século XIX;
- fazer aparecer no tipo de habitação do século XIX, nos primórdios da técnica, a face atraente e ameaçadora da história primitiva (496);
- apresentar o século XIX como a forma original da pré-história (579);
- mostrar até que ponto Baudelaire está enraizado no século XIX (405);
- apresentar, aos olhos de um presente em que a hora do destino soou para a arte, a imagem histórica do destino da arte no século XIX (carta de Benjamin a Horkheimer de 16 de outubro de 1935, em *Briefe*, 690);
- acrescentar uma evidência maior ao uso conseqüente do método marxista (*Passagenwerk*, 578).

Todos esses dados programáticos e outros ainda podem, contudo, concentrar-se num ponto de fuga comum: mostrar a imagem histórica do século XIX; como, no instante da crise, ele lança raios para o sujeito da história em uma reminiscência involuntária; salvar, assim, esse passado de sua transmissão reificada; e reconduzir, assim, ao presente as forças que o pressionam para fazer da técnica o leito nupcial da comunicação da humanidade e do cosmo. Essa idéia se fundamentava em dois conceitos essenciais de Benjamin. Um dizia respeito ao método. Benjamin tentava tirar das experiências exemplares do sonho e do êxtase os princípios de um modo de percepção que faria explodirem os limites da prática costumeira das ciências — os princípios de um alargamento racional da consciência. Ele encontrava intuições importantes sobre isso, sobretudo em Klages, Proust e nos surrealistas.

Em 1920, Benjamin havia pedido a Ludwig Klages a continuação de seu artigo publicado em 1914, "Vom Traumbewusstsein" (Da consciência onírica), e esse autor a remetera. Nessa série de artigos que restou inacabada, Klages não tratava da análise do conteúdo dos sonhos, mas da forma do sonho, da diferença característica entre os espaços de sonho e os de vigília, do tempo do sonho e do tempo da vigília. Essa análise formal não deveria valer apenas para os sonhos no sentido restrito, mas em geral para os ambientes de sonho, que aparecem nas circunstâncias mais diversas — "assim quando ouvimos, no silêncio da noite, um carro passar e seu ruído dissipar-se pouco a pouco; quando avistamos um fogo de artifício ao longe ou clarões, sem ruído; quando voltamos à terra natal depois de muitos anos de uma vida provavelmente tumultuada; por outro lado, em lugares de uma estranheza pouco habitual...; ... não tão raramente durante uma viagem de

trem, contanto que se tenha um compartimento só para si; excepcionalmente em momentos de completo esgotamento, de abatimento desesperado, de pesar extremo, assim como depois de ter usado uma droga” (Klages, *Vom Traumbewusstsein*, em *Sämtliche Werke* 3, 162). Klages insistia em três características da atmosfera do sonho: a passividade do sentimento — o abandono às impressões que só a anulação ou a explosão das formas normais de percepção tornam possível; o sentimento de distanciamento — que se prende até aos objetos mais próximos, na medida em que o fator decisivo não é o distanciamento, mas a aparência do distante; o sentimento de que tudo é volátil — por exemplo, a volatilidade das imagens da paisagem que desfilam à janela do trem, ou do carro noturno que, mal chegou, já passou, ou nossa própria volatilidade, em outras palavras, nossa caducidade: a folha levada pelo vento, a fumaça subindo, a espuma desmanchando-se, a estrela cadente ou, então, o espetáculo de imagens de uma permanência imutável, como árvores seculares, pirâmides milenares, montanhas de tempos imemoriais.

Em seu livro, publicado primeiro em 1922, *Vom kosmogonischen Eros*, Klages, ao estudar a essência do êxtase, havia continuado nessa ocasião a defimir as características do que ele chamava de “estado de consciência contemplativa” — quase sinônimo do conceito da “atmosfera de sonho”. O observador, decidido a diferenciar, trata até o distante como se fosse próximo e sacrifica o espetáculo de uma série de lugares que ele salta, um depois do outro, diferenciando-os assim, ao passo que o olhar daquele que submergiu na contemplação sem fim, mesmo de um objeto próximo, é encadeamento pela *imagem* do objeto, o que significa, pelo menos, uma forma que não foi definida pelo estabelecimento de fronteiras, mas pelo conjunto das imagens vizinhas que a cercam. De uma ponta à outra, não é tanto a distância do objeto quanto a maneira de olhá-lo que faz a diferença e determina se ele tem a característica do próximo ou do distante; e ninguém se engana sobre o caráter concreto da aparência de proximidade e sobre o caráter de imagem do que parece longe (*Vom kosmogonischen Eros*, 2ª edição aumentada, 1926, 128 sg.). Klages chamava esse distanciamento das coisas contempladas nas imagens originais de “aura” ou “auréola”. O distanciamento que ele assim designava era o da alma do mundo, que aparecia principalmente no distanciamento temporal do Primeiro Mundo. O estado de contemplação “empurra” até “aquilo que não se pode alcançar”, no mundo-mãe daquilo que já foi, ou *traz (de novo)* os “espíritos” daquilo que já divergiu há muito tempo” (142 sg.). “Num instante de lucidez, o destino do mundo está presente como atual; até os confins do espaço e até os confins do tempo, tudo o que aconteceu e acontece adquire sua luz e seu sentido de imagem que passa como um pé-de-vento, por mais depressa que ela o faça” (126).

Ignorar as imagens significava ignorar a alma do mundo e contribuir para a decadência da humanidade. O texto talvez mais difundido de Klages, o artigo *Mensch und Erde* (O homem e a Terra), redigido em 1913, para as coletâneas da *Freideutsche Jugend*, em comemoração ao centenário relativo ao Hoher Meissner, dizia: “O iconoclasmo da Idade Média, que alimentava a Idade Média interior-

mente como uma autoflagelação, deveria, necessariamente, vir para fora assim que atingisse seu objetivo: suprimir a relação entre o homem e a alma da terra. Em seus atritos sangrentos com o resto das criaturas, ele não fazia mais do que impelir para o fim o que ele se havia infligido: sacrificar a inserção na diversidade criadora de imagens e na plenitude inesgotável da vida em proveito da posição superior e desenraizada de uma intelectualidade que se separa do mundo... Nós dizíamos que os antigos povos não haviam demonstrado nenhum interesse em espiar a natureza por meio de experiências, escravizá-la com máquinas e vencê-la sorrateiramente por ela mesma; nós acrescentamos, agora, que eles a teriam repellido com desgosto como da ὀσέβεια, da impiedade. Floresta e fonte, penhasco e gruta eram para eles realmente cheios de uma vida santa; dos picos das altas montanhas descia a chuva dos deuses (era por esse motivo que ninguém as escalava, e não por falta de “sentimento da natureza”), o temporal e o granizo interferiam no jogo das batalhas, ameaçadores ou promissores. Quando os gregos lançavam uma ponte sobre um rio, pediam ao deus do rio que perdoasse os homens por seu despotismo e faziam libações; na antiga Germânia, pagava-se com o próprio sangue as ofensas feitas às árvores. Ao tornar-se estranho às correntes planetárias, o homem, atualmente, só vê, em tudo isso, uma superstição infantil. Ele esquece que os fantasmas a interpretar eram as flores, sacudidas pelo vento, crescendo na árvore com uma vida interior que ocultava um saber mais profundo do que sua ciência: o conhecimento do entrelaçamento criador de mundo que o amor que tudo reúne tece. Só se ele renascesse na humanidade poderiam talvez fechar-se as feridas que o espírito matricida lhes infligiu” (Klages, “Mensch und Erde”, 22 sg.)

Em 1926, em sua resenha de um livro sobre Bachofen, Benjamin havia demonstrado seu respeito pela poderosa profecia do declínio feita pelo autor de *Vom Kosmogonischen Eros*, “esse grande filósofo e antropólogo”, mas tinha criticado sua recusa sem escapatória do estado presente do mundo “técnico”, “mecanizado” (Benjamin, *Gesammelte Schriften*, III, 44) e insistira, perante Scholem, sobre a necessidade de um conflito aberto com o núcleo teológico do qual procedia, em sua opinião, essa reação negativa. Ainda nos anos 30, Adorno e ele consideravam uma grande polêmica contra Klages e sua concepção da imagem como uma tentativa urgente para esclarecer sua própria posição e a concepção da imagem dialética.

Louis Aragon deve ter dado a Benjamin a impressão da contrapartida positiva e moderna da profecia do declínio, de Klages; em seu livro, publicado em 1926, *Le Paysan de Paris* (O camponês de Paris), ele reclamava explicitamente uma mitologia moderna. Benjamin escreveu a Adorno, em maio de 1935, a respeito desse livro dizendo que fora sua leitura que dera origem a *Passagenwerk*: “à noite, na cama (eu) não podia nunca ler mais de duas ou três páginas ao mesmo tempo, porque meu coração começava a bater tão forte, que eu tinha de pôr o livro de lado” (carta de Benjamin a Adorno, Paris, 31 de maio de 1935, em *Briefe*, 663). Nos dois textos essenciais de seu livro — *Passage de l'Opéra* e *Le sentiment de la nature aux Buttes-Chaumont* —, Aragon havia mostrado como um cidadão

deambulando sem rumo certo, sem ser desviado por um objetivo ou interesse, pelas lojas, bistrôs, estabelecimentos e prédios limítrofes mais ou menos miseráveis da Passage de l'Opéra ameaçada de demolição, ou como três escritores surrealistas, sentindo-se abatidos numa noite sombria e nevoenta de primavera no parque de Buttes Chaumont, longe de bairros turísticos conhecidos, com suas pontes de suicidas que levam por um lago artificial a uma falésia natural, descobriam “aquelas praias do desconhecido e do arrepio”, “fechaduras semelhantes que fecham mal sobre o infinito”, “o semblante do infinito” (Aragon, *Le paysan de Paris*, Gallimard, 1948, 17, 18 e 142). O “desconhecido”, o “infinito”, o “arrepio”, a “mitologia” — essas eram palavras surpreendentes para as descrições que se distinguiam por descrever o cotidiano com amor, vendo-o, de uma maneira emocionante, precioso por seu lado miserável e triste, balançando muitas vezes entre uma glorificação da miséria e uma denúncia do espírito. Era uma redenção dos fenômenos em imagens que Aragon recomendava como uma receita universal, na consciência de seu fracasso diante da realidade e de seu caráter fantasmagórico, como um anunciante diante de uma barraca de quermesse: “Um novo vício acaba de nascer, uma vertigem a mais é dada ao homem, o *Surrealismo*, filho do frenesi e da escuridão. Entrem, é aqui que começam os reinos do instantâneo.

Os adormecidos despertados das mil e uma noites, os miraculados e os ‘convulsionnaires’, como vocês os invejarão, fumantes de haxixe modernos, quando vocês evocarem sem instrumento a gama até aqui incompleta de seus prazeres maravilhosos e quando vocês conseguirem ter sobre o mundo um tal poder visionário... que nem a razão nem o instinto de conservação, apesar de suas belas mãos brancas, conseguirão impedi-los de usar desmedidamente... O vício chamado *Surrealismo* é o emprego desregrado e passional da estupefaciente *imagem* ou, melhor, da provocação descontrolada da imagem por si mesma... Estragos esplêndidos: o princípio de utilidade tornar-se-á estranho a todos os que praticarem esse vício superior. O espírito, enfim, para eles deixará de ser aplicado. Eles verão seus limites recuarem, partilharão essa embriaguez com tudo aquilo que a terra carrega de ardente e de insatisfeito. Os jovens entregar-se-ão desesperadamente a esse jogo sério e estéril. Isso desfigurará sua vida” (*op. cit.*, 80-82).

Tais passagens inimigas do intelecto e das questões metodológicas, indiferentes à realidade histórico-social, aludindo a um alargamento da consciência, em Klages como em Aragon, com os textos de Proust sobre a *mémoire involontaire* e suas próprias experiências com a droga, eis o que Benjamin tentava colocar a serviço da explicação dos problemas urgentes de seu tempo. Sua concepção da essência dessa época era a seguinte (e este era seu segundo conceito essencial, que ele formulou explicitamente pela primeira vez na conclusão de *Einbahnstrasse*): ou bem a técnica se tornava, nas mãos das massas, o órgão sensato de uma experiência cósmica embriagadora — ou então caminhava para catástrofes ainda piores do que a Primeira Guerra Mundial. Era precisamente o esforço para ligar à má novidade da técnica o que, na idéia de Benjamin, tornava o olhar mais apto a discernir, tanto o

pavor pré-histórico que se estende até nossa época como as tendências construtivas de um passado bem recente que ofereciam os meios de liquidar as forças mágicas. Ou a técnica tornava-se o instrumento da salvação, ou, então, não havia salvação, ou ela podia ser posta a serviço da destruição das forças mágicas, ou, então, não havia meio de se livrar daquelas forças.

A crise de sua época consistia, para Benjamin, nas conseqüências destrutivas da "recepção fracassada da técnica" característica do século XIX, que fazia com que se ignorasse o fato "de que, nesta sociedade, a técnica só serve para a produção de mercadorias". O positivismo poderia identificar "no desenvolvimento da técnica apenas os progressos das ciências exatas, e não as regressões da sociedade... E, assim também, os teóricos social-democratas que eram positivistas não viram que esse desenvolvimento tornava cada vez mais precário o ato sempre mais premente e necessário pelo qual o proletariado deveria assumir a posse dessa técnica" (Benjamin, *Eduard Fuchs, ZfS*, 1937, 353). O olhar que os burgueses e os positivistas, que constituíam a maioria dos social-democratas, lançavam sobre a técnica tombava do "caramanchão do jardim\*". "E temos o direito, neste momento, de indagar se o aspecto "bonachão" com que se comprazia a burguesia deste século não provém da triste satisfação de não ser obrigada nunca a aprender como as forças produtivas eram forçadas a se desenvolver em suas mãos. Essa experiência foi, aliás, realmente reservada para o século seguinte. Ele experimenta a superação das necessidades pela rapidez dos meios de comunicação, pela capacidade dos aparelhos que multiplicam a palavra e a escrita. As energias que a técnica produz além desse patamar são destrutivas. Elas desenvolvem essencialmente a técnica da guerra e de sua preparação publicitária" (354).

Nessas condições, aos olhos de quem estava numa atmosfera de sonho, que lançava um olhar original para os produtos da técnica até hoje, esses são um acontecimento mítico: "Na Grécia antiga, mostravam-se lugares pelos quais se descia aos Infernos. Nossa existência durante a vigília é também um país em que, em lugares afastados, desce-se ao mundo inferior, um país cheio de lugares que parecem insignificantes e em que os sonhos desembocam. Todos os dias, passamos por esses lugares sem desconfiar, mas, assim que chega o sono, com a rapidez de um relâmpago, mergulhamos neles para nos comprazer nos sombrios corredores e neles nos perder. O labirinto de casas da cidade lembra a clara luz da consciência; as passagens (são as galerias que levam a seu ser passado) desembocam todos os dias nas ruas sem chamar a atenção. Mas à noite, sob as sombrias massas das casas, sua escuridão mais compacta se espalha em volta, assustadora, e o transeunte atrasado apressa o passo diante delas, como se tivesse sido encorajado a viajar pela ruela estreita.

Mas há um outro sistema de galerias que se estende sob a terra ao longo de Paris: o metrô, onde, à noite, se vê o clarão avermelhado das luzes que mostram o caminho para a Hades dos nomes. Combat-Elysée — George V — Etienne

\* Gartenlaube — no original. (N. R. T.)

Marcel — Solferino — Invalides — Vaugirard\* sacudiram as cadeias infamantes das *rue* ou *place* e passam a ser aqui, na obscuridade traspasada por relâmpagos, percorrida por apitos, deuses informes das cloacas, fadas das catacumbas. Esse labirinto abriga em seu seio não apenas um, mas dúzias de touros cegos enlouquecidos; para vingá-los, não é suficiente uma virgem de Tebas por ano, mas todas as manhãs, milhares de *midinettes* anêmicas e de caixeiros semidespertos que precisavam lançar-se ali” (*Passagenwerk*, 136).

Era uma crítica do capitalismo feita por um olhar alegórico. Ele mostrava que o processo de desencantamento iniciado nas condições do capitalismo não diminuía o sombrio temor que cerca tudo o que é humano, mas apenas o recalrava e deslocava. Os mitos perdiam sua forma abertamente ofuscante, mas, transferidos sob uma forma dilacerada para a infra-estrutura do cotidiano, eles modelavam impiedosamente o comportamento dos homens e seu mundo cotidiano. No instante crítico que assistia a uma relação fracassada com a técnica produzir um cotidiano mítico e forçar um declínio do homem e da terra, viam-se aparecer no passado (mais exatamente, no século XIX) aqueles momentos em que a técnica parecia apropriada a romper o aspecto bonachão e a satisfação tristonha do capitalista e surgiam formas artísticas que não desviavam os olhos do desenvolvimento (destrutivo) da técnica que se realizava às costas do século XIX, mas dali partiam para fazer da enorme aparelhagem técnica de seu tempo o objeto do sistema nervoso humano.

Benjamin pudera tirar do livro de Siegfried Giedion, publicado em 1928, *Bauen in Frankreich, Bauen in Eisen, Bauen in Eisenbeton* (Construir na França, construir em ferro, construir em cimento armado), as fontes de inspiração importantes para a pré-história do século XIX. Giedion, que havia começado a estudar engenharia, depois estudara história da arte com Heinrich Wölfflin, perante o qual defendeu sua tese, foi, durante muito tempo, secretário-geral do Ciam (Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna) de que era um dos co-fundadores e que contava, entre seus membros mais influentes, Gropius, Le Corbusier e Alvar Aalto. Giedion era um partidário entusiasta da nova arquitetura. Seus representantes encarnaram, mais do que qualquer grupo da época de Weimar, o *pathos* da simplicidade, da transparência da racionalidade construtiva que Benjamin partilhava. Segundo as primeiras páginas do livro de Giedion, “o dever do historiador parece-nos ser hoje... extrair da imensa nebulosa de uma época passada aqueles elementos que se tornam o ponto de partida do futuro.

O século XIX disfarçou todas as novas criações com *máscaras históricas*, em todos os domínios, indiferentemente. No campo da arquitetura, exatamente como no da indústria ou da sociedade. Criavam-se novas possibilidades para a construção, mas tinha-se, ao mesmo tempo, medo delas, e chegava-se a recalcá-las

\* Nomes de estações do metrô parisiense. (N. T. ed. francesa.)

sem parar nos corredores de pedra... Mas, por outro lado, também não se pode esquecer, quanto a isso, o *impulso para a frente* que inunda o século XIX. Se se varre a poeira que as décadas acumularam sobre as revistas, observa-se que os problemas que hoje nos preocupam são objeto de uma discussão ininterrupta há um século.

Descobre-se, ao mesmo tempo,... que o tipo de construção que hoje se chama de “novo” é um herdeiro legítimo dessa evolução que se desenrola durante todo o século... A “nova” arquitetura tem sua origem primeira no momento da industrialização, por volta de 1830, no momento da transformação do processo de produção artesanal em processo industrial. Nós não temos o direito de nos comparar ao século XIX no que diz respeito à ousadia da progressão e das obras. A tarefa desta geração consiste em transpor para o campo da habitação o que o século XIX só era capaz de expressar em construções abstratas e, para nós, interiormente homogêneas.”

Benjamin fazia a síntese dessas perspectivas sobre o século XIX e dos arripes mágicos descobertos por autores como Julien Green e os surrealistas diante dos vestígios do século XIX, e deles traçava uma imagem que dava esse aspecto à pré-história do século XIX; as novas criações e as novas formas de vida, condicionadas principalmente pela produção das mercadorias, não eram coroadas pela instalação de uma nova ordem social, não podiam desenrolar-se livremente, mas chegavam apenas a uma evolução mutilada por uma idéia reificada da cultura, tendente ao fracasso e acompanhada de fantasmagorias (segunda comunicação de 1939, *Passagenwerk*, 1.256).

Como as criações ousadas do século XIX se apresentavam como fantasmagorias, essa época adquiria um aspecto mítico. Falar da pré-história do século XIX não significava, portanto, apenas extrair o conceito goetheano de fenômeno original\* “para fora do complexo pagão da natureza (para introduzi-lo) nos complexos judaicos da história” (*Passagenwerk*, 577). Isso incluía também as trevas daquela época, seu caráter demoníaco, insondável, inexplicável. Pré-história do século XIX — também tinha por objeto os conteúdos de uma compreensão profana\*\* que era preciso extrair de seus elementos míticos e só deles — por exemplo, da maravilha cotidiana da claridade que faz realmente de arquiteturas atravessadas de luzes arquiteturas atravessadas por luzes. Segundo uma nota para *Passagenwerk*, “na imagem dialética, é preciso guardar seu lugar para o “sonho de uma realidade” — sem por isso atraparalhar a liquidação do mito na imagem dialética” (*Passagenwerk*, 1.174).

Na imagem dialética da pré-história de uma época determinada, a interrupção presente do *continuum* da história entrava em relação com uma interrupção

\* Em alemão, a pré-história se diz *Urgeschichte*, literalmente “história original”, história das origens. (N. T. ed. francesa.)

\*\* Do século XIX. (N. T. ed. francesa.)



passada, um instante presente da proclamação de uma novidade verdadeira entrava em relação com um instante passado similar. Quando Benjamin falava a respeito de “dialética imóvel”, pensava na relação entre presente e passado que se instaurava graças a uma tal imobilização. Essa expressão não designava uma imobilização da dialética, mas uma dialética que só entrava em jogo na imobilidade. Para Benjamin, a predominância do “agora” nas coisas era dialética — não era, pois, uma passagem ou uma reviravolta como para Adorno ou Hegel, mas a saída fora do tempo homogêneo para entrar num tempo pleno, a explosão da continuidade histórica, do progresso que se desenrola com uma inexorabilidade mítica, mas atenuado sob dimensões decisivas. Benjamin qualificava de “dialéticas” as imagens que considerava uma presentificação do passado porque elas não estavam fora do tempo nem eram momentos de um fluxo de acontecimentos contínuo e homogêneo, mas de constelações instantâneas de presente e de passado (*Passagenwerk*, 576 e 578). Uma parte desprezada ou esquecida do passado afirmava-se num presente que se alargava, englobando-o. O passado era salvo por um presente que escapava de suas próprias limitações.

A possibilidade de chegar a imagens dialéticas e a uma relação bem-sucedida com a técnica deveria vir, segundo Benjamin, da associação de uma arte desmitificada e de um público que desmitificasse as obras de arte por sua maneira de abordá-las. Em seu *Pariser Tagebuch* (diário parisiense), publicado em 1930, na revista *Literarische Welt*, ele havia revelado o fato que foi decisivo para sua teoria da arte. A livreira Adrienne Monnier, que mantinha contatos estreitos com a vanguarda literária francesa, fizera objeções à velha e forte aversão de Benjamin pelas fotografias de obras de arte. ... Quando eu desenvolvi meus argumentos e qualifiquei de uma tal maneira a arte como indigência e emasculação, ela insistiu: ‘As grandes criações não podem ser consideradas produções individuais. São imagens coletivas, tão poderosas, que sua fruição implica a condição prévia de seu enfraquecimento. Elas ajudam o homem a atingir aquele grau de dominação sobre a obra sem o qual elas não podem se tornar um prazer.’ E foi assim que eu troquei uma fotografia da *Vierge Sage* de Estrasburgo, que ela me havia prometido no começo do encontro, por uma teoria da reprodução que talvez tenha ainda mais valor para mim” (*Gesammelte Schriften* IV, 582).

No artigo “Kleine Geschichte der Photographie” (Pequena história da fotografia), publicado em 1931 na revista *Literarische Welt*, Benjamin generalizava essa idéia da diminuição das grandes criações, da desmitificação das obras de arte e das arquiteturas, transformando-a em conceito da libertação do objeto em relação a sua aura. Nesse primeiro ensaio, “Kleine Geschichte der Photographie”, ele confrontava, de uma forma mais esclarecedora do que no texto posterior sobre a obra de arte, a definição, aparentemente cheia de nostalgia, da aura e a constatação, cheia de esperança, da tendência irreprimível para destruir essa aura. “O que é a aura propriamente falando? Um curioso amálgama de tempo e de espaço: aparição única de um longínquo, por mais próximo que possa estar. Acompanhar

calmamente com os olhos, num dia de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte ou um galho que estende sua sombra sobre o espectador até que o instante ou a hora seja parte constituinte de sua aparência — isso é respirar a aura dessas montanhas, desse galho” (*Gesammelte Schriften* II, 378). Quando ele falava, então, sobre a tendência apaixonada de hoje para se apossar do objeto em sua maior proximidade graças à reprodução em massa, ele via naquilo, exclusivamente, um rebaixamento do grande ao nível do pequeno, mas um rebaixamento que ajudava a purificar a atmosfera pesada de uma aura que só era mantida artificialmente. Essa idéia encerrava uma hipótese ousada ou, melhor, uma utopia: a de uma relação estreita entre o efeito redutor das técnicas de reprodução e uma alienação e um bom senso redutores, entre o olhar do artista de vanguarda e o da multidão.

No artigo de Benjamin “Erfahrung und Armut” (Experiência e pobreza), que foi publicado em fins de 1933 na revista *Die Welt im Wort*, editada por Willy Haas em seu exílio de Praga, podia-se ler: “Isso significa o mesmo que o poeta Bert Brecht constate que o comunismo não é a repartição equitativa da riqueza e sim da pobreza, ou que Adolf Loos, o precursor da arquitetura moderna, explique: ‘Eu só escrevo para homens que possuem uma sensibilidade moderna... Não escrevo para homens que se consomem de nostalgia pela Renascença ou pelo Rococó.’ Um artista tão confuso como Paul Klee e um tão metódico quanto Loos desviam-se ambos da imagem do homem tradicional, solene, nobre, ornada de todas as homenagens do passado, a fim de se voltar para seu contemporâneo nu, que chora como um recém-nascido, nas fraldas sujas desta época” (*Gesammelte Schriften* II, 216). A idéia que Benjamin tinha deste contemporâneo transparecia em seu artigo “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit” (A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica) e em diversas notas de *Passagenwerk*. Ele descrevia a relação da massa com a realidade e as obras de arte concebidas em função da reprodutibilidade de tal maneira, que se encontravam nela elementos da forma onírica da percepção. Benjamin havia atribuído, em outros textos, ao drogado pelo haxixe o aumento do sentido das semelhanças que ele, nesse artigo, atribuía à massa. Atravessar a cidade como se se estivesse ausente, perdido em suas próprias preocupações e pensamentos era, em seu primeiro artigo sobre Baudelaire, a condição necessária da representação penetrante da grande cidade (por exemplo, em Dickens). Se a massa não produzia tais representações, isto é, não parecia ser nunca capaz de fazê-las, isso não contradizia a hipótese de que “as imagens reveladas na câmara escura do instante vivido” dormiam despercebidas na massa até que essa delas se lembrasse (cf. notas sobre Proust e Baudelaire para “Zum Bilde Prousts”, *Gesammelte Schriften* II, 63). Quando Benjamin falava a respeito da consciência onírica do coletivo (*Passagenwerk*, 467), era o mesmo que valorizar a massa no seio da qual se passava, sem ser percebida, alguma coisa, da qual um fragmento se tornava mais ou menos consciente nos artistas, nos filósofos e nos teóricos. Quando se referia às ruas concebidas como habitação do coletivo (583), ele atribuía à massa o fato não refle-

xivo de ela pôr em prática o que ele saudava nos novos arquitetos, pelo nome de interpenetração da rua e da habitação (534). Quando dizia que o comportamento da massa oscilava do mais reacionário, por exemplo, diante de um Picasso, ao mais progressista, por exemplo, diante dos filmes de Chaplin (*Gesammelte Schriften* I, 459), ele reconhecia nela a valorização do lastimável e do grotesco em detrimento daquilo que tem estilo, é clássico, sério, elevado. Podia-se atribuir a uma massa assim caracterizada um saber ainda inconsciente daquilo que foi (*Passagenwerk*, 572), aliás, não um saber cioso de continuidade, mas um saber que envolve as imagens da memória involuntária que conservam os momentos decisivos do passado.

O que Benjamin esperava da multidão era que a eliminação de uma arte coroada de aura, isto é, distante e intocável, recebida de certa forma numa atmosfera onírica individual, graças a uma arte despojada de sua aura, isto é, próxima e tangível, recebida como distração, e a eliminação de uma relação de “caramanchão de jardim” com a técnica, graças a uma espécie de consciência onírica que se apossava da técnica, exatamente da técnica daquelas pessoas de vanguarda por meio de cujos prédios, imagens e histórias a humanidade se preparava para “sobreviver à cultura quando isso for necessário” em prol da humanidade (“Erfahrung und Armut”, *Gesammelte Schriften* II, 219).

Mas será que Benjamin não se inclinava sem necessidade diante de uma alternativa desfavorável; a da pelúcia ou do aço, do interior sobrecarregado de vestígios ou da transparência sem vestígios, do “acervo de um colecionador ou de um antiquário” ou do “novo conceito positivo de barbárie” (*Gesammelte Schriften* II, 961 e 215)? Será que textos como “Erfahrung und Armut” e “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit” se reuniam a outros textos como “Zum Bilde Prousts”, “Franz Kafka” ou “Der Erzähler” em uma obra que mostrava como a humanidade sacudia e deixava cair de suas costas os tesouros que se haviam tornado um fardo para ela, e os recebia nas mãos? Será que o começar-de-novo-com-pouco se adequava realmente a uma apropriação rejuvenescedora do passado, a evasão do objeto reproduzido fora do domínio da tradição (*Gesammelte Schriften* I, 438) concordava realmente com a fidelidade às coisas que atravessaram nossa vida (IV, 579), com a carga contra a tempestade que se ergue do lado das coisas esquecidas (II, 436)? Em vez de falar de “povo” como Klages, Benjamin falava de “massa” ou “multidão”, em lugar de “imagem”, dizia “imagem dialética”, em vez de “pré-história” ele falava, por exemplo, de “pré-história do século XIX”. E se, para Klages, o mais sublime deveria vir do tempo anterior, para Benjamin ele deveria surgir como uma alvorada futura. Segundo uma nota destinada a *Passagenwerk*, “em toda verdadeira obra de arte encontra-se o lugar em que um sopro fresco, como o de uma alvorada futura, vem tocar aquele que nela mergulha. Disso resulta que a arte, que muitas vezes foi julgada refratária a toda relação com o progresso, pode servir para uma qualificação *autêntica* desse progresso.

O progresso não se encontra na continuidade da passagem do tempo, mas em suas interferências internas e lá onde uma novidade autêntica se faz sentir pela primeira vez com a seriedade da alvorada” (*Passagenwerk*, 593). Mas, será que as relações sociais, tais como Benjamin as concebia para estabelecer uma relação bem-sucedida com a técnica, deixavam ainda um lugar para verdadeiras obras de arte por meio das quais passava, no *continuum* da história, o sopro de uma alvorada futura? Será que se poderia conceber uma combinação plausível da pobreza, da arte despojada de aura e da apropriação da técnica? O próprio Benjamin discernia o problema: estabelecer uma relação convincente entre o pólo teológico-metafísico e o pólo histórico-materialista de seu pensamento, entre o pólo místico e o pólo político. Num plano mais completo, o problema da justeza e da combinação recebia três matizes: o matiz do fato de que até as obras de arte autênticas tecnicamente postas a seu alcance permaneciam inacessíveis às massas, em lugar da pobreza criadora; o matiz do programa de uma “estética politicamente funcional” (Bernd Witte) para reconciliar a literatura de autores operários, o vanguardismo estético e a interrupção do *continuum* da história para o sopro de uma alvorada futura; e o matiz do fascínio das massas pela nova mídia, que é o indicador da escravidão dos homens à aparelhagem técnica.

A marcha dos acontecimentos na Europa deu cada vez mais à idéia de uma “passagem difícil”, que a humanidade deveria atravessar com uma bagagem reduzida, o aspecto de um eufemismo desligado da realidade; finalmente, toda a problemática que se obtinha ao fazer a síntese dos temas essenciais de Benjamin tornou-se obsoleta.

A comunicação preliminar de Benjamin sobre *Passagenwerk* previa seis capítulos: “Fourier oder die Passagen”, “Daguerre oder die Panoramen”, “Grandville oder die Weltausstellungen”, “Louis Philippe oder das Interieur”, “Baudelaire oder die Strassen von Paris”, “Hausmann oder die Barrikaden”. Diante das galerias, dos panoramas, das exposições universais e dos interiores, resíduos arquitetonicamente estáticos de um universo onírico do coletivo, as ruas e as barricadas eram os lugares do estado de vigília no espaço aberto da história e tornavam-se uma consciência onírica capaz de produzir imagens dialéticas. Benjamin só conseguiu realizar a parte dedicada a Baudelaire — sob a pressão do Instituto, que queria alguma coisa publicável na *ZfS* dentro de um prazo razoável. Ele redigiu o primeiro artigo sobre Baudelaire durante o verão e o inverno de 1938, em casa de Brecht, em Svendborg, o segundo na primavera de 1939, em Paris. O primeiro artigo, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, dividido em três partes, “Die Bohème”, “Der Flaneur”, “Die Moderne”, fora concebido como parte central de um livro sobre Baudelaire, concebido por sua vez, como uma maquete em miniatura de *Passagenwerk*. O segundo artigo, “Über einige Motive bei Baudelaire”, era, aos olhos de Benjamin, uma retomada da segunda parte de seu primeiro artigo. Na realidade, o resultado foi que, afinal de contas, “esse texto, concebi-

do inicialmente como uma retomada do capítulo sobre o *flâneur*\*, foi forçado a excluir de seus temas justamente o da *flânerie*” e, entre os motivos tratados na parte do passeante do primeiro artigo, só o da multidão foi conservado, reunido a motivos essenciais do artigo sobre a obra de arte e de ensaio, “Der Erzähler”\*\*. Do que havia sido o ponto proeminente do artigo sobre a obra de arte, o *pathos* da nova arquitetura, não se encontravam quase mais vestígios no primeiro artigo e absolutamente nada no segundo. Os prognósticos que Benjamin apresentara dois anos antes, a respeito do público de cinema, não se encontravam mais em “Das Paris des Second Empire”, a não ser sob a forma de uma caricatura retrospectiva. Os dândis, como ele dizia, “associavam reações vivas, como o relâmpago, com uma atitude e uma expressão de fisionomia tranqüilas ou até adormecidas (Benjamin, *Charles Baudelaire*, 96). Benjamin achava que esse comportamento era reproduzido fisionomicamente pela careta em Baudelaire. Mas, como poeta, Baudelaire era um herói da modernidade — diferenciando-se, aliás, da massa na qual ele encontrava uma fonte de embriaguez, mas cujos mil choques exigiam, ao mesmo tempo, a atenção mais aguda de sua consciência.

Baudelaire, o poeta da modernidade, expressão que ele mesmo forjou em 1859, havia formulado o problema do poeta moderno com uma acuidade jamais alcançada antes dele: como a poesia é possível na sociedade técnica e capitalista? Seus poemas e seus textos sobre a teoria da poesia respondiam: a poesia moderna deveria ser “bastante flexível e bastante contrastante para adaptar-se aos movimentos líricos da alma, às ondulações do devaneio, aos sobressaltos da consciência” (Baudelaire na dedicatória de *Spleen de Paris*, citado por Benjamin, *op.cit.*, 67). Quando Baudelaire se comprazia com a nota especial que a industrialização trazia à vida moderna que ele execrava e o progresso que considerava da mesma forma, quando ele percebia, na selvageria depravada da grande cidade, não só a decadência dos homens, mas ainda uma misteriosa beleza até então desconhecida, aquilo revelava o desejo de encontrar a marca da verdadeira dignidade em uma época sem dignidade.

Em “Über einige Motive bei Baudelaire”, não sobrava mais nada do entusiasmo pela nova arquitetura que remetia o caráter humano à massa. Essa obra, muito mais sóbria e penetrante do que a precedente, tratava essencialmente do preço da modernidade. Benjamin formulava o problema essencial da seguinte maneira: “Como a poesia lírica poderia basear-se numa experiência vivida cujo choque se tornou a norma” (Benjamin, *Charles Baudelaire*, 110). Era só então que a figura do choque era considerada em sua relação intrínseca com o contato de Baudelaire e das massas das grandes cidades (114), até então só qualificadas como refletores, material amorfo para o futuro fascista das massas. A fotografia não era mais considerada uma necessidade de que se fazia uma virtude, como no artigo

\* Em francês, no original, aquele que anda sem rumo, a esmo, flanado, passeando. (N. T.)

\*\* O narrador. (N. T.)

sobre a obra de arte, uma oportunidade, mas um empobrecimento: “Para o olhar que não se pode satisfazer com a contemplação de um quadro, uma fotografia representa antes o que a comida é para a fome ou a bebida para a sede” (141). Benjamin só via então perda naquilo em que outrora saudara a presença do espírito: “O olhar que salvaguarda prescinde do abandono onírico no longínquo. Ele pode chegar a experimentar como que um prazer tirando-lhe a dignidade” (146). O “pulo de tigre no passado” terminava com uma nota melancólica: “Ele\* acompanhou a aparência de uma multidão dotada de um movimento próprio, de uma alma própria, pela qual o *flâneur* estava apaixonado... Traído por... seus últimos aliados, Baudelaire marcha contra a multidão; ele o faz com a cólera impotente de quem caminha contra a chuva ou o vento. Assim se cria o acontecimento vivido ao qual Baudelaire deu o peso de uma experiência. Ele definiu o preço a ser pago para se ter a sensação da modernidade: a derrocada da aura numa sensação de choque. Custou-lhe caro consentir essa derrocada. Mas essa é a lei da poesia” (149).

Mas, mesmo nessa sombria amargura na qual parecia que Baudelaire assumia a mesma posição de Adorno, percebia-se sua convicção: fosse porque havia uma inspiração esotérica, fosse por não haver ou por haver uma cultura de massa, ou por não haver cultura alguma.

Foi Horkheimer quem provocou e até recomendou o abandono da introdução do artigo sobre a obra de arte (em que Benjamin se referia explicitamente ao método de análise e de previsão de Marx e determinava como objetivo de seu estudo a elaboração de teses sobre as tendências da evolução da arte nas condições de produção atuais), e que se encurtasse a introdução do artigo sobre Fuchs, com suas considerações gerais sobre a concepção do materialismo histórico. A razão de tais eliminações e da substituição de expressões como “fascismo” e “comunismo” por “doutrina totalitária” e “forças construtivas da humanidade” era a mesma das instruções de Horkheimer a Adorno para uma conferência no London Institute of Sociology, no começo de 1938: “Empregar o tom o mais científico possível”, “não pronunciar uma só palavra que possa ter uma interpretação política”, “evitar também, formalmente... termos como ‘materialista’” (carta de Horkheimer a Adorno, de 24 de dezembro de 1937). A revista e o Instituto, “na categoria de órgão científico” e enquanto instituição científica, deveriam ser preservados do perigo “de ser arrastados numa discussão política por parte dos jornais” (carta de Horkheimer a Benjamin, de 18 de março de 1936, citado em *Gesammelte Schriften I*, 997). O próprio Horkheimer evitava toda declaração importante sobre a posição teórica e política do Instituto para poder lhe dar a forma que lhe parecesse apropriada.

Mas quais eram as críticas do aliado de Benjamin, Adorno, sobre seus trabalhos? E o que ele tinha para propor em troca? A resposta nos é dada pelas “grandes cartas” (Benjamin) de Adorno sobre os trabalhos de Benjamin a partir do artigo sobre Kafka e pelos artigos de Adorno publicados em *ZfS*, na segunda metade

\* Baudelaire. (N. A.)

dos anos 30. Eles mantinham um diálogo com os de Benjamin. Os artigos de Adorno “Über Jazz” e “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens” (Sobre o caráter fetichista na música e sobre a regressão da audição) constituíam a contrapartida crítica daquele de Benjamin sobre a obra de arte; “Fragmente über Wagner” poderia ser lido como um contramodelo do primeiro artigo de Benjamin sobre Baudelaire, contramodelo ao qual o segundo artigo sobre Baudelaire, publicado na revista, logo opôs uma nova resposta.

As “grandes cartas” de Adorno (de 17 de dezembro de 1934, a respeito do artigo de Benjamin sobre Kafka, de 2 de agosto de 1935, referente à comunicação sobre *Passagenwerk*, de 18 de março de 1936, sobre o ensaio que aborda a obra de arte, de 10 de novembro de 1938 e de 1 de fevereiro de 1939, sobre o primeiro artigo sobre Baudelaire, de 29 de fevereiro de 1940, a respeito do segundo artigo sobre Baudelaire; tudo isso reunido em Adorno, *Über Walter Benjamin*) revelam rapidamente o essencial. Adorno via uma concordância entre ele e Benjamin “sobre os pontos filosóficos essenciais”. A seus olhos, ambos procuravam a autodissolução dialética do mito pela construção dialética da relação entre mito e história, à luz de uma teologia “inversa”, que abordava a vida terrena do ponto de vista da redenção e decifrava os elementos da vida deformada pela reificação como o código da esperança.

A crítica que Adorno fazia a Benjamin referia-se essencialmente a três aspectos: 1) Segundo ele, Benjamin, em pontos essenciais, estava demasiado mergulhado no arcaico e no mítico, o que significava que ele transcendia muito pouco a dialética ou que dialetizava muito pouco; 2) a respeito do “desencantamento da arte”, considerado caso particular da autodissolução dialética do mito, censurava-o por subestimar, na arte autônoma, sua racionalidade tecnológica — e, portanto, sua capacidade de eliminar sua própria aura — e, na arte de consumo, sua irracionalidade imanente, assim como o “caráter refletor” de seu público, incluída a massa do proletariado; 3) além disso, ele achava um grande erro Benjamin considerar uma série de fatos não “objetivamente histórico-filosóficos” como tais, mas sempre fenômenos subjetivos coletivos. Por isso, na opinião de Adorno, Benjamin não levava suficientemente em consideração sobretudo a violência objetiva do caráter fetichista da mercadoria, ele praticava um tipo de psicologização não-marxista, que se aproximava perigosamente de C. G. Jung, e dificultava tanto a dialetização correta do fetichismo da mercadoria quanto a conceitualização apropriada do caráter socialmente mediatizado das obras de arte.

Quando Benjamin agradeceu a Adorno por sua participação ativa e enfatizou que Adorno havia definido com bastante exatidão suas intenções, tratava-se muito mais do que simples cortesia para com o homem de cuja intermediação ele dependia. Mesmo que Adorno não compreendesse todas as facetas de Benjamin, ia muito além de Scholem ou mesmo Brecht, ou outros, e ele abordava Benjamin da maneira mais estimulante — e, no fundo, havia assimilado as idéias de Benjamin muito mais do que qualquer outro antes. Benjamin usava um tom quase suplicante, naquilo que ele sentia como um isolamento, para enfatizar as

profundas concordâncias de suas problemáticas antes de expor as diferenças. Os pontos sobre os quais marcava as diferenças — ele que procurava sempre deixar as discussões sobre questões fundamentais para as entrevistas orais — eram, portanto, extremamente reveladores. Em geral, mostravam que ele escolhera uma tarefa mais difícil do que Adorno no trabalho sobre os problemas fundamentais. Isso se estendia ao problema da arte de massa e de sua relação com a arte autônoma, e à relação entre arte e sociedade, à relação entre teologia e materialismo histórico, ao problema da determinação dos limites da capacidade explicativa da teoria marxista e, portanto, de sua competência.

No confronto entre os artigos de Adorno “Über Jazz” (1936) e “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens” (1938) e seu próprio ensaio sobre a obra de arte, Benjamin pensava que havia tentado sistematizar os lados positivos tão nitidamente quanto Adorno os lados negativos. Talvez não se tratasse de diferenças teóricas, mas, apenas, de diferenças de objeto. “Não é absolutamente seguro que a apercepção ótica e a apercepção acústica sejam suscetíveis de uma reviravolta revolucionária ao mesmo tempo. Talvez seja por esse motivo que seu ensaio\* termina sob a perspectiva de uma reviravolta auditiva que não é bastante clara ao menos para quem não encontra em Mahler uma experiência luminosa até nos últimos detalhes” (carta de Benjamin a Adorno, de 9 de dezembro de 1938/ Benjamin, *Briefe*, 797 sg.). Benjamin fazia assim polidamente entender muitas coisas ao mesmo tempo. Quando Adorno, que se interessava pela dialetização completa e a salvação precisamente daquilo que é extremamente reificado, declarava que era impossível salvar o jazz e a arte de massa em geral, aquilo parecia arbitrário e decorria evidentemente de uma visão que não era menos unilateral no negativo do que a visão positiva que Benjamin tinha do filme. Quando, por outro lado, Adorno, no final de seu artigo sobre o caráter fetichista..., explicava que a audição regressiva poderia, apesar de tudo, dar uma “reviravolta... de repente, cada vez que a arte, ao mesmo tempo que a sociedade, abandona o caminho do sempre idêntico” e continuava: “Dessa possibilidade, não foi a música popular, mas a música de arte que forneceu um modelo” e citava então Gustav Mahler, aquilo assumia um ar muito arbitrário e decorria evidentemente de uma visão que só esperava que ocorresse alguma coisa do ângulo da arte autônoma e não da arte de massa — por mais que Adorno apreciasse a dialética do mais humilde tanto quanto do mais elevado (*Über Walter Benjamin*, 129)

Benjamin expressou sua visão do problema da maneira mais penetrante nas notas destinadas a *Passagenwerk*. “Em nenhuma época, mesmo utópica, poder-se-á levar as massas a uma arte mais elevada, mas apenas a uma arte mais próxima delas. E a dificuldade reside justamente nisto: dar a essa arte uma tal forma que se possa afirmar, com a melhor consciência do mundo, que é uma arte superior. Isso na verdade, praticamente, não acontecerá graças ao que a vanguarda da burguesia difunde... Mas, em compensação, é uma característica das formas em transfor-

\* “Über den Fetischcharakter...” (N. A.)



mação, vivas, conter em si algo animador, útil, afinal de contas um fator de felicidade, incorporar dialeticamente nelas o *kitsch*, aproximar-se da massa, e ser, no entanto, capazes de superar esse *kitsch*. Só o filme talvez tenha chegado atualmente à altura dessa tarefa; ela está, qualquer forma, muito perto dele” (*Passagenwerk*, 499 sg.) Essa intuição permitia-lhe, pelo menos, não buscar a solução onde ela não poderia ser encontrada, isto é, na arte autônoma. Adorno, ao contrário, via, justamente no fosso entre a massa refletora\* e a arte autônoma, a razão da necessidade de que esta última mantivesse essa distância, enquanto a massa permanecia no estado de refletor e de fazer, desde hoje, na arte, o que uma sociedade correta faria no cotidiano. O problema, para ele, não era poder aproximar a arte e as massas, mas o seguinte: como se pode explicar de modo convincente que a arte autônoma seja um campo de ensaio a que os problemas sociais decisivos compareçam e em que se pode apresentar um modelo para sua solução?

O interesse de Adorno por um tratamento detalhado do problema era confirmado por seu plano para uma coletânea de ensaios intitulada *Kunst des Massenkonsums* (A arte do consumo de massa). Nela, deveriam ser reunidos o artigo de Benjamin sobre a obra de arte, seu próprio artigo sobre o *jazz*, um artigo de Kracauer sobre a teoria da sociedade, a respeito do romance policial, e trabalhos de Bloch e outras pessoas (por exemplo, sobre a arquitetura e as revistas ilustradas), com um artigo de introdução de Horkheimer sobre os princípios. Também deveria ser apresentada “a primeira aplicação concreta (não esquematizada no sentido dos teóricos russos) da teoria à forma *atual* da pretensa ‘cultura’” (carta de Adorno a Horkheimer, de 23 de novembro de 1936). Como muitos outros planos, esse não teve seguimento. Como em muitos casos, a consciência do problema e a necessidade de uma discussão eram mais agudas do que as publicações deixavam supor.

A crítica de Adorno a respeito do primeiro artigo de Benjamin sobre Baudelaire tratava, entre outros aspectos, do método “de aplicar os conteúdos pragmáticos de Baudelaire a fatos próximos da história social de seu tempo, tanto quanto possível de natureza econômica” (*Über Walter Benjamin*, 138). Por esse motivo, seus próprios artigos exigiam ser considerados modelos da forma como ele imaginava a “determinação materialista de caracteres culturais” “pela tendência global social e econômica da época” (139).

No artigo sobre o *jazz*, ele procedia da seguinte maneira: numa análise, apresentada como tecnológica, enfatizava diferentes características do *jazz* e, em particular, entre elas, uma tendência a sincopar — uma síncope em que o tempo de medida de base era mantido com um rigor absoluto. Ele via naquilo uma ruptura aparente, um arrepio-em-si-mesmo do torpor, um vir-cedo-demais. Adorno achava que tinha decifrado, assim, a significação social do *jazz*. Prolongava esses traços de um vir-cedo-demais até o sentido psicanalítico do orgasmo que o medo faz vir cedo demais, da confirmação da primazia do coletivo pelo desmora-

\* Massa refletora — Masse reflektorisch, no original. (N. R. T.)

to aparente, em tropeços impotentes, do indivíduo estropiado, de um caráter normatizado de mercadoria provido de uma exterioridade falsamente individual, de uma sociedade que era forçada ao mesmo tempo a desenvolver as forças produtivas e a acorrentá-las. O *jazz* — segundo o sumário — era o ritual congelado do desvelamento da submissão total do Eu à coletividade (*ZfS*, 1936, 256). Assim — conclusão que Adorno tirava de outra característica do *jazz* — “o *jazz* reconduz à existência em sua própria hora o sentido pré-histórico da relação mantida entre refrão e estrofe: porque o solista ou o primeiro bailarino não passam, no fundo, de uma vítima do sacrifício humano — talvez libertada” (254).

Em sua obra sobre Wagner (de que foram apenas publicados, então, alguns capítulos com o título de *Fragmente über Wagner*), o gesto da fuga, da combinação da revolução e da regressão, era apresentado como o resultado de uma análise tecnológica, na qual Adorno via uma chave para a decifração social da música wagneriana concebida como uma traição da revolução numa rebelião, no sentido de Fromm de uma revolta dócil à autoridade (*Versuch über Wagner* 34 sg.; cf. a carta de Adorno a Horkheimer de 19 de outubro de 1937). Ao contrário do caso da música de *jazz*, Adorno via, na música wagneriana também, algo positivo justamente nos momentos de regressão, isto é, um abandono do Eu que era mais do que um puro masoquismo: os traços de um abandono de si que indicavam um prolongamento da vida reificada (*ZfS* 1939, 46). Embora considerando que a lei formal da música wagneriana residia na camuflagem da produção pela aparição do produto (17), ele achava também que essa música adquiria outra vez o caráter de mercadoria de que fazia parte mais do que uma satisfação enganosa dos desejos dos compradores, a camuflagem do trabalho por meio do qual a mercadoria fora produzida (21 e 22).

Não se poderia encontrar, no método de Adorno, um modelo da mediação de características culturais pelo conjunto do processo socioeconômico. Ele inseria, de preferência, entre os diferentes aspectos de uma obra de arte tudo o que se poderia dizer globalmente da sociedade tal como a concebia. As análises técnicas eram reduzidas ao mínimo estrito, já que interpretações que, por seu conteúdo, tratavam da teoria da sociedade e, por sua problemática, da análise dos conteúdos, a história das influências, a biografia e a psicologia social apresentavam-se a Adorno em tal quantidade, que toda a gama de suas categorias e de seus temas de estudo acabava incorporando-se nelas. E se as análises chegavam rapidamente a uma conclusão negativa sobre a reificação, a alienação, o caráter de mercadoria e indivíduo puro *refletor*, elas eram concluídas também, rapidamente, com uma nota positiva na conceitualização de um espírito abdicante da dominação. Até na análise das obras de arte, Adorno inclinava-se a atribuir a tudo o caráter fetichista e o caráter de mercadoria, na certeza de poder demonstrar quanto a certos elementos — cada vez autônomos — uma dialetização completa da reificação e, assim, apesar de uma maldição social que o diagnóstico afirmava total, poder apresentá-los como elementos libertados dessa maldição.

O papel e as possibilidades da teologia e do materialismo histórico perma-

neciam tão contestáveis e vagos como os papéis e capacidades sociais da arte autônoma e da arte de massa. “A sua solidariedade para com o Instituto, com a qual ninguém pode se regozijar mais do que eu, levou-o a pagar ao marxismo um tributo que não convém nem a ele, nem ao senhor”, escrevia Adorno a Benjamin a respeito de seu primeiro artigo sobre Baudelaire. “Só há, em nome de Deus, uma verdade, a única, e, quando a sua força intelectual se apodera dessa única verdade por categorias que podem parecer-lhe apócrifas segundo sua idéia do marxismo, o senhor se aproxima mais dessa única verdade do que ao se servir de uma armadura conceitual contra o domínio do qual sua mão se revolta incessantemente. Afinal de contas, encontra-se mais dessa única verdade em *Zur Genealogie der Moral* (A genealogia da moral), de Nietzsche, do que no *ABC*, de Boukharine\*. Acho que essa tese, expressa por mim, torna-se suspeita de frouxidão e ecletismo. *Die Wahlverwandtschaften* e o livro sobre o barroco são de um marxismo melhor do que os *weinsteuer*\*\* e a dedução da fantasmagoria a partir dos “*behaviours*” dos folhetinistas. O senhor pode confiar em nós neste ponto: estamos dispostos a endossar as tentativas mais extremas de sua teoria” (carta de Adorno a Benjamin, de 10 de novembro de 1938, *Über Walter Benjamin*, 141 sg.). Era uma recomendação que provava que as esperanças que o Instituto punha em Benjamin tinham mudado espantosamente.

Adorno havia começado por desaconselhar que se apoiasse o projeto de *Passagenwerk* devido a sua natureza pretensamente metafísica. Depois, recomendara que se apoiasse o projeto com o maior entusiasmo, julgando-o isento de metafísica e inovador em sua problemática e método. Finalmente, insistira junto a Horkheimer no fato de que um dos resultados mais claros, de suas conversas parisienses com Benjamin, teria sido que “a necessidade de renunciar a qualquer uso explícito das categorias teológicas se impôs aos dois” (carta de Adorno a Horkheimer, de 21 de janeiro de 1937). Mas Adorno, que em sua correspondência com Horkheimer não parava de falar sobre como os temas teológicos eram bem fundados, tentara demonstrar que o próprio diretor do Instituto empregava implicitamente categorias teológicas em seu artigo “Zu Theodor Hacker: Der Christ und die Geschichte” (1936), sem encontrar protestos enérgicos (cf. a carta de Adorno a Horkheimer, de 25 de janeiro de 1937). Adorno, em 1938 — tendo-se tornado, naquele meio tempo, membro titular do Instituto nos Estados Unidos e em condições de avaliar corretamente os limites da tolerância do materialismo schopenhaueriano que Horkheimer representava — queria novamente sugerir a Benjamin — dessa vez um Benjamin apoiado pelo Instituto — que realizasse “todo o conteúdo teológico e toda a literalidade das teses mais extremas”, sem se preocupar com a “ligação aparente” com a teoria marxista (cf. acima, 183)? Ele via, sem dúvida, em Benjamin, alguém que, como Schönberg na música, poderia criar uma revolução graças a seu trabalho, que virava as costas à sociedade para se inte-

\* Boukharine, Préobrajenski, *ABC do comunismo*. (N. A.)

\*\* No original, em alemão. (N. R. T.)

ressar por seu próprio material — um material implicitamente teológico, esotérico —, e até justamente uma revolução da teoria da sociedade.

Adorno confiava visivelmente, ao mesmo tempo, mais em si, menos em Benjamin. Mais quanto a uma conciliação consciente da teoria marxista e dos motivos teológicos, e menos quanto à radicalidade do pensamento, esotérico-teológico. Mas Benjamin revoltava-se contra o papel que Adorno meditava para ele. “Se então\*, por ocasião de seu último encontro com Adorno e Gretel Karplus, antes que esses dois emigrassem para os Estados Unidos) eu me recusei a insistir num encaminhamento conceitual esotérico em nome de meu interesse em minha própria produtividade e em ultrapassar assim os interesses do materialismo dialético e do Instituto na minha ordem do dia, não se tratava, em definitivo, apenas de solidariedade ao Instituto nem simplesmente de fidelidade ao materialismo histórico, mas também de solidariedade às experiências que todos nós conhecemos nos quinze últimos anos. Trata-se, pois, aqui também, de meus próprios interesses produtivos; eu não negarei que esses interesses possam ocasionalmente chegar a ponto de violentar os precedentes. Há um antagonismo potencial do qual eu não poderia tentar livrar-me nem sequer em sonho. Controlar esse antagonismo constitui o problema de meu trabalho, e esse problema é um problema de construção desse trabalho (carta de Benjamin a Adorno, de 9 de dezembro de 1938; Benjamin, *Gesammelte Schriften* I, 1.103).

Devido a sua experiência e seu engajamento como escritor intelectual de esquerda, Benjamin deveria, na verdade, manter uma relação com a teoria marxista mais estreita do que a de Adorno. Mas ele demonstrava, na realidade, maior aptidão para colocar em prática o que apresentava em *Thesen über den Begriff der Geschichte*: poderia o materialismo histórico diretamente atacar qualquer tema se se servisse da teologia, a qual se sabe que está atualmente num estado mesquinho e detestável, e nem ousa sequer mostrar-se? Em sua crítica ao primeiro artigo sobre Baudelaire, Adorno — baseando-se no objetivo definido pelo próprio Benjamin — pedia-lhe, com razão, que “prestasse sua maior atenção” mais uma vez no trecho sobre a mercadoria e o *flâneur*” e o confrontasse muito especialmente com o capítulo de Marx sobre o fetichismo no primeiro volume\*\*\*”; já que, sobre esse ponto, a revista exigira, “com razão, uma absoluta ortodoxia marxista”, e ele próprio já precisara refazer seu trecho sobre a substituição do valor de troca no artigo sobre o fetichismo, “em comum com Max\*\*\*, num esforço incessante, em relação à formulação muito ousada do primeiro ensaio” (carta de Adorno a Benjamin, de 1.º de fevereiro de 1939, *Über Walter Benjamin*, 154).

Na continuação de seu trabalho, Benjamin renunciou a assumir uma ortodoxia marxista absoluta. Se, em seu segundo artigo sobre Baudelaire, o retorno que ele esboçava em seu ensaio *Der Erzähler*, entre outros, poderia constituir uma

\* Em San Remo. (N. A.)

\*\* De *Das kapital*. (N. A.)

\*\*\* Horkeimer. (N. A.)

volta a modos de pensamentos reconhecidos por Adorno e a categorias especificamente benjaminianas, estava claro, no entanto, no conjunto, que a conciliação da teologia e da teoria marxista não cabia a Benjamin, que ela atrapalhava mais do que favorecia o desenvolvimento de temas essenciais de seu pensamento na forma que ele o desejava. Em sua resposta à carta de Adorno, de 29 de fevereiro de 1940, em que Adorno o cobrira de elogios por seu segundo artigo sobre Baudelaire, antes de acrescentar algumas críticas, Benjamin escrevia: “Eu tinha claramente no espírito o trecho do quinto capítulo do Wagner\* ao qual o senhor alude. Mas se, na aura, pudesse tratar-se efetivamente de uma ‘humanidade esquecida’, não se trata, entretanto, necessariamente, do que aparece no trabalho. A árvore e o arbusto são atribuídos ao homem, mas não feitos por ele. Deve, pois, haver nas coisas um elemento humano que *não esteja* fundado no trabalho. Mas eu gostaria de sustentar esse ponto” (carta de Benjamin a Adorno, de 7 de maio de 1940, *Briefe*, 849). Ali onde Adorno via a solução de um problema de Benjamin graças, à aplicação de um raciocínio marxista, Benjamin percebia a diminuição de um problema que continuava a ser um enigma em sua forma completa.

Adorno atribuía a si uma tarefa mais fácil do que Benjamin em mais de um ponto. Quando ele censurava Benjamin por estar enredado no arcaísmo, a censura também valia para ele mesmo, que recorria muito facilmente à transcendência pela dialética. Ele distribuía com extrema prodigalidade os rótulos de mítico, fetichista, reificado, alienado, para depois — ao referir-se ao modelo da música da escola de Schönberg — “dialetrizá-lo para um lado e para o outro” em um ou outro caso, confiando plenamente à consciência o poder de iluminar e aquecer. Em compensação, Benjamin permanecera fiel ao que havia escrito em 1912 em *Dialog über die Religiosität der Gegenwart*: “Temos uma dívida com o ‘romantismo’ pela percepção impressionante do lado noturno da natureza: ele não é bom no fundo, é estranho, terrível, assustador, repugnante — vulgar... A descoberta do romantismo é a de compreender tudo o que há de pavoroso, inconcebível e vil que está imbricado em nossa vida” (*Gesammelte Schriften* II, 22 e 24). Mais cético do que Adorno quanto ao poder da consciência e seus progressos, Benjamin era, ao mesmo tempo, mais prudente na apreciação do mito e da possibilidade de superá-lo por mais racionalidade.

Os conceitos de Benjamin podiam parecer arriscados — conceito de uma técnica por um viés no qual a humanidade se confundia com o cosmo; conceito de mídia de massa que conduzia a aprendizagem da humanidade ao longo do controle da técnica cujo crescimento a superou; conceito de uma consciência histórica que, a partir do passado, fazia com que o futuro irrompesse. Mas era justamente nesse terreno que se encontravam os problemas decisivos, e menos no ar rarefeito do progresso da “boa racionalidade” de obras da arte autônoma “responsáveis”, na

\* Do manuscrito de Adorno sobre Wagner. (N. A.)

reconciliação da natureza e do espírito na boa dominação da natureza exercida pela música avançada. Quando Adorno se alegrava por Benjamin, em seu segundo artigo sobre Baudelaire, ter, de certo modo, escrito a “pré-história do caráter refletor” em torno do qual se organizavam todas as suas próprias considerações sobre a antropologia materialista desde sua estada na América (carta de Adorno a Benjamin, de 29 de fevereiro de 1940, *Über Walter Benjamin*, 158), ele deixava de lado o fato de que Benjamin não estaria pronto para aceitar essas conclusões com tanta alegria se não acreditasse, como Adorno, na boa racionalidade das obras da arte autônoma. Reciprocamente, Benjamin demonstrara, ao final do artigo de Adorno sobre o fetichismo, uma reserva que lhe convinha especialmente, contra o conceito de progresso, sobre o qual dizia: “O senhor fundamenta essa reserva a princípio provisoriamente e referindo-se à história do termo. Eu gostaria de tomá-lo pela raiz e em suas origens” (carta de Benjamin a Adorno, 9 de fevereiro de 1938, *Briefe*, 738).

Se não se levassem em conta as inúmeras divergências, Benjamin e Adorno estariam de acordo: o desencantamento era inevitável, e ele era igualmente bom, e era importante que não fosse novamente camuflado por um novo encantamento preguiçoso; as possibilidades no presente residiam apenas na continuação da decomposição da arte ultrapassada, e aquilo que não poderia ser obtido pelo desencantamento e a decomposição não poderia mais ser adquirido daquilo que representava o passado ou mesmo o presente, enquanto não desencantado, harmônico intemporal, clássico obrigatório. “Na realidade, eu vejo (na tendência da música para o cômico) e na ‘decomposição da reconciliação sacral’ alguma coisa extremamente positiva, e sem dúvida meu trabalho em nenhum ponto adere ao seu, mais claramente, do que em seu trabalho sobre a reprodução. Se isso ficou ambíguo no texto,\* considerarei uma falta grave” (carta de Adorno a Benjamin, de 1.º de fevereiro de 1939).

*Herbert Marcuse e Leo Löwenthal,  
os críticos da ideologia, falam sobre a arte*

Enquanto Adorno e Benjamin debatiam na Europa sobre a compreensão correta das formas e das funções da arte e da cultura modernas, o grupo Horkheimer também não permanecia inativo em Nova York, no domínio da estética materialista. Foram publicados na revista, em 1937, os artigos de Marcuse, “Über den affirmativen Charakter der Kultur”, e de Löwenthal, “Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie” (Knut Hamsun. Pré-história da ideologia autoritária) (depois de seus artigos sobre Conrad Ferdinand Meyer, Dostoievski e Ibsen, esse texto foi não apenas o último de sua série de artigos sobre os clássicos da literatura burguesa, mas simplesmente sua última publicação na *ZfS*). Esses dois artigos pareciam totalmente independentes dos conceitos de Adorno e

\* O artigo sobre o fetichismo. (N. A.)

Benjamin, dos artigos da *ZfS*, como “Zur gesellschaftlichen Lage der Musik” e “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit” — indiferentes à exigência de abordar as obras de arte em si mesmas, em seus processos e em seus níveis de significação; indiferentes também ao fato de que, desde meados do século XIX, havia uma modernidade artística que se caracterizava, entre outras, pela desconstrução da função de sublimação da arte.

Em seu último artigo na *ZfS*, consequência de uma divergência entre ele e Marcuse que dava muita importância a Hamsun, Löwenthal adotava, de novo, um método francamente ligado à crítica das ideologias e à sociedade de classes. Opunha dois sentimentos burgueses da natureza, o antigo e o novo. O antigo era ativo, impregnado de confiança no progresso do controle da natureza, e decorria da atitude otimista de largas camadas da burguesia liberal voltadas para a ascensão econômica; o novo era passivo, impregnado do abandono tácito de uma natureza que parecia não controlada e não controlável, e decorria da atitude masoquista de pequeno-burgueses que não conseguiam mais ver com clareza o capitalismo monopolístico, resignavam-se e adoravam o poder. “A obra de Hamsun contém a ideologia deles”:\* assim começava a análise dos romances de Hamsun que Löwenthal, após essa dicotomia, apresentava como introdução. Essa análise adquiria um caráter cômico quando Löwenthal censurava Hamsun de faltar clareza à teoria da sociedade e favorecer, assim, a irracionalidade social. Ela era metodologicamente duvidosa quando recusava sem justificativa o caráter de texto literário aos romances de Hamsun, reduzia-os ao estatuto de enunciados — em geral disfarçados metaforicamente — de uma ideologia pré-autoritária, e deduzia sua função social dos resultados de uma interpretação produzida pela análise dos conteúdos.

A recepção desses romances só poderia então ser concebida em termos de rejeição ou aceitação da ideologia pós-liberal — e não como um processo que fazia aparecer diferentes níveis de significação numa obra de arte fundamentalmente polissêmica ou no correr do qual certos críticos exprimiam sua concepção limitada da arte. Quando Eduard Bernstein comentava assim *Mysterien*, de Hamsun, “... se as interrupções brutais de diálogos, as interrupções brutais das cenas, as interrupções brutais de toda a ação do romance — na medida em que se pode ainda falar de ação — não encontram seu princípio no caráter *blasé* ou nervoso do autor, elas são pelo menos totalmente apropriadas para tornar o leitor *blasé* ou nervoso”, isso queria dizer, para Löwenthal, que falava da “clara tomada de posição” de um “Eduard Bernstein que era, nessa época, ainda decidido” (*ZfS* 1937, 340), que se recusava ainda a ideologia pequeno-burguesa, pré-autoritária de Hamsun, ao passo que, depois da Primeira Guerra Mundial, cantavam-se os louvores de Hamsun na revista *Neue Zeit*. Mas o que significava o julgamento de Bernstein, a não ser que ele preferia, acima de tudo, um romance clássico de narrativa com uma tendência social e que ele achava Hamsun demasiado moderno? E se depois, na *Neue Zeit*, não hou-

---

\* Dos pequeno-burgueses. (N. A.)

ve mais críticas a uma “atmosfera vazia” e a um “puro nervosismo”, para admirar, ao contrário, “os densos quadro do vivido e da alma”, o que significava tudo aquilo se não se sabia se aquelas apreciações posteriores referiam-se aos mesmos livros que as primeiras? E que base se tinha para afirmar que se tratava de reações diferentes à mesma ideologia pós-liberal de Hamsun, em vez da percepção sucessiva de diferentes níveis de significado de uma obra de arte?

Depois de ler seu manuscrito do artigo sobre Dostoievski, Benjamin perguntara a Löwenthal: “Em que medida essa recepção na Alemanha foi adequada à obra de Dostoievski? Partindo dessa obra, não se pode imaginar uma outra recepção?... Para mim, que durante muito tempo não abri um livro de Dostoievski, essas questões são freqüentemente mais abertas do que parecem ser para o senhor. Eu poderia imaginar que, justamente nas profundezas da obra, no ponto em que o senhor introduz considerações psicanalíticas, há fermentos que não são assimiláveis ao pensamento pequeno-burguês. Em suma, a recepção do poeta não está incondicionalmente incluída nessa classe em declínio” (carta de Benjamin a Löwenthal, de 1º de julho de 1934, *Gesammelte Schriften* II, 978 sg.). As mesmas objeções estendiam-se à abordagem das obras de Hamsun empregada por Löwenthal.

Era com igual indiferença pela arte em si mesma e por sua história que Marcuse procedia em seu artigo que Horkheimer achava “particularmente bem executado” (carta de Horkheimer a Adorno, de 22 de fevereiro de 1937) e que ele celebrou como modelo do trabalho do Instituto, em seu prefácio, no sexto número da revista. A “análise do ‘conceito afirmativo’ de cultura”, que “juntamente com o trabalho sobre o positivismo” — o artigo de Horkheimer “Der neueste Angriff auf die Metaphysik” — teria nascido “de discussões coletivas”, mostraria positivamente como se pode realmente abordar sonhos metafísicos no domínio teórico: graças à crítica das categorias metafísicas associada a uma teoria da história referida à prática. “Esse artigo demonstra um tipo de pensamento no trabalho do qual o positivismo ameaça afastar-se definitivamente” (*ZfS* 1937, 1 sg.).

Marcuse retomava a definição clássica na educação burguesa da cultura como o bom, o belo e o verdadeiro (*ZfS* 1937, 56), e definia a cultura afirmativa contra aquela que era associada ao período burguês do Ocidente, cultura pela qual o bom, o belo e o verdadeiro constituíam um mundo superior comum a todos, de natureza intelectual e psíquica, isto é interior. Marcuse repetia aqui o *topos* da crítica da religião cuja formulação mais aguda foi dada por Marx na introdução de *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*: o conceito de bom, belo e verdadeiro ocupava a função de completar solenemente o mundo mau e ajudar, assim, a suportar com paciência este mundo. Mas esse conceito poderia em certas circunstâncias — isso correspondia ao *topos*, cuja formulação mais aguda era precisamente de Marx, da superação da filosofia por sua realização — servir não tanto ao contentamento quanto à insatisfação com o que existe e despertar a necessidade de trazê-lo até o nível do bom, belo e verdadeiro. Esses ideais eram, portanto, ambíguos, podiam ter conseqüências tranquilizadoras, mas também incômodas, servir na acomodação para com a realidade, mas também para lembrar o que poderia ser.



Na última parte de sua comunicação, Marcuse opunha à pseudo-superação da cultura afirmativa pelo fascismo, que na realidade impelia seus elementos justificadores ao heroísmo e ao desprezo pela humanidade, a superação verdadeira no seio de uma cultura não afirmativa em que o belo significava a alegria que a realidade faz experimentar (90). Só havia, portanto, uma alternativa para ele: a cultura afirmativa em sua forma burguesa idealista ou fascista heróica — ou a superação verdadeira da cultura que desemboca numa realidade que seria “uma dança sobre um vulcão, um riso na tristeza, um jogo com a morte” (91). Não se encontra ali nenhum lugar para um estado em que a cultura assuma uma função conscientemente crítica. E já que a cultura afirmativa — sob a forma do verdadeiro, bom, belo e das idéias da alma, da beleza, da personalidade, uma noção excessivamente tênue, quase inatingível — era aí incessantemente assimilada à “grande arte burguesa”, e essa era definida como um *crecendo* da dor e da tristeza, da desgraça e da solidão até fazê-las forças metafísicas, como a descrição de uma felicidade supraterrrestre nas brilhantes cores deste mundo (63), tudo o que, na arte moderna, era a expressão de uma dissonância no seio de uma sociedade antagonista não tinha mais lugar nela. Chegava-se, assim, à solução de substituição à arte e à cultura fascistas: tender para a realização dos ideais expressos na grande arte clássica burguesa indo-se a essa arte.

O texto de Marcuse suscitou protestos de Adorno. Depois da leitura desse número da revista, ele escreveu a Horkheimer: “No que diz respeito ao artigo de Marcuse, o senhor — como sempre — adivinhou bem a minha reação. Pois eu tanto me alegro de que seja justamente Marcuse, ele que carrega um fardo mais pesado do que nós com a herança da “história intelectual” universitária, quem proceda a essa reviravolta tão enérgica, quanto tenho enormes reticências... É característico que o senhor fale de *conceito* afirmativo de cultura, enquanto Marcuse fala de *caráter* afirmativo da cultura, *id est* do *conteúdo* da cultura, e inclui em seu exame principalmente a arte *in toto*. Eu acho que ele teria ido muito mais longe e teria sido bem mais conveniente para ele ater-se apenas ao *conceito* de cultura, em sua origem e em sua função e depois em uma análise da mudança dessa função no que se chama de “crítica da cultura”, em outras palavras, se ele tivesse estudado de um ponto de vista materialista um conceito de história das idéias claramente delimitado. Mas, dessa maneira, ele entra nos domínios que só podem ser abordados com a mais extrema prudência, e também, para dizer a verdade, com a mais extrema penetração. A imagem da arte parece-se ali principalmente com aquela do classicismo de Weimar; eu gostaria muito de saber como ele pretende abordar *As Ligações Perigosas*, ou Baudelaire, ou Schönberg e Kafka. Parece-me que a arte contém todo um nível — o nível decisivo que Marcuse deixa completamente de lado, aquele do *conhecimento* justamente no sentido do que não pode ser fornecido pela ciência burguesa. A vida coberta de rosas — ora, isso só tem sentido para a parte de cima da cesta; e o contramotivo dialético, de que a arte apresenta o ideal opondo-o à má realização, é muito tênue para chegar sequer à altura dos resultados decisivos da arte. Isso corresponde também à grande ingenuidade com a qual se aceitam positivamente certos aspectos sensualistas da arte de massa atual.” Enquanto

tratava de coisas concretas como a atitude dos nacional-socialistas em relação à ideologia da cultura, o trabalho, segundo Adorno, era excelente, pois ele achava que a relação estreita entre a destruição e a fetichização da cultura teria sido bem vista. “Mas, quanto ao resto, é mesmo como o senhor já escreveu, ‘demasiado grande’ e até mesmo idealista nisso. O que se conclui, por exemplo, do fato de que a *estética* clássica é pressuposta sem outra forma de processo — sem mesmo levantar a questão de saber se a prática de seus maiores representantes (penso em Goethe, ou em Beethoven...) conforma-se com *Ideen* (Idéias), de Herder, com *Kritik der Urteilskraft* (Crítica da faculdade de julgar) ou com *Die ästhetische Erziehung* (A educação estética), de Schiller, e se não é precisamente na arte que a ruptura burguesa entre teoria e prática adquire a maior importância, isto é, se a estética clássica não recusa o que se encontra em *Die Wahlverwandtschaften* e na segunda parte de *Fausto*. Quando Marcuse supõe, aqui, a identidade, está completamente sujeito ao modelo enganador do idealismo; depois ele consegue, francamente, a bela tarefa de desencantá-lo” (carta de Adorno a Horkheimer, de 12 de maio de 1937).

Embora a posição de crítico das ideologias que Marcuse e Löwenthal adotavam fosse inteiramente do gosto de Horkheimer — esses dois artigos tinham, finalmente, sido redigidos em estreita colaboração com ele —, não se viu mais, depois, um único artigo desses dois autores na *ZfS* tratando do tema da arte ou da estética materialista. Esse assunto tornou-se monopólio de Adorno e Benjamin. Como dizia um prospecto do Instituto de 1938: “O outro ramo de nossos estudos sociológicos foi dedicado a diversos domínios culturais. O trabalho do Instituto parte da hipótese de que uma análise de apenas uma obra científica ou artística, se ela se baseia numa teoria adaptada da sociedade, pode trazer uma visão da estrutura efetiva da sociedade tão profunda quanto muitos estudos de campo conduzidos com muito pessoal e recursos. Nosso trabalho em sociologia da arte e da literatura centrou-se nos textos e nas obras de arte que são particularmente característicos da difusão de uma *Weltanschauung* autoritária na Europa”.<sup>6</sup> Quando foram escritas essas frases, que convinham tanto aos trabalhos de Löwenthal quanto aos de Adorno, havia lugar no Instituto para as duas variantes de interpretação da arte à luz da teoria da sociedade — a que se concentrava na modernidade estética e a que visava ao conceito burguês da arte. Mas, devido a isso, a posição de Benjamin e Adorno, que faziam da modernidade estética a base experimental do pensamento crítico da sociedade, havia definitivamente fincado pé no Instituto de Pesquisas Sociais.

<sup>6</sup> The other branch of sociological studies has been devoted to various cultural spheres. The Institute works from the hypothesis that an analysis of an individual work of science or art, grounded upon a proper social theory, can frequently provide as deep an insight into the actual structure of society as many field studies conducted with an elaborate staff and resources. Our work in the sociology of art and literature has centred about those writings and artistic productions, which are particularly characteristic for the spread of an authoritarian *Weltanschauung* in Europe.

*Franz Neumann e Otto Kirchheimer.  
As oportunidades desprezadas de uma pesquisa  
interdisciplinar mais intensiva*

Otto Kirchheimer e Franz Neumann vieram para Nova York antes da chegada de Adorno. Os dois já haviam começado a trabalhar para o Instituto na Europa, como exilados. O comportamento do diretor do Instituto para com esses dois pesquisadores serve como ilustração exemplar de uma política de direção do pessoal estranha do ponto de vista do programa de uma teoria interdisciplinar da sociedade. Os diretores do Instituto preocuparam-se muito pouco em garantir a colaboração de um historiador (apenas o não-marxista Cecil Maurice Bowra publicou na *ZfS*, como historiador recomendado por Adorno, e, mesmo assim, só um artigo, em 1937, "Sociological Remarks on Greek Poetry" [Observações sociológicas sobre a poesia grega]), assim como em contratar Neumann ou Kirchheimer a título de pesquisadores, ao mesmo tempo, orientados para a crítica da sociedade e competentes em direito, teoria do Estado e em ciências políticas.

Franz Neumann terminou, durante sua emigração, um segundo ciclo de estudos, dessa vez em ciências políticas, na London School of Economics and Political Science sob a direção de Harold Laski e Karl Mannheim, "posto em disponibilidade" ao mesmo tempo que Horkheimer: sob a recomendação possivelmente de Laski ou talvez de Mannheim, foi encarregado pelo Instituto de cuidar dos interesses da biblioteca do Instituto, que fora legada à London School, na esperança de fazê-la sair da Alemanha por esse expediente.

A idéia de Horkheimer de manter um grupo homogêneo de colaboradores podia dificilmente combinar com a personalidade de Neumann a quem o Instituto confiava essa missão de advogado; ele fora, sem dúvida, um advogado engajado dos sindicatos e do SPD até 1933, e só no exílio fez da pesquisa científica sua principal profissão, permanecendo, aliás, muito próximo do teórico dominante do partido trabalhista, que era reformista, Laski.

"Eu, Franz Leopold Neumann, nasci a 23 de maio de 1900, em Katowice. Sou judeu" (citado por Söllner, em Erd edit., *Reform und Resignation, Gespräche über Franz Neumann*, 30; cf. também, além de Erd, principalmente a introdução de Söllner ao livro de Neumann, *Wirtschaft, Staat, Demokratie*). Era assim que Neumann começava o currículo anexado a sua tese de direito, em 1923. Vieram ao mundo em Katowice na Silésia, que fazia, então, parte da Alemanha, e era filho de um artesão e pequeno comerciante judeu. Estudou direito, filosofia e economia em Berlim, Leipzig — onde participou dos combates de barricadas entre soldados e operários — em Rostock e Frankfurt — onde foi, entre outros, com Leo Löwenthal, um dos fundadores do grupo dos estudantes socialistas. Durante sua formação em direito, foi, em Frankfurt, assistente de Hugo Sinzheimer, social-democrata, fundador do direito trabalhista na Alemanha e um dos autores da Constituição de Weimar. Neumann, que adotou um reformismo social-democrata incentivado principalmente por Sinzheimer e os austro-marxistas Karl Renner e Otto Bauer, publicou artigos sobre temas relativos ao direito do trabalho, ensinou na Academia do Trabalho de

Frankfurt e fez conferências em escolas sindicais. Em todas essas atividades teve êxito — extremamente trabalhador, íntegro, um pensador de uma lógica aguçada sem *pathos* nem sentimento, preocupado em ser reconhecido socialmente tanto quanto era possível e conseguiu-lo pelo trabalho sem chegar até a renúncia.

Em 1928, Neumann foi para Berlim. Lá abriu um escritório de advocacia em sociedade com Ernst Fraenkel — que era, como ele, aluno de Sinzheimer, judeu, membro do SPD, depois autor de uma obra essencial sobre o nacional-socialismo, *Der Doppelstaat* (O Estado duplo). Neumann tornou-se, representante, primeiro, do sindicato de construção civil, depois, de outros sindicatos. Defendeu aproximadamente quinhentos casos perante o tribunal do trabalho de Leipzig, a instância de apelação para os processos de direito trabalhista, escreveu estudos sobre a legislação do trabalho, da economia, da imprensa, dos cartéis e monopólios, que foram publicados essencialmente em revistas sindicais, na revista científica do SPD, *Die Gesellschaft*, e em outros jornais orientados mais ou menos para a esquerda, ensinou, como assistente, direito do trabalho na Hochschule für Politik, participou como ouvinte dos seminários de Hermann Heller e Carl Schmitt.

Neumann era um dos mais ativos dos jovens juristas dos sindicatos e do SPD que, levados por sua confiança num movimento político-social forte e espicaçados pela crise cada vez mais clara da República de Weimar, jogaram toda a sua competência técnica na balança para manter o compromisso entre as posições burguesa e socialista, expresso pela Constituição de Weimar, contra a ablação dos elementos socialistas. A posição de Neumann era a de um reformista e de um legalista. Seu artigo “Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung” (A importância social dos direitos fundamentais da Constituição de Weimar), publicado em setembro de 1930 no jornal sindical *Die Arbeit*, continha estas linhas: “É dever primordial da teoria socialista do Estado desenvolver e concretizar o conteúdo social positivo da segunda parte da Constituição de Weimar... Este é o dever primordial da jurisprudência socialista... opor a exegese socialista do direito fundamental... (ao) renascimento da teoria burguesa do Estado de direito. É dever da política socialista fazer com que esses princípios se tornem realidade. Se Kirchheimer faz, em seu título que se aproxima tanto dos raciocínios comunistas, a pergunta ‘Weimar... e depois?’, a resposta só pode ser: ‘Antes de tudo Weimar’” (Neumann, *Wirtschaft, Staat, Demokratie*, 74).

O escritório do SPD contratou Neumann no verão de 1932 como advogado do partido no nível federal. Segundo os termos de Ernst Fraenkel em seu discurso em memória de Franz Neumann, em 1955, “foi nessa qualidade que o advogado do direito constitucional lutou com uma energia desesperada contra as interdições de publicação, as interdições de manifestação, as prisões, as demissões de funcionários e outras provas arbitrárias dos governos Papan, Schleicher e Hitler. Apesar dos perigos políticos e das ameaças que recebia como judeu, Neumann permaneceu em seu posto até 2 de maio de 1933” —, o dia em que os SA invadiram os locais sindicais, quando, depois que o primeiro de maio foi declarado feriado nacional pelo governo de Hitler, os sindicatos demonstraram sua submissão a Hitler de uma forma degradante — “quando os SA ocuparam seu escritório de advocacia situado na Casa dos Operários Metalúrgicos, na Alte Jakobstrasse. Continuar a lutar na Alemanha passou a não ter mais sentido. Ele se separou de seu sócio advogado, companheiro de caminhada durante quatorze anos de esforços e esperanças comuns, com estas

palavras: “Minha necessidade de participar da história mundial está satisfeita.” Uma brilhante carreira estava eliminada, a luta para estabelecer um direito social do trabalho estava perdida, o Estado de direito havia expirado, a democracia fora aniquilada... Franz Neumann emigrou para a Inglaterra na mais completa miséria...” (Fraenkel, *Reformismus und Pluralismus*, 175).

Neumann recebeu uma bolsa da London School of Economics e subvenções de organizações judaicas, provavelmente graças à intervenção de Laski que era, então, o teórico marxizante mais influente do Labour Party. Foi um reformista legalista fracassado que chegou à Inglaterra. Em sua primeira publicação no exílio, o artigo “The Decay of German Democracy” (A queda da democracia alemã), publicado em fins de 1933, na *The Political Quarterly*, ele fazia o seguinte diagnóstico: “Esse sistema que se instalara entre o socialismo e o capitalismo poderia durar enquanto qualquer crise econômica não o viesse perturbar.” Quando a crise chegou, “os esforços de todos os partidos reacionários concentraram-se num único objetivo: a destruição da democracia parlamentar que era o fundamento constitucional da emancipação da classe operária. E eles tiveram êxito, porque o contexto e a aplicação da Constituição facilitaram-no e porque o partido social-democrata e os sindicatos, os únicos defensores do sistema de Weimar, estavam enfraquecidos” (Neumann, *op. cit.*, 109 sg.). O desmoronamento do reformismo teria então ocorrido tanto devido a suas próprias forças quanto ao inevitável.

Uma vez na Inglaterra, Neumann tentou incentivar a resistência interna na Alemanha mediante textos escritos sob pseudônimo em publicações social-democratas. Mas logo desistiu de qualquer atividade política, pois essa lhe parecia sem sentido naquele espaço fechado. De advogado do movimento operário e especialista em direito, ele se tornou um pesquisador em ciências políticas e sociais que se preocupava em compreender os fatos, que não subestimava o papel do direito e da Constituição, mas que agora os integrava no quadro marxista do desenvolvimento político-econômico da sociedade burguesa.

Em 1936, Neumann terminou seus estudos de ciências políticas na Inglaterra com um doutorado sobre o tema *The Governance of the Rule of Law. An Investigation into the Relationship between the Political Theories, the Legal System and the Social Background in the Competitive Society*. Esse livro, cuja metodologia se devia principalmente a Karl Mannheim, Max Weber e Marx, e o conteúdo principalmente a Harold Laski, compreendia, grosso modo, duas partes. Na primeira, dedicada à história das idéias, Neumann estudava as teorias políticas de Tomás de Aquino até Hegel, do ponto de vista da relação que estabeleciam entre a soberania do Estado e a liberdade do indivíduo. Na segunda parte, ele reconstruía, no caso da Inglaterra e da Alemanha, a relação que existia nos séculos XIX e XX entre sistema econômico, sistema político e sistema jurídico — seguindo esta problemática: que ensinamento se poderia tirar para avaliar o papel do direito e as possibilidades de uma reconciliação aproximativa da soberania do Estado e da liberdade individual? O resultado era, de um lado, uma concepção funcionalista do direito: tanto na teoria do direito quanto em sua prática, o critério essencial era aquele das funções sociais progressistas que preenchiam ou não uma teoria ou uma jurisprudência em relação à realidade política e econômica (Cf. *Die Herrschaft des Gesetzes* [O reino da lei], 339). Por outro lado, Neumann considerava que o Estado de direito liberal havia elaborado certos elementos progressistas que deveriam, neces-

sariamente, ser conservados por todo Estado que prezasse a liberdade individual: “A universalidade da lei, a independência do juiz, a separação dos poderes — são esses os princípios que suprem as necessidades do capitalismo competitivo,\* porque garantem a liberdade das pessoas. Sem dúvida, eles disfarçam a verdadeira força de uma certa classe social e tornam calculáveis os processos de troca, mas proporcionam também a liberdade pessoal e a segurança até mesmo para os pobres. Cada uma dessas três funções é importante e não apenas uma delas, a calculabilidade do processo econômico, como afirmaram certos críticos do liberalismo. Vamos repetir mais uma vez: foi na época do *capitalismo competitivo* que esses três princípios se tornaram realidade. É, pois, geralmente importante diferenciá-los. Pois se não forem dissociados e se não se perceber na universalidade da lei nada mais do que uma exigência da economia capitalista, deve-se, naturalmente, concluir, com Carl Schmitt, que todos esses princípios, a universalidade da lei, a independência dos juízes e a separação dos poderes, deverão ser abolidos quando o capitalismo desmoronar” (303).

Esse era um resultado modesto. Pois se, como Neumann, se considerasse que a passagem do liberalismo ao fascismo por intermédio do capitalismo monopolístico era uma mudança de forma lógica e eficaz para garantir a manutenção da dominação da propriedade privada sobre os meios de produção, como então um restabelecimento dos bons velhos elementos do Estado de direito ligado ao *capitalismo competitivo* poderia ser pensado? E como se poderiam conceber as teorias jurídicas e as jurisprudências que se tivesse podido defender contra outras como socialmente progressistas? O livro de Neumann parecia resumir-se nesta máxima: a única esperança era que se restabelecesse de novo algo como um Estado de direito liberal com uma classe dominante que recuasse de medo diante da solução fascista. Assim como seu mestre Harold Laski, Neumann, embora tivesse passado a aderir a uma teoria marxista da sociedade, continuava, politicamente, sendo um reformista que punha todas as suas esperanças numa política melhor dos movimentos operários no contexto de um Estado de direito restabelecido.

Antes mesmo de terminar seus estudos de ciências políticas, Neumann encontrou, em princípios de 1936, Horkheimer que, durante uma de suas viagens à Europa, visitou também o escritório londrino do Instituto, assim como o jurista encarregado dos interesses do Instituto com respeito à biblioteca. Neumann se lembrava de Horkheimer do tempo em que estavam em Frankfurt, ao passo que Horkheimer nunca tinha notado Neumann até então. O advogado dos interesses da biblioteca tornou-se, depois desse encontro, o propagandista do Instituto na Inglaterra, que se ocupava da difusão da revista no país, e, por exemplo, organizou uma noite de conferências sobre *Studien über Autorität und Familie*. Pouco tempo depois de se terem encontrado, Neumann já estava escrevendo a Horkheimer: “Tenho um encontro com Laski amanhã para tomar chá. Confio que encontrarei nele um apoio sem restrições para o *IfS* e a *ZfS*. Mandarei notícias. Foi, para mim, um prazer extraordinário conhecê-lo de novo (ou, melhor, afinal) depois de tantos anos; tomo a liberdade de expressar novamente meu de-

\* Capitalismo competitivo — *Konkurrenzkapitalismus*, no original. (N. R. T.)

sejo de que o senhor publique rapidamente uma coletânea de seus artigos em tradução inglesa a fim de pôr um pouco de ordem na confusão ideológica do marxismo” (carta de Neumann a Horkheimer, de 15 de janeiro de 1936). Alguns dias mais tarde, “Laski declarou-se igualmente disposto a colaborar na revista, ou sob a forma de resenhas, ou sob a forma de artigos. Prometeu ajudar o Instituto de todas as maneiras imagináveis, contanto que ele *permaneça marxista*” (carta de Neumann a Horkheimer, de 19 de janeiro de 1936).

Já naquele mesmo ano, o Instituto ajudou Neumann a ir para os Estados Unidos apesar da legislação das cotas, oferecendo-lhe um contrato; numa viagem, Laski queria apresentá-lo a amigos, em diferentes universidades famosas, entre outros Felix Frankfurter, professor da Harvard Law School, que fazia parte do *brain trust*\* de Roosevelt, e foi nomeado juiz do Supremo Tribunal em 1939. A primeira das impressões que Neumann citou em sua retrospectiva de 1952, chamando-as de decisivas para ele, demonstrava uma perspectiva que estava bem longe da do grupo de Horkheimer. “Acho que há três impressões que permanecem: a experiência Roosevelt, o caráter dos homens e o papel das universidades... A experiência Roosevelt mostrou à Alemanha cética que o “wilsonismo”, que se pregava desde 1917, não era apenas um artigo de propaganda, mas uma realidade; ela demonstrava que uma democracia militante poderia resolver precisamente os problemas diante dos quais a República de Weimar fracassara” (Neumann, *Wirtschaft, Staat, Demokratie*, 415).

Neumann não teve a oportunidade de um convite para entrar numa universidade americana. Em vez disso, teve de realizar para o Instituto sobretudo as tarefas jurídicas e administrativas. Mal chegara aos Estados Unidos, os diretores do Instituto enviaram-no a Buenos Aires para ali defender Felix Weil num processo. Em outubro de 1936, ele escrevia de Buenos Aires a Horkheimer: “Há três anos que eu esperava poder trabalhar ‘normalmente’ e, mal surgiu a ocasião, cá estou eu tratando desta história horrorosa para todos os seus atores. Estou muito contente em poder dar aulas. No entanto, em toda a minha vida, nunca dei aulas para estudantes e sim, exclusivamente, para operários. Tenho muito medo de que o *undergraduate* (estudante universitário), como objeto de minhas aulas, não me aprove tanto quanto o operário alemão” (carta de Neumann a Horkheimer, de 5 de outubro de 1936). Tratava-se das aulas sobre o Estado totalitário que ele deveria dar no Extension Division da Columbia University durante o inverno de 1936-1937, no quadro dos cursos do Instituto, e que ele deu efetivamente, depois de conseguir, em Buenos Aires, a melhor solução para o processo de Felix Weil.

Passou a fazer parte regularmente dos cursos do Instituto — com grande êxito junto aos estudantes. Além disso, continuou a assessorar juridicamente o Instituto, afinal de contas sem êxito na questão da biblioteca, como, por exemplo, em um caso de difamação ou na divergência com o ex-bolsista do Instituto Georg Rusche (cf. abaixo 220). Praticamente não publicou trabalhos científicos. À exce-

\* Cabeças pensantes. (N. T.)

ção de uma série de resenhas, só foram publicados na *ZfS* dois artigos de Neumann e, aliás, praticamente nada de 1936 a 1942. O primeiro artigo, publicado em 1937, “Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft” (A mudança de função da lei no direito da sociedade burguesa), era uma espécie de resumo da segunda parte da tese de doutorado de Neumann; o segundo foi publicado em 1940 em *Studies in Philosophy and Social Sciences*, o herdeiro efêmero da *ZfS*, com o título de “Types of Natural Law”, era um resumo da primeira parte da mesma tese. A publicação dessa tese, que fazia parte dos projetos indicados no prospecto de 1938 do *IISR*, nunca aconteceu.

Foi só em 1980 que o texto de Neumann, retraduzido para o alemão, foi publicado pela primeira vez por Alfons Söllner. Neumann, aliás, redigiu uma história sociológica do operário alemão de 1918 a 1933, concebida como introdução para a pesquisa sobre os operários e os empregados, e ocupou-se com trabalhos preliminares para diversos projetos. Só no verão de 1939 começou o trabalho sobre o *Behemoth*, que se tornou uma grande análise do nacional-socialismo (cf. abaixo, 273 sg.).

Em 1936, o Instituto havia recebido do Emergency Committee “uma doação de dois mil dólares” para Neumann, com a condição de contratá-lo, mais tarde, como colaborador permanente. Isso era mencionado no prospecto de 1938. Mas, como na maioria dos casos, o Instituto nunca fez um contrato formal de emprego com ele. Os diretores do Instituto davam mais importância aos serviços que Neumann prestava ao Instituto como diplomado em ciências, jurista e conselheiro prático do que a sua colaboração a longo prazo, como teórico da sociedade, competente em direito e em ciências políticas. No verão de 1939, Neumann começou a adivinhar que Horkheimer e Pollock estavam pensando seriamente numa redução do setor externo. No começo de setembro, recebeu a notícia de que deveria deixar o Instituto em 1.º de outubro de 1940.

Como ele escreveu, pouco tempo depois, a Horkheimer: “Essa notícia me deixou completamente transtornado: eu tinha me identificado tanto com o trabalho do Instituto e com sua base histórica, que uma separação do Instituto só poderia me deixar desolado. Devido a minha posição teórica e política, parece-me pouco provável que eu possa trabalhar por muito tempo numa instituição americana, tanto mais que a ascensão do fascismo que o senhor mesmo enfatiza, todas as vezes com razão, reduz atualmente cada vez mais as perspectivas de pessoas como nós.

Até agora, nunca me preocupei em conseguir outro emprego, já que Pollock e o senhor mesmo disseram e repetiram, a mim e a terceiros, que eu era um membro permanente do Instituto. Lembro-me ainda de uma conversa com Pollock em Woodland, no verão do ano passado, quando ele me comunicou a redução dos proventos. Mesmo então, naquela situação crítica do Instituto, ele me disse que a solidariedade era a característica essencial do Instituto e que nunca se abandonaria um membro permanente do Instituto.

Mas minhas perspectivas de encontrar um emprego numa instituição americana são tão reduzidas também porque, durante os três anos e meio que pertenc-



ci ao Instituto, eu fui absorvido sobretudo por tarefas administrativas. Essa situação não correspondia nem às intenções dos senhores, nem aos meus desejos. Os senhores tinham até pensado, por ocasião do meu recrutamento, em dar-me um emprego de colaborador científico. Se isso não aconteceu, eu não culpo ninguém. Mas minha produção científica foi muito reduzida. Não tenho quase nada para mostrar a instituições americanas em relação a esses três anos e meio. Como eu já lhe disse, vou tentar conseguir com terceiros uma contribuição suficiente para financiar meu cargo no Instituto. Já pedi ao Spelman Fund que financie meu projeto sobre os fundamentos teóricos do direito do trabalho e vou pleitear de novo uma bolsa junto à Guggenheim para um trabalho sobre o renascimento do direito natural. Esses dois temas foram escolhidos em função dos interesses respectivos dessas organizações. — Meus estudos preliminares a um trabalho sobre os fundamentos teóricos e históricos do fascismo foram bastante adiantados nestes últimos meses, e eu espero conseguir achar um editor.

Além disso, já tomei providências para obter um cargo em uma universidade americana. Quanto mais isso me parecer difícil, mais eu usarei todas as minhas relações para conseguir um emprego e aliviar, assim, as finanças do Instituto. Se as circunstâncias me obrigassem, eu passaria uma parte do ano ou em Washington, ou em outra universidade, seguindo a sugestão de Pollock.

Mas se todos os meus esforços fracassarem, eu lhe agradecerá se o senhor tivesse a bondade de rever sua decisão, levando em conta a situação que eu acabo de expor e a minha situação pessoal” (carta de Neumann a Horkheimer, de 24 de setembro de 1939).

Chegou-se, de fato, a uma prorrogação, que, contudo, terminou em 1942. Nesse meio tempo, Neumann tinha terminado *Behemoth*, que foi o ponto de partida de uma brilhante carreira fora do Instituto.

Os diretores do Instituto aplicaram uma política também bastante singular ao caso de Otto Kirchheimer, que era muito diferente de Neumann. O emigrante refugiado em Paris foi integrado, em meados dos anos 30, no mundo muito agitado daqueles jovens sábios que a Sociedade Internacional de Pesquisas Sociais subvencionava por contratos de pesquisas, de acordo com os estatutos, de durações diversas que serviam ou como um complemento de formação, ou para a realização de trabalhos científicos pessoais.

“Era um jovem intelectual brilhante, mas completamente indiferente à política prática”, exatamente o contrário de Franz Neumann, segundo a mulher de Otto Suhr em suas recordações daqueles últimos anos da República de Weimar, quando Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Ernst Fraenkel e outros juristas de esquerda passavam seu tempo em casa de seu marido (citado por Söllner em *Erd, op. cit.*, 42).

Otto Kirchheimer nasceu a 11 de novembro de 1905, em Heilbronn, numa família judia. De 1924 a 1928, ele estudou, primeiro, filosofia e história em Münster, depois direito e ciências sociais em Colônia, Berlim e Bonn — entre outros, foi aluno de Max Scheler, Carl Schmitt, Hermann Heller e Rudolf Smend. Em 1928, defendeu em Bonn, perante Schmitt,

a tese *Zur Staatstheorie des Sozialismus und Bolschewismus* (A teoria do Estado do socialismo e do bolchevismo). Era uma espécie de resposta de extrema esquerda à crítica da democracia parlamentar de Weimar que Carl Schmitt estava elaborando. Kirchheimer via nesse regime um exemplo típico da democracia formal moderna, no seio da qual as classes opostas chegavam a um compromisso tácito, baseado no equilíbrio aproximativo das forças em processo, que consistia “em deixar decidir pelas eleições e as maiorias acidentais que dela saíam e que garantiria o governo, enquanto o equilíbrio persistisse” — um governo cujo poder era configurado por limites estritos, de modo que “quem acredita chegar à direção dos negócios do Estado... em vez disso (assume) uma máquina jurídica” (Kirchheimer, “Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus” *Zur Staatstheorie des Sozialismus und Bolschewismus* publicado em *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*, 35 e 37). Essa tese dava claramente a entender que Kirchheimer — que, como Neumann, era membro do SPD, mas pertencia à ala “jovem socialista”, ao passo que Neumann se colocava em direção ao centro-direita — desprezava a veneração dos social-democratas pela democracia parlamentar e a Constituição, e admirava a posição bolchevista que ele definia por meio das categorias de Schmitt, soberania e imagem clara do inimigo. Segundo Kirchheimer, os social-democratas acreditavam no “duplo progresso”, na idéia de que, ao progresso da economia capitalista, correspondia um progresso na educação dos homens tendendo para a humanidade. Lênin, ao contrário, substitua essa doutrina pela do combate em todos os níveis, sem trégua. Os social-democratas fetichizavam um estado que era menos do que um estado soberano com um inimigo claramente definido: apenas um estado de direito. Em compensação, a Rússia bolchevista era mais do que um estado: ela proclamava a classe sob o título de soberano, insistia no mito imediatamente eficaz da revolução mundial em vez de uma utopia racional, dispunha de um conceito de ditadura soberana e de uma imagem clara do inimigo.

Depois de seus estudos, Kirchheimer tornou-se referendário em Erfurt e Berlim nos serviços de justiça da Prússia. Além disso, ensinou, a partir de 1930, em escolas sindicais e redigiu artigos e livros violentos sobre o direito constitucional e a realidade constitucional da República de Weimar. Enquanto aos olhos de Neumann e de seus colegas social-democratas em Berlim, Ernst Fraenkel, Otto Kahn-Freud e Martin Draht, era preciso esgotar as virtualidades da Constituição de Weimar, aos olhos de Kirchheimer, tratava-se de compreender que aquela Constituição não era uma oportunidade, mas uma armadilha, pois se conseguisse mascarar a preeminência dos *direitos de propriedade*, burgueses, garantidos pela Constituição sobre as *reivindicações* dos operários garantidas pela Constituição, mutilava a vontade de realizar essas reivindicações e produzia a passividade diante do espetáculo da restauração da superioridade das classes dominantes.

“Weimar... e depois?” (1930) era uma advertência premente lançada à social-democracia: enquanto ela se agarrava ainda à Constituição e ao parlamentarismo, e concentrava neles todas as suas forças, as classes dominantes não respeitavam mais aqueles freios há muito tempo e tiravam proveito especialmente da emancipação da burocracia favorecida pela ambivalência da Constituição e a igualdade aproximativa (em vias de desaparecimento) das forças das diferentes classes. A esperança de remediar o agravamento contínuo da situação por uma reforma constitucional — portanto pela transformação em normalidade e em legalidade da realidade deteriorada — era um erro completo para

Kirchheimer. Por que, pois, como ele perguntava já em 1929, largos setores da burguesia alemã rejeitam a versão atual da Constituição e pedem uma ditadura burguesa, enquanto cada resultado de eleições lhes mostra de novo que a maioria da população não deseja mesmo seriamente uma mudança de situação que os favoreça tanto? E ele dava a resposta: “Mas eles querem o golpe de Estado; porque lhes falta o sentimento da segurança completa e da tranqüilidade para o último momento, o momento decisivo.” Eles querem “uma concentração e uma dominação absolutamente confiáveis de todas as forças do país em favor da política burguesa” (“Verfassungswiklichekeit und politische Zukunft der Arbeiterklasse” (Realidade constitucional e futuro político da classe operária) em *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*, 75).

Em *Grenzen der Enteignung* (Os limites da expropriação) (1930), Kirchheimer mostrava, a título de exemplo, como os direitos sociais definidos pela Constituição de Weimar eram, trecho por trecho, esvaziados de sua substância pela jurisprudência e a teoria jurídica, e como as antigas noções burguesas eliminavam qualquer outro conteúdo. O artigo sobre a igualdade e a expropriação, com o qual muitos socialistas tentavam fazer com que o Estado burguês sáisse dos eixos legalmente, tinha sido transformado em muro de defesa do capitalismo privado pelo tribunal federal. A partir de um esboço histórico-social da mudança de função das instituições jurídicas, Kirchheimer analisava o renascimento anti-social do Estado de direito burguês com uma aspereza na crítica da sociedade que não ficava em nada atrás da de Horkheimer nos aforismos de *Dämmerung*. “Não faz parte do espírito da Constituição de Weimar criticar em nome da equidade, por causa da arbitrariedade das leis que são, aparentemente, uma sobrecarga para uma classe economicamente mais forte. É precisamente essa iniquidade aparente que satisfaz a exigência de equidade que impregna o sistema social da Constituição de Weimar. É justamente sob a condição de compreender a igualdade como um valor concreto que devemos perceber que o artigo da igualdade diante da lei continuará sendo um pedaço de papel, enquanto a igualdade social não criar primeiro os preliminares indispensáveis para que a aplicação igual para todos da mesma lei tenha realmente as mesmas conseqüências para todos... O Estado de direito pode criar certas formas exteriores e colocá-las à disposição de indivíduos ou de classes da população para o melhor ou para o pior; não pode fazer mais nada. Pode, por exemplo, chegar a ponto de tirar do filho do homem rico a carteira de motorista depois que ele tiver três multas na polícia, relativas ao trânsito, exatamente como a do motorista profissional que tem quatro filhos. Que um dos dois perca com isso seu passatempo e o outro seu ganha-pão, é indiferente para a lei. O Estado de direito pára e permanece eternamente num estágio preliminar e imperfeito, justamente em que a igualdade social deve começar. Quando se traz o artigo sobre a igualdade para o mundo ultrapassado da ordem estatal burguesa, proíbe-se a igualdade em seu próprio nome (*Die Grenzen der Enteignung*, em *Funktionen des Staats und der Verfassung*, 257 sg.).

Kirchheimer, aliás, também não estava protegido, a esse respeito, do paradoxo desesperado que consistia em desvendar o “sentido”, a “intenção” de uma Constituição sobre a qual ele mesmo dizia que ela não tinha outro valor além do poder de classe que ela recuperava. Ele constatava, no entanto, um enfraquecimento constante da classe operária em dez anos, acompanhado de um reforço simultâneo das classes dominantes parcialmente reunidas.

Depois de diplomar-se em direito, Kirchheimer instalou-se em Berlim, em 1932, como advogado. Como outros juristas da jovem geração social-democrata, participava, às vezes, de seminários de Hermann Heller e Carl Schmitt. Ainda antes da tomada do poder pelo nacional-socialismo, Kirchheimer e seu colega Nathan Leites publicaram uma crítica exaustiva de *Legalität und Legitimität*, de Carl Schmitt. Nessa crítica, Kirchheimer explicava claramente que não partilhava da convicção de Carl Schmitt de que uma democracia não poderia nunca funcionar numa sociedade heterogênea e deveria, portanto, ser rejeitada. Abandonaria ele, assim, o desprezo pelo Estado de direito não soberano que partilhava outrora com Schmitt? Teria ele percebido que Schmitt só invocava o ideal rousseauiano da democracia radical e a utopia racional da discussão parlamentar para melhor levá-los ao absurdo, confrontando-os com uma realidade que os ridicularizava — e com eles toda forma de democracia e de discussão racional das diferenças políticas? A posição de Kirchheimer havia perdido muito de sua clareza. Essa crítica terminava esquivando-se: seria necessário integrar no cálculo “o conjunto das possibilidades de evolução do direito constitucional que decorre não só da Constituição, mas também de outros campos do conhecimento”. “Parece que a teoria constitucional deve recorrer a uma cooperação estreita com quase todas as outras disciplinas que dirigem seus esforços para a esfera social, a fim de poder chegar a uma solução que, ao que parece, ficará durante muito tempo nas conclusões gerais” (Kirchheimer-Leites, *Bemerkungen zu Carl Schmitts Legalität und Legitimität*, em *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*, 151).

Kirchheimer emigrou para Paris no verão de 1933. Estudou ali, principalmente, direito penal, tendo sido mantido primeiro pela London School of Economics and Political Science. Em 1935, redigiu uma brochura, *Staatsgefüge und Recht des Dritten Reiches* (Poderes do Estado e direito do Terceiro Reich), que foi contrabandeado para a Alemanha com o pseudônimo de dr. Hermann Seitz, camuflado em décimo segundo número da série *Der deutsche Staat der Gegenwart*. O editor dessa série era Carl Schmitt, que, no rastro da vitória do nacional-socialismo, passara a “conselheiro do Estado da Prússia”, “membro da academia alemã de direito” e “administrador nacional dos professores do ensino superior da associação nacional-socialista do direito”. A brochura provocou reações indignadas na revista *Deutsche Juristen-Zeitung*, editada justamente por Schmitt. Aquele “panfleto”, que desprezava os esforços alemães para melhorar as relações entre os povos, tentava, desajeitadamente, defender uma tarefa impossível: “Apresentar argumentos tanto marxista-comunistas quanto liberais-burgueses-constitucionais contra o edifício jurídico nacional-socialista” (*Deutsche Juristen-Zeitung*, 15 de setembro de 1935, 1.004).

O núcleo do trabalho de pesquisa de Kirchheimer subvencionado pelo Instituto era o direito penal e o direito constitucional francês. Ele resenhou várias obras francesas para a *ZfJ*. Em 1937, tratou também de emigrar para os Estados Unidos. Segundo a carta de Horkheimer, que deveria ajudá-lo a ir para os Estados Unidos por fora da regra das cotas, como no ano anterior fizera com Neumann, por um contrato de trabalho: “Nosso caro dr. Neumann, que voltou da Europa, indicou-nos que o senhor está disposto a fazer parte de nossa equipe de Nova

York muito brevemente. É um grande prazer para nós saber dessa decisão, e esperamos poder muito breve recebê-lo aqui.

“O dr. Neumann já lhe explicou que, por enquanto, é impossível para nós dar-lhe um cargo em tempo integral, mas poderemos estudar essa eventualidade depois das férias universitárias de verão. Estamos, portanto, confirmando que lhe daremos o cargo de *Research Assistant* por um ano, pelo menos, em tempo parcial, com um salário mensal de cem dólares, a partir do momento de sua chegada.”<sup>7</sup>

Do inverno de 1937 ao verão de 1938, Kirchheimer ocupou-se em reescrever o manuscrito de quatrocentas e setenta e sete páginas de Georg Rusche, *Arbeitsmarkt und Strafvollzug* (Mercado de trabalho e direito penal). Esse manuscrito era o resultado de uma pesquisa, subvencionada pelo Instituto, desde o começo dos anos 30, feita por Rusche, que Horkheimer e Pollock tinham retomado em seu artigo na *Frankfurter Zeitung* sob o título de “Zuchthausrevolten oder Sozialpolitik?” (Revolta das prisões ou política social?) (1930). Um primeiro resultado foi publicado em 1933, na *ZfS*, “Arbeitsmarkt und Strafvollzug”. Dois criminologistas americanos, chamados pelo Instituto como especialistas, sugeriram modificações, principalmente nos trechos que criticavam o sistema penal dos Estados Unidos. Rusche, que, nesse meio tempo, tinha emigrado para a Palestina, prometera fazer rapidamente as modificações necessárias, mas não deu mais notícias desde então até 1937. A grande reformulação que Kirchheimer julgou necessária levou a um litígio sobre os direitos autorais no qual Neumann se encarregou dos interesses do Instituto.

*Punishment and Social Structure*, de Rusche-Kirchheimer, foi, em 1939, a primeira publicação em forma de livro do Instituto desde *Studien über Autorität und Familie*, e a primeira publicação do Instituto em inglês. Em seu prefácio, Horkheimer a apresentava como o “início da nova série americana” do Instituto. Nos capítulos sobre o século XX — que, segundo o prefácio, se deviam inteiramente a Kirchheimer, assim como a introdução —, os Estados Unidos, o país anfitrião, não eram absolutamente mencionados: tratava-se de uma medida drástica de segurança. Aliás, pelo que se pode adivinhar, Kirchheimer, mediante os acréscimos sobre o direito e a política, tinha dado ao conjunto do texto um caráter que justificava o título de *Punishment and Social Structure*, mais extenso do que a formulação anterior. Em seu estado definitivo, principalmente nos últimos capítulos em que Kirchheimer se apoiava em dados estatísticos relativamente ricos, o livro mostrava que a política penal não influenciava a taxa de criminalidade e que nem

<sup>7</sup> Our Dr. Neumann has reported to us that you are prepared to join our staff in New York in the near future. We are glad to hear of your decision, and we hope we shall soon be able to welcome you here.

Dr. Neumann has already told you that for the moment we are not in a position to employ you on a full-time basis, but that we shall consider your appointment to full-time work after the university summer vacation. We confirm, therefore, that we shall employ you as Research Assistant for at least one year on a part-time basis with a monthly salary of \$100, starting from the moment of your arrival.

uma política dura, visando inspirar o medo, nem uma política branda, que visasse convencer, poderiam levar as pessoas a aceitar situações intoleráveis. Ao contrário, como provava o conjunto do livro, rico de dados, agenciado cronologicamente, a natureza e a extensão da criminalidade e as possibilidades da política penal dependiam da organização social completamente oposta, que só evoluía por meio de suas formas econômicas e políticas.

Segundo a conclusão, “enquanto a consciência social não for capaz de captar a correlação necessária entre um direito penal progressista e o progresso geral, e mesmo capaz de agir em consequência, toda tentativa de empreender uma reforma do sistema penal terá apenas um êxito duvidoso, e todo fracasso será atribuído à maldade inata da natureza humana e não ao sistema social. Disso conclui-se que é inevitável uma volta à doutrina pessimista: só se pode domar a natureza humana cruel conduzindo as condições de vida nas prisões a um nível ainda mais baixo do que o das baixas classes livres. O absurdo das penas pesadas e dos maus-tratos pode ser mil vezes demonstrado: enquanto a sociedade não tiver condições de resolver seus problemas sociais, aceitar-se-á sempre a repressão como solução” (Rusche-Kirchheimer, *Sozialstruktur und Strafvollzug*, 288).

Esse livro, cujas pretensões teóricas eram modestas, e, por exemplo, não fazia uso absolutamente da psicanálise, não poderia impressionar muito Horkheimer. Seu prefácio, bastante seco, era a prova disso. Esse trabalho ingrato não deu a Kirchheimer nenhuma oportunidade de progredir. Continuou sendo um empregado em tempo parcial do Instituto, a quem Pollock confiou trabalhos de estatística econômica ou a instalação de uma mapoteca, ou que ajudou Felix Weil em seus trabalhos; e, às vezes, elaborou uma parte das conferências do Instituto na Extension Division da Columbia University e participou dos “seminários” internos do Instituto. Horkheimer queria que Kirchheimer — cujo endereço de férias desconhecia — soubesse “que ele apoiaria, de boa vontade, qualquer medida que pudesse permitir (-lhes) ficar com ele. Durante sua estada, eu formei uma opinião lisonjeira sobre sua competência científica” (carta de Horkheimer a Neumann, de 10 de agosto de 1939). Os resultados dessa atitude contraditória lembravam o caso de Neumann: Kirchheimer estava à disposição do Instituto por pouco dinheiro e sem um contrato firme, e recebia de Horkheimer a confirmação de seu valor e uma ladainha de recomendações para postular subsídios e bolsas, mas, durante anos, sem êxito.

Quando, em 1940 e 1941, Kirchheimer publicou três artigos na revista *Studies in Philosophy and Social Sciences*, tratava-se de uma revista que — depois de uma interrupção de quase um ano devida à irrupção da guerra — era publicada em inglês nos Estados Unidos e não passava, aos olhos de Horkheimer, de uma concessão ao mundo científico que deveria durar o menor tempo possível. Certos artigos de Kirchheimer, cujo brilho ele não percebera na época de Weimar e que não pôde valorizar nos Estados Unidos, confirmaram-no nessa opinião — principalmente porque não encontrava neles a teoria que agora o interessava.

“Criminal Law in National Socialist Germany”, publicado no verão de

1940, esclarecia a modificação essencial da justiça penal na Alemanha a partir de 1933: sua transformação de órgão estatal independente em *administrative bureaucracy* (burocracia administrativa) (SPSS 1940, 462), cuja competência era, aliás, fortemente restrita pelo aumento constante do número de administrações dotadas de um poder próprio de coerção.

O segundo número de 1941 continha “Changes in the Structure of Political Compromise” (Mudanças na estrutura do compromisso político) — um artigo que Adorno, em Nova York, tentou melhorar visando à publicação e, depois, Horkheimer, em Los Angeles; Kirchheimer agradeceu a este último, em outubro de 1941, com estas palavras: “Tomo a liberdade de aproveitar a oportunidade para agradecer-lhe calorosamente por todo o trabalho que o senhor teve examinando meu artigo. Os pontos essenciais têm muito mais realce graças a sua reformulação; espero contar com sua ajuda também em minhas produções futuras” (carta de Kirchheimer a Horkheimer, de 15 de outubro de 1941). Depois do liberalismo — caracterizado pelo papel do dinheiro como intermediário universal, e pelo compromisso entre os diferentes deputados e entre os deputados e o governo — e da “democracia de massa” — caracterizada pelos bancos centrais entrando em concorrência com os governos e pelos acordos livremente decididos entre os grupos dominantes, capital e trabalho, e suas organizações subordinadas —, o fascismo representava, aos olhos de Kirchheimer, a instalação de um sistema que era caracterizado pela forma extrema que a absorção dos direitos individuais pelos dos grupos e a sanção destes últimos pelo Estado (SPSS, 1941, 280) atingiam. O governo apropriava-se, assim, do monopólio do trabalho, ao passo que os monopólios privados da indústria viam-se investidos do poder do Estado. “O processo de formação dos cartéis encontra, assim, sua conclusão lógica na fusão definitiva do poder privado e do poder do Estado” (276, citado segundo a tradução alemã em Kirchheimer, *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*, 229). Os interesses dos diversos parceiros do compromisso — monopólios, exército, indústria e agricultura, assim como os diferentes estratos da burocracia do partido — podiam, aliás, ser levados a um denominador comum graças ao programa fascista de expansão (SPSS, 1941, 288). O artigo de Kirchheimer sobre o compromisso foi publicado no mesmo número que *State Capitalism*, de Pollock — aliás, só porque “enriquecia com dados” (Horkheimer) aquele número e porque não teria podido integrar-se no segundo número, e não porque Horkheimer o tivesse considerado “um artigo de peso” no número dedicado ao “capitalismo estatal”, como representativo da posição do Instituto.

Enfim, o terceiro artigo de Kirchheimer, “The Legal Order of National Socialism”, foi publicado em 1924, no terceiro número das SPSS. Tratava-se do texto de uma conferência que ele havia pronunciado por volta do Natal de 1941, no quadro das conferências do Instituto na Extension Division da Universidade de Columbia. Os conceitos essenciais desse artigo — os indivíduos são prejudicados pelos grupos sociais e o governo; a autoridade da burocracia dos grupos aumenta proporcionalmente ao número de tarefas executivas que a burocracia do

estado lhe delega — culminavam na constatação de que reinava em toda parte uma racionalidade técnica que só era racional para os poderosos.

Sem trabalhos ricos em dados e ao mesmo tempo centrados em idéias e conceitos comuns, como os de Kirchheimer, o prolongamento da teoria da sociedade era impossível: até mesmo Horkheimer não a poderia conceber de outra maneira. Mas, ao mesmo tempo, seu entusiasmo e sua capacidade de cooperar com outros teóricos da sociedade dotados de competências especializadas e de fazer uma síntese em grande escala das pesquisas empíricas especializadas não eram suficientemente fortes para resistir à tentação de livrar-se daquela exigência por meio de um engano — que em definitivo acabou vencendo — da exploração sistemática e não apenas a título de exemplo, dos dados concretos. As relações com Kirchheimer permaneceram provisórias e impregnadas de um distanciamento polido.

### *Adorno, Lazarsfeld e o Princeton Radio Research Project*

Em outubro de 1937, Stefan Zweig convidou Adorno para escrever um livro sobre Schönberg para sua editora, que acabara justamente de ter um sucesso inesperado com a publicação do livro sobre Berg, em que Adorno tivera uma participação essencial. A 19 de outubro, Adorno fazia, por carta, a seguinte pergunta aos diretores científicos do Instituto: “O que os senhores acham disto?” Ele sonhava há anos com um livro sobre Schönberg. Tinha redigido sua contribuição ao livro sobre Berg nas horas livres, de fevereiro a abril de 1936 — além de seu trabalho essencial, o artigo sobre o jazz e grandes partes do livro sobre Husserl. Contava terminar o livro sobre Schönberg mais ou menos em dois anos nas horas de folga, graças a uma pasta já bem cheia de notas àquele respeito. “Enfim, estou bem consciente de que, se eu escrevesse um livro sobre Schönberg, mesmo seu conteúdo teria uma grande importância\*: o senhor sabe que estou inclinado a colocar a atividade de Schönberg na mesma esfera que a de Freud e Karl Kraus, e a considerar seu tema o nosso, com a mesma orientação e as mesmas restrições. O objetivo do livro seria explicitar tudo isso” (carta de Adorno a Horkheimer, de 19 de outubro de 1937). Enquanto escrevia essa carta, andava às voltas com o livro sobre Wagner, o que redigia sobre Husserl e a preparação para o exame que deveria fazer na Inglaterra.

No dia seguinte, 20 de outubro, recebeu um telegrama de Horkheimer: “Possibilidade nova sua próxima instalação América *Stop* Se interessado, trabalho tempo parcial novo projeto rádio Princeton University em dois anos salário 400 dólares mês garantido *Stop* Telegrafe concordando princípio com possibilidade chegada mais rápida possível *Stop*... Cordialmente Horkheimer.” A resposta por telegrama de Adorno (que havia vindo alguns meses antes aos Estados Unidos pela primeira vez, a convite de Horkheimer, passar algumas semanas) veio dois dias depois: “Encantado concordo princípio também colaboração Princeton irei

\* E não só as conseqüências publicitárias para o Instituto. (N. A.)



com prazer agora *Stop* Dificuldades de locação um ano e meio... e transporte incerto móveis Alemanha agradeceria telegrama detalhes rapidamente Cordialmente Teddie.” Adorno estava visivelmente pessimista quanto a suas possibilidades de obter rapidamente um doutorado e até sobre o sentido de tal diploma. Ao aceitar a oferta transmitida por Horkheimer, aliás, ele não quebrava completamente seu princípio de só deixar a Inglaterra pelos Estados Unidos com a condição de receber o oferecimento de um emprego *full time* do Instituto ou de uma universidade. Mas estava ainda perseguido por duas angústias: o risco de um dia ser impedido totalmente de receber o dinheiro dos pais, e o da irrupção iminente da guerra apesar de tudo — a despeito da convicção que partilhava com Horkheimer de que os democratas ocidentais e a Alemanha nacional-socialista — no fundo o laçao do capitalismo — não chegariam nunca ao ponto de declarar guerra.

“O arranjo com o *research project* de Lazarsfeld não oferece apenas certas garantias financeiras, é também um meio de pô-lo em contato com meios universitários e outros que serão importantes para você”, explicava Horkheimer a Adorno. “É inútil acrescentar que nós teríamos preferido tê-lo só para nós, mas, por outro lado, a base material de sua existência, que você deseja com toda razão, só poderá lhe ser garantida se você não depender exclusivamente do Instituto. Tenho razões precisas para acreditar que a América oferece possibilidades suficientes para que Gretel e você possam ter um padrão de vida verdadeiramente da alta burguesia” (carta de Horkheimer a Adorno, de 24 de dezembro de 1937).

Ao oferecer aquele lugar, Lazarsfeld não queria apenas retribuir a gentileza do Instituto de Horkheimer que, ele sabia, desejava chamar Adorno para os Estados Unidos. Ele queria também garantir a colaboração do autor do artigo “*Zur gesellschaftlichen Lage der Musik*” da *ZfS*, que ele apreciava muito pela riqueza das idéias. Uma vez recebido o consentimento de Adorno, Lazarsfeld não cabia em si de impaciência pensando em lançar essa colaboração: “Caro senhor Wiesengrund: durante estes últimos dias, discuti com meus associados sobre o que nós esperávamos de nossa colaboração futura com o senhor. Faço questão de dar-lhe um breve resumo para que possamos começar a discutir por cartas antes mesmo de o senhor chegar a este país... Pretendo fazer da seção musical, por assim dizer, o campo de ensaio da ‘abordagem européia’. Por essas palavras, quero dizer duas coisas: uma atitude mais teórica em relação ao problema de pesquisa e uma atitude mais pessimista quanto a um instrumento de progresso técnico.

“É principalmente sobre o primeiro ponto que quero lhe chamar a atenção. Nosso projeto é decididamente dedicado à pesquisa empírica. Mas, assim como o senhor, eu estou convencido que o *fact-finding* pode ser extraordinariamente melhorado por uma reflexão teórica preliminar muito extensa. E, tomando como exemplo os artigos que o senhor publicou na revista do Instituto, eu poderia apresentar a situação da seguinte maneira: é exatamente esse tipo de coisas que esperávamos do senhor, mas é preciso levá-la dois graus mais à frente:

- 1) em direção a um problema de pesquisa empírica
- 2) para uma realização efetiva desse trabalho de campo.”<sup>8</sup>

Ele sugeria que Adorno lhe enviasse uma lista dos problemas que lhe parecessem importantes. “É conscientemente que eu evito mandar-lhe quaisquer problemas concretos e idéias que eu próprio tenho na área do rádio e da música porque acho que será muito mais vantajoso para nós conhecer o seu pensamento puro e livre de nossa influência”<sup>9</sup> (carta de Lazarsfeld a Adorno, de 29 de novembro de 1937).

Por seu lado, Adorno insistia: “Minha posição teórica não chega a recusar mais ou menos a pesquisa empírica. Ao contrário: o conceito de ‘experiência’, tomado num sentido muito particular, ocupa um lugar cada vez mais central em meu pensamento... Existe uma relação recíproca entre teoria e pesquisa empírica, relação que nós qualificamos de método dialético... Eu acho que a música, no rádio, sofre certas modificações qualitativas que colocam sua percepção sobre bases inteiramente novas” (carta de Adorno a Lazarsfeld, de 24 de janeiro de 1938). Era necessário começar pela análise da produção, era preciso “constatar e verificar que o caráter dos fenômenos musicais da radiodifusão constituta a chave de seu papel social.” Se se captasse “o caráter de imagem da música difundida pelo rádio” e outros traços de que ele suspeitava na análise técnica da produção, poder-se-iam, “talvez, elaborar métodos, analisar seus ‘correlatos’ entre os ouvintes” como escreveu a Lazarsfeld numa carta de seis páginas atulhada de idéias, acompanhada de uma síntese das “questões e teses” de dezesseis páginas, tão rica quanto a carta. Nos quinze pontos dessas “questões e teses”, ele traçava as premissas de uma “teoria dialética da radiodifusão”, de uma “teoria social da radiodifusão”, criticava a estrutura atual do rádio que, segundo ele, freava as tendências progressistas que ele continha.

---

<sup>8</sup> Dear Mr. Wiesengrund: during these last few days I have discussed with my associates what we are expecting from your future work with us. Let me give you a brief idea so that we might start some correspondance about it even before you come to this country... I intend to make the musical section, so to speak, the hunting ground for the “European approach”. By that I mean two things: a more theoretical attitude toward the research problem, and a more pessimistic attitude toward an instrument of technical progress.

It is specially the first point to which I should like to draw your attention. Our project definitely deals with empirical research. But I am convinced, the same as you are, that fact-finding can be extremely improved by extensive preliminary theoretical thinking. Taking, for instance, the papers you wrote in the Institute’s magazine, I might put the situation in the following terms: it is exactly this kind of thing which we shall expect from you, but it has to be driven two steps further:

- 1) Toward an empirical research problem.
- 2) Toward an actual execution of the field work.

<sup>9</sup> I purposely refrain from giving you any of the concrete problems and ideas which I, myself, have in the field of radio and music because I think it will be more advantageous for us to get your thinking quite fresh and uninfluenced by us.

Lazarsfeld, um pouco desapontado, respondia com certa reserva: “Estou de acordo com o senhor: esse gênero de abordagem requer primeiro uma análise teórica e poderia até começar nitidamente por uma análise da produção musical. É justamente uma grande oportunidade de análise teórica precedendo qualquer pesquisa que eu espero com impaciência de sua vinda. Por outro lado, precisaremos não esquecer que o senhor deve terminar por uma pesquisa efetiva junto aos ouvintes — mesmo que, em muitos casos, tenhamos de nos contentar com a formulação dos problemas teóricos e a discussão de técnicas para resolvê-los, simplesmente por uma questão de tempo.”<sup>10</sup> (carta de Lazarsfeld a Adorno, de 3 de fevereiro de 1938).

O casal Adorno — ele se casara naquele meio tempo — passou ainda férias em San Remo onde encontrou Benjamin que pôde passar ali algumas semanas gratuitamente, na pensão de sua ex-mulher; ele embarcou no dia 16 de fevereiro de 1938, a bordo do *Champlain*, para Nova York. Já a 26 de fevereiro, Adorno e Lazarsfeld tinham seu primeiro encontro de trabalho. Adorno passou a ser diretor da parte musical do Princeton Radio Research Project, cujo título exato era *The Essential Value of Radio to All Types of Listeners* (O valor essencial do rádio para todos os tipos de ouvintes).

Os dois diretores que presidiam o projeto eram o psicólogo Hadley Cantril, que, alguns anos antes, publicara, com seu célebre colega Gordon Allport, um livro sobre a psicologia do rádio, e Frank Stanton, na época *Research Director* do Columbia Broadcasting System. Era deles o projeto inicial pelo qual a Universidade de Princeton recebera, em 1937, da Rockefeller Foundation, a quantia de 67.000 dólares (princesca para a época) a ser usada num período de dois anos. O texto de Cantril pelo qual ele, devido à calorosa recomendação de Lynd, ofereceu, no verão de 1937, o cargo de diretor de pesquisa a Lazarsfeld (com um salário anual de 6.000 dólares), feérico para ele, dizia: “Nós queremos chegar, finalmente, a determinar o papel do rádio na vida de diferentes tipos de ouvintes, o valor psicológico do rádio e os diversos motivos pelos quais as pessoas escutam rádio” (citado em Lazarsfeld, *Eine Episode*, 181). Segundo os projetos de Cantril e Stanton, deviam-se elaborar métodos durante dois anos para depois chegar a respostas definitivas ao cabo de dois outros anos para os quais eles contavam — com justa razão — com uma prorrogação da subvenção.

Lazarsfeld conseguiu impor que a direção efetiva do projeto fosse confiada a seu instituto de pesquisa, em Newark; devido a isso, o pequeno instituto, que representava menos de um terço do conjunto dos efetivos do Radio Research Project, recebeu uma tarefa esmagadora. Segundo o próprio memorando de

<sup>10</sup> I agree with you also that such an approach needs a theoretical analysis first, and might have to start definitely by an analysis of music production. It is exactly as a stronghold of theoretical analysis preceding any research that I am looking forward to your coming. On the other hand, we shall have to understand that you have to end up finally with actual research among listeners, although in many cases we might have to stop with the formulation of the theoretical problem and discussion of techniques to answer them, simply for reasons of time.

Lazarsfeld para Cantril e Stanton: “Nós nos consideramos essencialmente uma organização de serviços que não precisa determinar objetivos, mas que deseja ajudar os outros a selecioná-los e atingi-los. Por isso, nosso programa de pesquisa deve ser tal, que os nossos resultados sejam adaptáveis a uma grande variedade de políticas concretas.”<sup>11</sup> O memorando não deixava transparecer nenhuma nota crítica, por mais discreta que fosse. Se Lazarsfeld chegava a falar a respeito da diferença entre *commercial* e *non commercial broadcasters*, insistia no fato de que o “educador espera influenciar a vida cultural e social de seu público por um período bem mais longo e de uma maneira muito mais geral do que o *sponsor* (patrocinador) comercial pretende”,<sup>12</sup> além do problema do *sales effect*: saber se as pessoas lêem o livro que ele recomenda no rádio ou vão ao museu cuja publicidade ele produz. Segundo o memorando, tratava-se de abordar uma série de problemas diversos com uma série de técnicas de pesquisa diversas; esses problemas eram os que estavam sempre, na época, sendo debatidos quanto ao *medium* rádio, ainda relativamente novo, e, por isso mesmo, objeto de discussão. Podia-se, por exemplo, citar: como a escuta das notícias e a leitura dos jornais se influenciam reciprocamente? O rádio contribui para a urbanização das zonas rurais? Os novos efeitos acústicos, que o rádio possibilita, influenciam a evolução da música? etc. O projeto deveria restringir-se aos quatro setores principais dos programas de rádio: *music*, *book-reading* (leitura de livros) *news* (notícias) e *politics*. Mas logo Lazarsfeld atribuiu um papel especial ao campo musical. O rádio deveria ser considerado também no contexto global da cultura e da sociedade dos Estados Unidos, e Lazarsfeld considerava que os resultados controversos que se deveriam esperar seriam mais facilmente aceitos se fossem propostos no espaço da música (cf. Morrison, “Kultur and Culture: The Case of T. W. Adorno and P. F. Lazarsfeld”, em *Social Research*, 1978, nº 2, 339, sg. e 342).

Segundo as recordações de Adorno sobre suas primeiras impressões do centro de pesquisas de Newark, que tinha sido instalado no prédio de uma antiga cervejaria, ele foi “de sala em sala, por sugestão de Lazarsfeld, para conversar com os membros, ouviu palavras como *Likes and Dislikes Study* (Estudo dos gostos e desgostos), *Success or Failure of a Programme* e outros, que ao primeiro contato não significavam nada para ele”. “Eu pude, no entanto, compreender isto: tratava-se da acumulação de dados que deveriam ser utilizados na formulação da planificação, seja diretamente na indústria ou em instituições culturais e outras associações. Era a primeira vez que eu tinha diante dos olhos a *administrative research* (pesquisa administrativa): não sei mais, agora, se foi Lazarsfeld quem formulou essa noção ou eu, em meu espanto diante de um tipo de ciência tão desconcertan-

<sup>11</sup> We consider ourselves essentially a service organization which does not have to set goals, but which wishes to help in selecting and achieving them. Therefore, our research program has to be such that our results are adaptable to a variety of actual policies.

<sup>12</sup> The educator hopes to affect the cultural and social life of his audience for a much longer period and in a much more general way than the commercial sponsor thinks of doing.

te para mim, orientado para a prática imediata” (Adorno, “Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika”, em *Stichworte*, 117 sg.). Essa impressão não correspondia completamente à verdade: de fato, Lazarsfeld tinha o hábito de se apaixonar por seu papel, de ter prazer com trabalhos de pesquisa coletivos sobre a psicologia social nos quais se aplicavam métodos variados para encontrar respostas a perguntas previamente decompostas em seus elementos verificáveis. Esse entusiasmo permitia-lhe conciliar, sem esforço, seus próprios interesses de pesquisador, em toda a sua originalidade, com as expectativas de seus pares e do meio universitário.

Por seu lado, depois de uma semana de prática, Lazarsfeld escrevia num memorando destinado aos co-diretores Cantril e Stanton: “Ele tem todo o jeito de um professor alemão, distraído como se imagina, e seu comportamento é tão singular, que eu mesmo tenho a impressão de ser um membro da sociedade do *Mayflower*.\* Quando se começa a discutir com ele, aliás, ele fornece uma massa enorme de idéias interessantes” (Lazarsfeld, *op. cit.*, 176). Era uma atitude bem-intencionada e hábil do ponto de vista tático. Quando, alguns anos mais tarde, pensou-se em convidar Lazarsfeld para a Universidade de Columbia, seu amigo Samuel Stouffer escreveu à comissão de recrutamento: “Apesar de ele morar neste país há sete anos, tem indiscutivelmente o aspecto de um estrangeiro e fala com um forte sotaque. Isso provoca preconceitos de certas pessoas contra ele, e eu acho que essas restrições são ainda exacerbadas, porque essas pessoas acreditam que, às vezes, ele demonstra arrogância. Na verdade, é difícil encontrar alguém mais modesto do que Paul, mas é certo que ele tem um jeito de ser bem alemão, bastante pedante, quando aborda um assunto; e, ainda por cima, as pessoas imaginam que esse assunto em si não oferece todas as dificuldades que seus ouvintes encontram em seus desenvolvimentos. Posso admitir que essas críticas tenham, às vezes, fundamento, mas posso afirmar, por minha própria experiência, que o sujeito é uma verdadeira mina de ouro” (citado em Lazarsfeld, *op. cit.*, 176). Lazarsfeld fazia, pois, o que podia para integrar o teórico europeu Adorno no mundo científico americano, que ele próprio sabia ver tal como era de fato — mesmo que Lazarsfeld ficasse um pouco constrangido com a lembrança pungente de sua estria em Viena sob o signo da revolução socialista.

Enquanto membro do International Institute of Social Research, Adorno terminou seu estudo sobre Wagner começado na Inglaterra e redigiu o artigo “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”. Como membro do Princeton Radio Research Project, ele estudou a correspondência dos ouvintes para as estações de rádio, fez entrevistas (“lembro-me ainda de toda a alegria e do proveito que eu tirei ao orientar sozinho uma série de entrevistas, totalmente improvisadas e desprovidas de sistemática” [“Wissenschaftliche Erfahrungen”, *op. cit.*, 118]), manteve conversas com profissionais do rádio (“suas entrevistas com representantes da profissão levantaram problemas: criticaram-no por fa-

---

\* Os primeiros colonizadores do país, vindos no navio *Mayflower*. (N. R. T.)

zer perguntas arditosas e desarticular as respostas” (Lazarsfeld, *Episode*, 200), e com músicos (que acreditavam transmitir a cultura a seus alunos da escola secundária e a quem, segundo Lazarsfeld, Adorno fez entender que eram imbecis) (Morrison 348), e escreveu comunicações (por exemplo, uma comunicação sobre uma noite de música eletrônica, dada em maio de 1938 na League of Composers; ele estudava ali a perspectiva de uma combinação dos instrumentos elétricos e do rádio que teria como resultado “não haver mais transmissão pelo rádio”, e sim “música tocada diretamente no rádio”, e a “diferença entre o som natural e o som retransmitido acabaria desaparecendo, conforme seu postulado da liquidação de um som a ser desconstruído”). Mas sobretudo, instigado por Lazarsfeld, ele redigiu na primavera e no verão de 1938 uma longa dissertação de 160 páginas, *Musik in Rundfunk* (A música no rádio). Lazarsfeld, para reagir às numerosas críticas suscitadas por Adorno, queria fazer com que ele circulasse em meio aos especialistas para garantir com isso um apoio substancial a seu trabalho. Em vez disso, o texto de Adorno teve como efeito uma longa carta crítica de Lazarsfeld. “Justamente porque o senhor expressa idéias novas e agressivas, o senhor deve tomar muito cuidado para não se expor a ataques justificados, e eu sinto ter que dizer-lhe que, em muitos pontos, seu memorando está claramente abaixo das exigências de honestidade intelectual, disciplina e responsabilidade que se impõem a toda pessoa que trabalha numa pesquisa universitária. Espero que o senhor tome a minha franqueza como um esforço para tornar seu trabalho tão frutífero como ele poderia realmente ser.

“Minhas objeções podem resumir-se em três teses:

I) O senhor não esgota as alternativas lógicas de suas próprias teses, e disso resulta que muito do que o senhor diz é falso, não fundamentado ou deformado.

II) O senhor carece de informações sobre os trabalhos de pesquisa empírica, mas fala sobre eles com um tom de autoridade que força o leitor a duvidar de sua autoridade até em sua própria especialidade, a música.

III) O senhor ataca outras pessoas tratando-as de fetichistas, neuróticas e displicentes, mas o senhor mesmo mostra, muito claramente, essas mesmas tendências.”<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Just because you express new and aggressive ideas you have to be especially careful not to be open yourself to justified attacks, and I am sorry to say that in many parts your memorandum is definitely below the standards of intellectual cleanliness, discipline and responsibility which have to be requested from any one active in academic work. I hope you will take my frankness as an earnest effort to make your work as successful as it really could be.

My objections can be grouped around three statements:

I) You don't exhaust the logical alternatives of your own statements and as a result much of what you say is either wrong or unfounded or biased.

II) You are uninformed about empirical research work but you write about it in authoritative language, so that the reader is forced to doubt your authority in your own musical field.

III) You attack other people as fetishist, neurotic and sloppy but you show yourself the same traits very clearly.

Depois de explicar suas objeções baseando-se, de memória, em vários trechos de Adorno, concluía: “É como se o senhor nos desse de presente, com a mão direita, suas idéias para retomá-las com a mão esquerda por falta de disciplina em sua dissertação.”<sup>14</sup>

A crítica de Lazarsfeld, sem ser ferina, apontava claramente falhas fundamentais de Adorno. Adorno, então com 35 anos e mais moço do que Lazarsfeld apenas dois anos, rejeitou a crítica; fazia-o, muitas vezes, com razão e sem “criar caso”, mas, afinal de contas, ele não estava disposto a (ou, melhor, não era capaz de) aproveitar a oportunidade para tirar disso um proveito fundamental, oportunidade que praticamente ninguém jamais lhe ofereceu novamente. “Acredito que bastaria o senhor dar uma olhada em uma de minhas publicações, como o artigo sobre o *jazz*, para descobrir que os pontos que o senhor critica não provêm da minha desordem interna e sim da desordem da realidade” (carta de Adorno a Lazarsfeld, de 6 de setembro de 1938). O artigo sobre o *jazz*, tirado de um manuscrito que continha, também, o que Adorno chamava de “teses de verificação”, era, a seus olhos, um trabalho autenticamente empírico. Chegava-se assim a uma situação paradoxal: Adorno aceitava os princípios formulados por Lazarsfeld, mas considerava que ele se conformava com isso fundamentalmente. Quando concordou com Lazarsfeld para traçar uma tipologia de ouvintes que permitisse uma descrição quantitativa desses tipos a partir de questionários, ele redigiu uma descrição, por exemplo, do tipo de ouvinte emotivo em que dizia que as lágrimas estavam entre os dados mais importantes para a análise dos aspectos emocionais da música. Para Lazarsfeld, isso significava, afinal de contas, recusar efetuar os estudos concretos sobre o público, que ele tinha recomendado a Adorno desde as primeiras cartas.

A questão do valor das pesquisas empíricas misturava-se mais ou menos claramente com o dilema: reforma ou revolução? A problemática “como oferecer boa música ao maior número de pessoas?” parecia sem sentido para Adorno, dadas as condições sociais e a organização do rádio. Seus textos, redigidos para o *music study*, mostravam-no claramente. E, num memorando interno de janeiro de 1940, John Marshall, o responsável pelo Princeton Radio Research Project, junto à Rockefeller Foundation, deixava entender que “Adorno parecia então absorvido psicologicamente por sua capacidade de reconhecer defeitos na difusão de música, a tal ponto, que tornava duvidoso seu próprio esforço para encontrar meios para remediá-lo”<sup>15</sup> (Morrison, 347). Não se poderia esperar algo bom de Adorno a não ser que “ele tivesse a colaboração de uma pessoa representativa do sistema atual, mas suficientemente tolerante quanto à posição de Adorno para discernir aquilo que ela tem de bom e explicá-la para pessoas que certamente não

<sup>14</sup> It is as if you would give us with your right hand the gift of your ideas and would take them away with your left hand by the lack of discipline in your presentation.

<sup>15</sup> (Adorno) seems psychologically engaged at the moment by his ability to recognize deficiencies in the broadcasting of music to an extent that makes questionable his own drive to find ways of remedying them.

seriam tolerantes”<sup>16</sup> (*ibid*, 348). Mas a certeza dada por Lazarsfeld de que seria precisamente isso que aconteceria e, mesmo, uma visita pessoal de Lazarsfeld e Adorno a Marshall, em junho de 1940, não puderam mudar em nenhum ponto a decisão deste último de não mais financiar o *music study*, pelo motivo de que não se discernia nele uma possibilidade de suprir as deficiências atuais da música radiofônica. Foi assim que, no verão de 1940, terminou a colaboração de Adorno com o Princeton Radio Research Project.

Lazarsfeld só conservou um dos quatro grandes estudos redigidos por Adorno no quadro do *music study*, o único julgado apto a figurar nas publicações do projeto: “The Radio Symphony”, que foi publicado no volume editado por Lazarsfeld e Stanton, *Radio Research 1941*. Em seu texto — um prolongamento da polêmica contra o artigo de Benjamin sobre a obra de arte —, Adorno defendia a tese de que a sinfonia retransmitida no rádio dava apenas uma imagem da execução real, como o filme de uma peça teatral dava apenas uma imagem da apresentação real; portanto, a pretensão da indústria radiofônica de trazer a verdadeira música às massas era fundamentalmente discutível. “Da sinfonia apenas resta uma sinfonia em casa... Mas, quanto menos os ouvintes conhecem a obra não mutilada — sobretudo aqueles que são pomposamente iniciados na cultura musical pelo rádio —, tanto mais exclusivamente são dependentes do rádio e são mais sujeitos, em total impotência e inconsciência, ao efeito de neutralização... Os únicos que poderiam lucrar alguma coisa sensata com isso seriam os profissionais do ramo, para quem uma tal sinfonia, despojada da solenidade agitada da sala de concertos, dá a impressão de um texto visto através de uma lupa. Munidos de uma partitura e de um metrônomo, eles poderiam acompanhar a execução para chegar inexoravelmente ao âmago de sua inautenticidade, mas afinal de contas não era esta a finalidade da operação” (Adorno, *Schriften* 15, 378 sg.).

Os três outros estudos — “A Social Critique of Radio Music”, uma conferência que Adorno fez em 1939, para os colaboradores do Radio Project e que continha seus conceitos fundamentais, foi publicado em 1945, na *Kenyon Review*; “On Popular Music” foi publicado em 1941, nos *SPSS*; enfim, o estudo “NBC Music Appreciation Hour” restou inédito, mas foi posterior e parcialmente retomado no artigo em alemão “Die gewürdigte Musik” (A música convencional) — faziam uma crítica direta e implacável do rádio e do sistema social dos Estados Unidos. “On Popular Music era um dos textos mais modestos e mais claros, e foi até citado em termos elogiosos no *New York Herald Tribune*. Como os outros textos, era o resultado de uma colaboração com George Simpson, o *editorial assistant* de Adorno, que retrospectivamente pensava que Simpson fora responsável por seus primeiros passos rumo à integração de suas aspirações específicas nos méto-

<sup>16</sup> If he had the collaboration of someone representative of the present system, but tolerant enough of Adorno's position to see what was useful in it and interpret that for people certain to be intolerant.



dos americanos (*Wissenschaftliche Erfahrungen, op. cit.*, 126). Com a ajuda das categorias do Sempre-Idêntico e do Novo — um dos *topoi* das discussões entre Adorno e Benjamin —, Adorno chegava a análises incisivas da *popular music* (um conceito que ele assimilava tacitamente à música para divertir) e aspectos estratégicos de seu êxito. “O editor quer um trecho de música que seja fundamentalmente idêntico a todos os outros sucessos do momento e diferente deles ao mesmo tempo. Só sendo idêntico é que ele tem condições automáticas de venda sem exigir o menor esforço do consumidor e de se apresentar como instituição musical. E só sendo diferente é que ele se pode distinguir das outras canções — exigência para ser lembrada e, portanto, para ter sucesso.”<sup>17</sup>

“A estandardização das canções de sucesso mantém os consumidores atentos, fazendo, por assim dizer, o trabalho da audição em seu lugar. Por seu lado, a pseudo-individualização os mantém alerta, fazendo-os esquecer que o que eles estão escutando já foi escutado no lugar deles ou pré-digerido”<sup>18</sup> (25).

Baseando-se na análise do lado objetivo da produção, do *marketing* e da estrutura da *popular music*, Adorno elaborava na segunda parte de seu texto uma “Theory about the Listener” (Teoria sobre o ouvinte). Ela continha um conjunto de “teses” essenciais, como aquela de que, na música popular, reconhecer um trecho constitui já o ponto culminante da compreensão, ao passo que, na “good serious music”, a compreensão ultrapassa o reconhecimento do já ouvido para chegar à apreensão de algo fundamentalmente novo (33); ou ainda a tese de que “a sensação de esforço e tédio ligada ao trabalho efetivo leva a evitar os esforços nesse tempo de lazer, o que constitui a única oportunidade de se ter uma experiência realmente nova. À guisa de substituto, busca-se um estimulante. A música popular vem oferecê-lo. Seus estímulos conjugam-se com a impossibilidade de envidar esforços no sempre-idêntico... O momento do reconhecimento é aquele da sensação sem esforço. A atenção repentina ligada a esse momento consoma-se instantaneamente e relega o ouvinte a um reino de desatenção e distração. O domínio da produção e do trabalho pressupõe, de um lado, a distração e, do outro, a engendra”<sup>19</sup>

<sup>17</sup> The publisher wants a piece of music that is fundamentally the same as all the other current hits and simultaneously fundamentally different from them. Only if it is the same does it have a chance of being sold automatically, without requiring any effort on the part of the customer, and of presenting itself as a musical institution. And only if it is different can it be distinguished from other songs — a requirement for being remembered and hence for being successful.

<sup>18</sup> Standardization of song hits keeps the customers in line by doing their listening for them, as it were. Pseudo-individualization, for its parts, keeps them in line by making them forget that what they listen to is already listened to for them, or “pre-digested”.

<sup>19</sup> The strain and boredom associated with actual work leads to avoidance of effort in that leisure-time which offers the only chance for really new experience. As a substitute, they crave a stimulant. Popular music comes to offer it. Its stimulations are met with the inability to vest effort in the ever-identical... The moment of recognition is that of effortless sensation. The sudden attention attached to this moment burns itself out instantly and relegates the listener to a realm of inattention and distraction. On the one hand, the domain of production and plugging presupposes distraction and, on the other hand, produces it.

(38 sg.). Ele chegava finalmente à distinção entre dois tipos sociopsicológicos de comportamento de massa diante da música em geral e da *popular music*, em particular. O *rhythmically obedient type*, difundido principalmente entre os jovens, segundo a convicção de Adorno, ligava-se às unidades rítmicas permanentes sem se deixar desorientar pelas síncopes e dava a perceber o prazer que ele recolhia com a obediência. Encontrava-se ali a submissão masoquista do *jazz fan* (fã do jazz) a uma coletividade autoritária, tese do artigo sobre o jazz. O *emotional type* utilizava a música sentimental para evitar certos sentimentos, sobretudo o de sua própria infelicidade. Segundo Adorno, os dois tipos conformavam-se com sua miséria social: um andando, outro chorando.

No conjunto, esses estudos de Adorno apresentavam uma posição que, apesar de todo seu vigor na crítica da sociedade, emitia julgamentos implacáveis sobre as vítimas da estrutura social que constituíam seu objeto e proclamava esses julgamentos, sem, ao mesmo tempo ou o mais cedo possível, falar com suas vítimas. A interpretação negativa de todas as opiniões dessas vítimas não deixava nenhuma lacuna — e expunha-se assim à censura feita a Adorno por Lazarsfeld: economizando o trabalho de apresentar as possibilidades lógicas de uma problemática, ele se permitia o direito de preservar preconceitos. Por exemplo, o fato de muitas pessoas associarem, deformando uma melodia conhecida, significava para Adorno o mesmo que crianças puxando um cachorro pelo rabo. A hipótese, pelo menos, evidente de que se tratava de uma variação do conhecido, de uma utilização livre de um texto familiar para modificações originais não tinha sequer direito a uma menção. Desse modo, a idéia de uma verificação empírica de suas próprias hipóteses não poderia nem sequer surgir. O texto de Adorno contém uma quantidade de exemplos análogos.

Aquilo que conduzia Adorno a ignorar tão soberbamente os traços mais promissores visíveis nos objetos humanos de sua pesquisa era a figura que aparecia regularmente no fim de cada um de seus raciocínios: a explosão do interior, a inversão, a pequena alteração. Mesmo a teoria do ouvinte em “On Popular Music”, terminava com esta frase: “Para se transformar em inseto, o homem precisa da energia que poderia talvez transformá-lo em homem”<sup>20</sup> (48). Uma posição tão distante dos sujeitos abordados pela pesquisa era tão contestável quanto aquela que não hesitava absolutamente em só deixar os sujeitos falarem por meio do filtro das problemáticas ou situações experimentais preconcebidas e elaboradas sem o pano de fundo de uma crítica da sociedade.

<sup>20</sup> To become transformed into an insect, man needs the energy which might possibly achieve his transformation into a man.

### *Flutuações e indecisão*

Enquanto no quadro do Princeton Radio Research Project Lazarsfeld tratava de combinar as idéias do europeu Adorno com a pesquisa empírica americana que ele brilhantemente representava e era, ao mesmo tempo, uma pesquisa encomendada, a pesquisa empírica havia desaparecido completamente no International Institute of Social Research. As diversas pesquisas sobre a família, a autoridade e o desemprego, projetadas para continuar *Studien über Autorität und Familie*, tinham sido recolhidas, assim como a coleta e a interpretação dos dados empíricos mais amplos possíveis que Horkheimer anunciava em 1935 no prefácio de *Studien über Autorität und Familie*. Nada indica sequer que se tenha chegado, ao menos, a elaborar um plano para a continuação do trabalho de pesquisa que Horkheimer anunciava em seu prefácio de *Studien*. A “interpenetração dos métodos construtivista e empírico” tinha aparentemente sido abandonada de maneira completa na prática, a colaboração duradoura de especialistas de matérias diferentes”, segundo a fórmula de Horkheimer no prefácio, era abandonada ao improviso e reduzida a uma semelhança nos temas e pontos de vista, garantida por contatos freqüentes e seções informais de redação. Segundo Alice Maier, secretária durante muitos anos de Horkheimer e do Instituto em Nova York, “A casa 429 West 117th Street de Nova York, em que nós trabalhávamos, tinha sido, antes, uma residência com duas peças em cada andar. No andar térreo, só havia a cozinha e um cômodo em que morava Mrs. Murdoch, a senhora que cuidava da casa e fazia a limpeza. No primeiro andar, Marcuse ocupava a peça da frente, e Neumann a de trás; no segundo andar, Pollock, a da frente, e Löwenthal, com a redação da revista, a de trás. O senhor Horkheimer trabalhava no quarto andar, na sala da frente, e nós, as secretárias, ficávamos na outra peça. No sótão, havia três ou quatro quartos menores; meu marido\* e Otto Kirchheimer foram instalados ali.” (A. Maier em Erd, *op. cit.* 99). Fromm trabalhava sempre em sua casa, mesmo quando não estava dando consulta. Além disso, passou muito tempo na Suíça, em 1938 e 1939, por motivos de saúde. Os dois “comunistas”, Wittfogel e Grossmann, também não tinham escritório no Instituto. Wittfogel tinha uma salinha na Butler Library da Universidade de Columbia, também trabalhava no Institute of Pacific Relation. Grossmann ficava em casa, a título de pesquisador individual financiado pelo Instituto. Seus manuscritos intermináveis e de difícil acesso nunca conseguiram corresponder às expectativas do diretor do Instituto, e sua personalidade tinha-se amargurado devido a aborrecimentos pessoais. Adorno trabalhava ora em Newark, ora em casa. É esse, aproximadamente, o quadro geral do conjunto. Como, então, era possível que, na segunda metade da década de 30, não se falasse mais de colaboração duradoura entre especialistas de diferentes matérias, como antes, a não ser com muitas restrições e, menos do que antes, de interpenetração dos métodos construtivo e empírico? Qual era a razão oculta disso? Haveria dúvi-

\* Joseph Maier. (N. A.)

das quanto a encontrar sentido em outros trabalhos coletivos em grande escala? Achavam-se os emigrados desorientados em seu país do exílio? Seria essa uma pausa destinada a permitir uma reorientação?

Está claro que logo depois dá conclusão de *Studien über Autorität und Familie*, concebido como um simples relatório preliminar, instaurou-se uma longa fase de incerteza, indecisão, reorientação — para o diretor do Instituto e, portanto, para o Instituto, que dependia de sua pessoa. A perspectiva na qual fora lançado o trabalho coletivo era a convicção de que a autoridade estava em regressão, pelo menos a longo prazo. Na segunda metade da década de 30, quando já não se poderia duvidar da capacidade de sobrevivência do nacional-socialismo, quando a redução da família a uma noção vazia e a reabsorção crescente do desemprego pareciam confirmar a exigência de adaptar o caráter às relações sociais autoritárias, aquela perspectiva original não podia mais ser mantida. Ao mesmo tempo, nos Estados Unidos, a era Roosevelt demonstrava que, até nos Estados não fascistas, se assistia a um decréscimo da autoridade, por mais fraca que ela fosse, mas, ao contrário, a um acréscimo dos pensamentos e comportamentos, quer autoritários, quer receptivos à autoridade. O próprio Roosevelt falava a respeito de uma “experiência autoritária”. E Thomas Mann, em novembro de 1940, em um (de seus programas na estação de rádio da BBC, para ouvintes alemães, dizia que “é com toda razão que os destruidores da Europa e os que desprezam todos os direitos dos povos vêem em Roosevelt o seu mais forte antagonista... Em nossa época das massas à qual pertence, por esse motivo, a noção de líder\*, a América estava destinada a produzir o fenômeno propício de um líder moderno de massas que deseja o bom e o espiritual, o verdadeiro futuro, a paz e a liberdade...” (Thomas Mann, *Politischen Schriften und Reden*, t. 3, 189). Essa era uma visão de Roosevelt difundida há muito tempo, justamente em meio aos emigrados alemães e acompanhada sobretudo de aprovação ou mesmo de entusiasmo (Joachim Radkau dá exemplos convincentes disso em seu estudo, magistral sob todos os pontos de vista, *Die deutsche Emigration in den USA*).

O New Deal de Roosevelt, que tinha reforçado os sindicatos, ora favorecido, ora reprimido o *big business*, permitido pela primeira vez que judeus e esquerdistas tivessem acesso a cargos políticos e universitários importantes, produzido a *Red Decade* (Década vermelha), os *Rebel Thirties* (Os rebeldes anos 30), não contava nem em seus objetivos, nem em suas conseqüências uma modificação das estruturas econômicas. E, quando a recessão de 1938 de novo aumentou o número de desempregados para dez milhões, Roosevelt declarou publicamente que a única maneira de escapar da recessão era reforçar a indústria de armamentos; estava, desde então, evidente que a evolução dos Estados Unidos representava um mal menor em comparação com os acontecimentos da Europa, mas não era absolutamente uma solução que deixasse esperar a democracia socialista. Os sindicatos fortalecidos eram gigantescas organizações de lobistas hierarquizados. Contavam-

---

\* *Führer*. (N. A.)

se também, entre as medidas características do New Deal, instituições que tinham saído do nada e, essencialmente, forneciam um trabalho administrativo. O New Deal apresentava o quadro de uma multiplicidade instável de organismos de socorro e intervenção — os órgãos improvisados de um Estado-Protetor cuja doce música de acompanhamento eram as *fireside chats* (conversas ao pé do fogo) de Roosevelt no rádio.

Apresentar uma justa apreciação de todo esse conjunto diante da sombria visão de um fascismo que marchava de sucesso em sucesso na Europa não era uma tarefa fácil. No último terço dos anos 30, as pesquisas empíricas não podiam mais ser conduzidas ao mesmo tempo na Europa e nos Estados Unidos, mas tinham que se limitar a estes últimos. Era preciso tempo para encontrar uma problemática de crítica da sociedade que se adaptasse aos Estados Unidos e, ao mesmo tempo, pudesse tomar uma forma conciliável com a política prudente do Instituto. Conjugado à crítica sempre implacável que Horkheimer fazia das ciências especializadas e a sua tendência cada vez maior de classificar, como aceitação do que existe, todas as correntes teóricas ou filosóficas que não faziam uma crítica da sociedade e tinham êxito nos Estados Unidos, esse estado de fato poderia explicar, pelo menos em parte, por que a pesquisa empírica e a pesquisa coletiva desapareceram completamente, por que a apresentação dos métodos de pesquisa usados até então pelo Instituto foi entregue em meados da década de 30 a Lazarsfeld (um positivista aos olhos de Horkheimer e Adorno), e por que apenas a revista continuou (e, mesmo assim, em alemão). Foi nesse nível que continuou o trabalho, a princípio orientado para a Europa.

Mas havia ainda um outro fator. Em outubro de 1938, Horkheimer escreveu à *Mme. Favez*, que dirigia o trabalho do escritório do Instituto em Genebra: “Vamos mudar-nos no dia 1º de novembro. O subúrbio para onde vamos chama-se Scarsdale. É uma casinha... rodeada de árvores, e acho que, lá, eu poderei trabalhar. O livro sobre a filosofia dialética está, pois, começado afinal. Só passarei no Instituto, uma vez por semana, no dia em que nos reunimos para conferência. No mesmo dia, farei um pequeno seminário no Instituto, sobre Spinoza” (carta de Horkheimer à *Mme. Favez*, de 13 de outubro de 1938). Horkheimer já tinha, então, idéias precisas na cabeça para a redação daquele livro. Já que o plano, há muito tempo considerado, de redigir o livro sobre a dialética em algum lugar no sul da França, com Adorno, não poderia se realizar mais em 1939, devido à situação na Europa, ele queria terminar o livro na Califórnia. Havia feito uma viagem com a esposa no verão de 1938, e era com entusiasmo que escrevia a Löwenthal, de Santa Mônica, perto de Hollywood: “É verdade que a paisagem é muito bonita — e até, às vezes, os prédios —, e o clima é um verdadeiro remédio. Se, no outono de 1939, nós ainda tivermos um *cent e se La France* não for possível, vamos ter de vir para aqui. Você sabe que não custa caro... É mesmo uma idiotice morar no leste, a não ser por motivo de força maior” (carta de Horkheimer a Löwenthal, de 21 de junho de 1938).

A decisão de dedicar-se, enfim, ao aprofundamento da teoria, ao livro sobre

a dialética — no qual Horkheimer via o essencial ao mesmo tempo de sua missão e de suas chances — era reforçada por considerações de ordem financeira. O Instituto tinha um pessoal impressionante. Em 1938, além de Horkheimer e Pollock, os membros permanentes eram Adorno, Fromm, Grossmann, Gumperz, Löwenthal, Marcuse, Neumann e Wittfogel. A equipe dos *Research Associates* mudava todos os anos. Otto Kirchheimer e Fritz Karsen dela fizeram parte durante muito tempo, e seis ou oito pessoas mais por períodos mais curtos. A esses se acrescentam de quatro a seis secretárias. O Instituto empregou por algum tempo, como tradutores e *editorial assistants*, dois jovens historiadores, Moses Finkelstein (mais tarde Finley) e Benjamin Nelson. Para as pesquisas empíricas, era contratado pessoal suplementar para trabalhos em tempo parcial de curta duração. Para concluir esse quadro das atividades do Instituto, a fim de manter financeiramente os cientistas emigrados, o Instituto gastou, segundo uma avaliação de Pollock, aproximadamente 200.000 dólares durante a década de 1933-1942 em proveito, de mais ou menos, cento e trinta pessoas (Pollock, *Memorandum for P. T.*, 1943). Esse aparato, que os dois diretores tinham sempre considerado do “exterior”, com sentimentos atenuados, revelou-se, de repente, uma ameaça para o projeto sobre a dialética. Como?

Sem dúvida, o capital da Sociedade Internacional de Pesquisas Sociais estava diminuindo; assim, em 1937, passou de 3,9 para 3,5 milhões de francos suíços e foi preciso, pela primeira vez, avançar sobre o capital (Pollock, *Rapport Annual*, de 9 de abril de 1938). Por mais triste que isso fosse, não ia contra o espírito da doação de Weil, que previa que o dinheiro não deveria ser considerado um capital, mas ser gasto durante um longo período. O ano recessivo de 1938 não trouxe nenhuma melhora, mas, ao contrário, agravações flagrantes; o próprio Pollock admitiu que era o principal responsável por aquilo: tinha reservado, em seu escritório, uma parede inteira para anotar as cotações da Bolsa, mas não fora feliz em seus investimentos. No entanto, a redução do capital efetivo do Instituto estava só começando e talvez fosse apenas passageira: não poderia justificar sozinha o adiamento de todas as pesquisas empíricas e o fato de nem sequer se começar uma nova pesquisa coletiva que poderia ser realizada com pesquisas empíricas mais modestas do que as encomendadas para *Studien über Autorität und Familie*.

O que fez com que o aparelho do Instituto aparecesse como um perigo para o projeto sobre a dialética e que deu a vitória à tendência a privilegiar esse projeto em detrimento do programa de uma utilização do Instituto para realizar o projeto coletivo de uma teoria da sociedade que integrasse a pesquisa empírica das ciências especializadas foi o medo de Horkheimer e sua esposa de não poderem dispor de proventos principescos — um medo que havia inspirado a Horkheimer alguns dos aforismos mais acerbos de sua crítica da burguesia em *Dämmerung*, e que resultara nos contratos mencionados acima com a Sociedade para a Pesquisa Social, que lembravam romance de aventuras. Ele escreveu, por exemplo, no verão de 1940, a Löwenthal, quando viajava para instalar-se em Los Angeles: “Durante toda a viagem, esta frase não me saía da cabeça: o dinheiro é a melhor proteção, o dinheiro é a melhor proteção, o dinheiro é...” (carta de Horkheimer a

Löwenthal, de 25 de julho de 1940). Esse medo, que o pessimista Pollock só conseguia agravar, levou-o a pensar que era urgente dar prioridade ao livro sobre a dialética, diante de uma situação financeira que se tornara incerta.

Mas o medo era, também, um motivo de peso para se manter a atividade do Instituto sob a forma mais impressionante possível. Com efeito, o Instituto, colocado sob a proteção da Universidade de Columbia, constituía também, ele próprio, uma proteção significativa sem a qual Horkheimer ter-se-ia sentido um indivíduo completamente exilado e sem laços numa sociedade em que, segundo ele pensava, só as organizações poderosas podiam proteger, e o indivíduo e seu patrimônio estavam expostos a todos os riscos, vindos de cima, da era do capitalismo monopolístico. Além disso, sentia, tanto quanto a necessidade de ter uma produção teórica, a de afirmar sua pessoa, como o papel de *managerial scholar*, de chefe de um trabalho científico, lhe oferecia a oportunidade de fazê-lo. Disso resultou um compromisso provisório: a atividade do Instituto continuaria, mas, para dizer a verdade, sem objetivo; a partir do inverno de 1938-1939, na esperança de obter subvenções, o Instituto tentaria despertar o interesse de *foundations* e de particulares para o Instituto em geral ou para projetos específicos (como o prospecto de 1938, redigido para impressionar, os descrevia brevemente), mas sem acreditar muito naquilo (Horkheimer escrevia em dezembro de 1938 a Benjamin: "Você pode imaginar como essa atividade me agrada pouco, devido à especificidade de nosso trabalho que aqui, ainda mais do que em outros lugares, é considerado um luxo, e também por causa da língua"). Todos os colaboradores possíveis ficaram irritados e inquietos com certas alusões mais ou menos misteriosas à decadência financeira do Instituto e com as reduções incompreensíveis no salário. Horkheimer dedicou-se à redação definitiva de seu livro sobre a dialética sem conseguir terminá-lo. Passou a considerar, com olhos tristes e sem entusiasmo, as obrigações do Instituto para com a Columbia, enquanto refletia sobre o meio de fazê-la compreender que não estava dando ao Instituto o valor merecido.

A ausência de orientação do Instituto no fim dos anos 30 tornou mais difíceis para ele as flutuações às quais não deixaria mais de se entregar, por exemplo, em suas relações com o mundo universitário. Os seminários eram, na verdade, mesas-redondas dos membros do Instituto, em que só se viam alguns estudantes americanos isolados. Quando os membros do Instituto se reuniam em razão de seus seminários, sentiam-se mais tranquilos (esses cursos eram, por exemplo, segundo o prospecto do Instituto, o seminário de Horkheimer "Select Problems in the History of Logic, with Reference to the Basic Concepts of the Social History" (1936-1937), o seminário de Pollock e Gumperz "Theories of the Business Cycle" (1936-1937), o seminário de Weil "Standards of Living in National Socialist Germany", o seminário de Adorno "The Social Setting of Richard Wagner's Music" (1938). Mas eles permaneciam também, quase entre eles, quando o *Dr. Max Horkheimer and members of the staff of the International Institute of Social Research* davam aulas na Extension Division da Universidade de Columbia a partir de 1936, aulas que, com títulos levemente variados, tratavam do pensa-

mento autoritário e das instituições autoritárias na Europa. Assim, em 1937-1938, Horkheimer encarregou-se da introdução filosófica, depois Marcuse falou sobre a história dos conceitos de dominação e sujeição, Löwenthal, sobre o tema da autoridade na literatura, Neumann sobre os Estados autoritários, e Fromm sobre a estrutura de caráter do homem moderno. Pelo menos para o próprio Horkheimer, isso era um empecilho para seu trabalho; ele não desejava empregar muito tempo e energia e não se preocupava com os interesses dos estudantes. Por outro lado, a longo prazo, também não era bastante honroso para ele só dar aulas nos cursos de extensão, cuja frequência de alunos era baixa, e sobre temas que não faziam parte do programa dos exames. Löwenthal, Adorno e ele consideraram uma ofensa para o Instituto o fato de, em 1939-1940, ser proposta uma cátedra na Universidade de Columbia não a Horkheimer, mas a Neumann, cujas aulas em nível universitário atingiam um sucesso bem superior (isso só aconteceu depois da guerra). Era um detalhe característico do dilema em que Horkheimer e sua equipe se encontravam: queriam manter-se afastados do mundo universitário, mas, ao mesmo tempo, ser tratados como se ali ocupassem uma posição de destaque.

Houve, então, uma certa hesitação em seus esforços para não trair a ala esquerda, afastando, ao mesmo tempo, as suspeitas que se relacionavam com ela — esforços para evitar o que Adorno e Horkheimer censuravam em outros intelectuais. Quando precisaram publicar, na editora Gallimard, em Paris, uma coletânea de artigos de Horkheimer traduzidos para o francês, Bernard Groethuysen, conhecido de Benjamin que morava há muito tempo em Paris, acenou com dois espantalhos para Adorno e Horkheimer, “por um lado o temor de que o (seu) livro pudesse ser demasiado erudito na opinião de seus amigos marxistas e, de outro, que parecesse demasiado marxista para os membros do governo” (carta de Adorno a Horkheimer, de 12 de outubro de 1936). Horkheimer tinha continuado a insistir no tema: “A recusa por parte dos partidários do governo deve ser sempre ligada à seguinte idéia: por trás da teoria marxista, existiria uma espécie de poder; esse poder, aliás, se pulveriza de uma forma lastimável precisamente porque se dedica a essa teoria. A recusa de tudo o que é “erudito”... decorre, simplesmente, desse medo exacerbado diante da crítica, medo para o qual até o pensamento em si parece suspeito... Há anos que já se deveria esperar que os poderes que se assemelham se encontrassem pelo menos num ponto. Além disso, cada vez mais seu inimigo comum é, simplesmente, o pensamento... Nós dois pudemos realmente assistir ao início desse processo em Frankfurt. Tornou-se agora geral e reúne grupos antagônicos” (carta de Horkheimer a Adorno, de 22 de outubro de 1936, em Nova York). A estratégia de Horkheimer conseguia apresentar sua posição como pensamento radical aos “amigos marxistas” e como fidelidade à tradição européia da filosofia e das ciências humanas à “opinião oficial”.

Mas até o fato de invocar assim a tradição intelectual européia não bastava para manter acima de qualquer suspeita um instituto de *social research* num país em que a *social research* se confundia, praticamente, com a *empirical research*, e em que uma estreita colaboração com as sociedades comanditárias era corrente, e se



esperava uma publicação contínua dos resultados da pesquisa. Num *statement* (manifesto) de 1943 (talvez nunca publicado), Horkheimer tentou defender — mais uma vez — o Instituto contra certas suspeitas: “Um outro erro pelo qual me sinto parcialmente responsável, mas que pode ser explicado por meus antecedentes, foi o de nos qualificarmos como Instituto e não como *Foundation* ou *Endowment*. Quando viemos para este país, pensávamos em usar as verbas que trazíamos para permitir que professores universitários europeus, que haviam perdido seus cargos devido à ditadura, continuassem seu trabalho. Quando percebemos que alguns de nossos amigos americanos esperavam que o Institute of Social Sciences se lançasse em estudos sobre problemas socialmente interessantes, realizassem trabalho de campo e outras pesquisas empíricas, tentamos corresponder a essas demandas tanto quanto podíamos, mas nossa paixão eram os estudos individuais, no sentido de *Geisteswissenschaft*, e a análise filosófica da civilização.

“Como não dependíamos de financiamentos externos, achávamos que era nosso dever e nosso privilégio manter o tipo próprio das antigas humanidades europeias que tinham perdido sua pátria distante sem poder estabelecer-se em outros países. Isso se aplica ao fundo e aos métodos tanto quanto à organização do trabalho. É também um motivo pelo qual nós continuamos durante muito tempo a publicar em alemão e francês, e não nos preocupamos em produzir um grande número de publicações em geral”<sup>21</sup> (*Statement of Prof. Dr. Max Horkheimer...* June 9<sup>th</sup>, 1943).

A *ZfS*, que foi durante muitos anos a única demonstração pública das produções do Instituto, na qual, em 1939, ainda se viam, em páginas inteiras, anúncios de *Studien über Autorität und Familie*, continuava, em princípio, sendo publicada em alemão. Num texto distribuído por ocasião do *lunch* organizado pelo Instituto, em janeiro de 1937, para os professores da faculdade de ciências sociais da Universidade de Columbia, Horkheimer justificava esse fato afirmando que, segundo pensavam *our friends abroad* (nossos amigos no exterior), a evocação de problemas teóricos fundamentais e a continuação da tradição filosófica e socioló-

<sup>21</sup> A further mistake for which I feel partly responsible, but which may be explained by my background, is our having called ourselves an Institute instead of a Foundation or an Endowment. When we came to this country it had been our idea to devote the funds which we brought here to enable European scholars who had lost their position by the rise of dictatorship to continue their own work. When we became aware that a few of our American friends expected of an Institute of Social Sciences that it engage in studies on pertinent social problems, fieldwork and other empirical investigations, we tried to satisfy these demands as well as we could, but our heart was set on individual studies in the sense of *Geisteswissenschaft* and the philosophical analysis of culture.

Since we had not to rely on outside funds, we considered it as our duty and our privilege to cultivate the kind of studies typical for older European humanities as they had lost their home over there without being able to establish them selves in other countries. This goes for the contents, methods as well as for the organization of the work. This is also the reason why we continued for a long time publications in German and French language and even did not care to bring out a great deal of publications at all (*Statement of Prof. Dr. Max Horkheimer...* June 9, 1943).

gica alemã seriam mais bem realizadas em sua língua materna, o alemão, do que num francês ou inglês precário.

“Acreditamos que leves alterações das nuances de sentido são inevitáveis em qualquer tradução de uma língua para outra, do alemão para o inglês e vice-versa. Principalmente em filosofia, sociologia e história, o processo de tradução carrega sempre consigo o perigo de simplificar e vulgarizar. Até o momento, temos evitado esse obstáculo. Atualmente, a *Zeitschrift* é a única publicação completamente independente que existe em nossa área científica em língua alemã.”<sup>22</sup>

Em Horkheimer, que defendia uma expressão simples e clara, e tendo-se em vista a língua simples das produções de praticamente todos os colaboradores da *ZfS*, com exceção de Benjamin e Adorno, essa exibição de requinte lingüístico não era convincente. Na verdade, o fator decisivo eram considerações estratégicas. Se a revista era publicada, quanto ao essencial, em alemão, dava-se assim menos oportunidade a qualquer outro de “intervir ou controlar” (carta de Fromm a Horkheimer, de 19 de dezembro de 1935), segundo opinião unânime de Horkheimer, Löwenthal e Fromm. Um efeito secundário apreciável da publicação em alemão era a contribuição, mesmo pequena, que o Instituto dava, assim, à resistência intelectual entre os alemães. Quando, em 1938, a secretária do escritório de Genebra, *Mme. Favez*, perguntou a Horkheimer se ela estava autorizada a ceder, por preços reduzidos, alguns números da *ZfS* a um grupo de estudantes alemães, que tinham emigrado para Basiléia e queriam estudar as produções do Instituto de Pesquisas Sociais que eles apreciavam há muito tempo, Horkheimer mostrou-se encantado “que, mesmo atualmente, o trabalho (deles) não seja completamente inútil” (carta de Horkheimer a *Mme. Favez*, de 13 de outubro de 1938); ele citava a carta de um professor alemão que emigrara para a Noruega e, como seus amigos que tinham ficado na Alemanha, achava que a revista era “um oásis em meio à degradação e ao deserto intelectual que oprimem atualmente a vida filosófica e intelectual na Alemanha”.

Por mais cômicos e exagerados que pudessem parecer os receios e as medidas de segurança de Horkheimer e de seus próprios colaboradores, eles tinham motivos muito reais que se manifestaram mais de uma vez. No fim dos anos 30, eles viviam, no exílio, uma situação que lembrava, em mais de um ponto, os últimos anos da República de Weimar. Na mesma época, quando o New Deal desmoronou, acabou também a *Red Decade*; em reação à preponderância, durante anos, de pessoas de esquerda (ou, pelo menos, assim consideradas) na política, na administração e na mídia, surgiu um anticomunismo pronunciado que se agravou ainda mais depois do pacto entre Stalin e Hitler. Mas, mesmo durante os anos 30,

<sup>22</sup> We believe that slight modifications of shadings of meanings are inevitable in every translation from one language into another, from German into English, and vice-versa. Especially in philosophy, sociology and history, the process of translating always bears in itself the danger of simplification and popularization. So far, we have avoided this pitfall. Today the *Zeitschrift* is the only completely independent organ in our field of science, published in the German language.

a tolerância para com as posições de esquerda valia, principalmente, para as pessoas da terra, e não para os imigrados. Era ainda, à sombra da Universidade de Columbia que os imigrados de esquerda podiam sentir-se mais protegidos. Com efeito, a Columbia era uma das universidades que contavam com uma proporção relativamente grande de professores liberais de esquerda, simpatizantes do New Deal e favoráveis a Roosevelt — ou que tinham, pelo menos, uma dessas três qualidades. O presidente da Columbia, Nicholas Murray Butler, republicano conservador, tinha orgulho de ver que vários membros de sua universidade trabalhavam na administração de Roosevelt.

Nesse clima cada vez mais tenso a partir do final dos anos 30, o Instituto teve também que sofrer novamente por causa de uma desconfiança difícil de compreender, sem dúvida provocada por imigrados de opiniões diferentes. As relações eram tensas, sobretudo entre o Instituto e a New School for Social Research, que havia sido fundada por liberais depois da Primeira Guerra Mundial (cf. a esse respeito, principalmente, o capítulo “University in Exile”, na New School for Social Research em Radkau, *Die deutsche Emigration in den USA*) e foi, durante alguns anos, o centro dos intelectuais progressistas da Universidade nos Estados Unidos, onde, por exemplo, Thorstein Veblen ensinou até 1927. Nos anos 20, sob a direção de Alvin Johnson, tornou-se conservadora e transformou-se em organismo regular de formação de adultos, dependente de seus mecenas; nos anos 30, ligou-se a ela uma verdadeira universidade, a *University in Exile* que fez dela o ponto de encontro mais importante, numericamente, dos cientistas emigrados para os Estados Unidos. A Rockefeller Foundation tinha até concedido a Johnson o financiamento de cem cargos de professor — um total que não se conseguiu atingir nem aproximadamente. Johnson fundou, em 1934, a revista *Social Research* como órgão de publicação para seus imigrados. O Instituto de Horkheimer tornava a encontrar diante de si, na New School, velhos conhecidos da época de Frankfurt, como o antimarxista Adolph Löwe e o antifreudiano Max Wertheimer. Mas poder-se-iam encontrar também em meio aos antifreudianos pessoas como Hans Speier, que, em 1936, havia publicado na *Social Research* uma resenha muito desdenhosa e cheia de pretensão a respeito de *Studien über Autorität und Familie*. Entre os antimarxistas, encontrava-se Emil Lederer que era até mesmo adversário do New Deal; gozava da preferência de Johnson e desempenhou um papel determinante entre os imigrados da New School até sua morte, em 1939. Ele voltou a Frankfurt sem abrir o manuscrito *Imperialismus*, que Wolfgang Hallgarten, que passava por marxista, lhe havia mandado. As relações pessoais entre Löwe e Horkheimer, as de Tisch com as duas instituições, o fato de que até um comunista como Hans Eisler podia ensinar na New School, tudo isso provocou um confuso conflito estratégico.

Mas os diretores do Instituto deveriam levar em conta o fato de que tais suspeitas (o Instituto tinha membros comunistas, era marxista, não passava de uma instalação de fachada) eram espalhadas não apenas pelo concorrente, a New School, mas também por todos os outros imigrados possíveis que queriam desqualificar o Instituto junto aos mecenas americanos ou se desrecalcar de alguma

irritação contra ele. No dia 30 de julho de 1940, durante as férias universitárias, dois policiais visitaram o Instituto, onde só encontraram Löwenthal e uma secretária. Löwenthal comunicou o fato a Horkheimer: “Durante a longa conversa, eles se informaram com precisão sobre cada um dos membros: há quanto tempo estavam lá, quem era americano, endereços residenciais e de férias. O papel de cartas, nosso panfleto\*, o livro de Rusche e Kirchheimer, o título e o sumário da nova revista\*\* e o programa de *Social Studies* causaram forte impressão” (carta de Löwenthal a Horkheimer de 4 de agosto de 1940). A visita era pretensamente destinada apenas a uma investigação geral sobre as instituições estrangeiras. Mas Löwenthal pôde constatar que nenhuma outra instituição nos meios universitários foi procurada.

Só raramente pôde-se estabelecer de forma objetiva o fato de que a suspeita de marxismo era a causa das dificuldades do Instituto. Quando, no início do anos 40, o Instituto tentou conseguir subvenções para dois projetos, Neumann teve uma conversa com Carl Joachim Friedrich, um cientista político famoso, muito ocupado, que tinha emigrado para os Estados Unidos em 1921 e era professor na Universidade de Harvard, de Cambridge. Neumann relatou o encontro a Horkheimer em agosto de 1941: “Eu perguntei a Friedrich sua opinião sobre nosso projeto *Cultural Aspects of National Socialism*. Ele me respondeu que o projeto era excelente, contanto que fosse realizado por *competent, unbiased and undogmatic scholars* (intelectuais competentes, imparciais e não-dogmáticos). Compreendi logo, por aquelas palavras, que Friedrich considerava nosso Instituto uma instituição puramente marxista, e, portanto, não tinha bastante confiança em nós para acreditar que pudéssemos realizar o projeto sem partidarismo. A única questão — a ser resolvida em seguida — era saber que tática adotar. Eu poderia ou me defender pela indignação contra aquela acusação velada, ou botar, quase, as cartas na mesa. Escolhi esta última solução, e lhe perguntei diretamente se estava dizendo, com aquilo, que o Instituto era puramente marxista e não poderia oferecer nenhuma garantia (já que era escravo de um dogma) de sua capacidade de realizar o projeto com objetividade total. Sua resposta foi: “Sim.” Observei que havia marxistas e marxistas, e que não era verdade dizer que o Instituto era composto de marxistas. Alguns eram marxistas, outros não. Em todo caso, nenhum era, direta ou indiretamente, afiliado ao partido comunista. Seguiu-se uma discussão de aproximadamente meia hora, durante a qual eu lhe expus os fundamentos teóricos do Instituto e as missões que nos julgávamos comprometidos a cumprir. Quando terminou a conversa, eu repeti de novo a pergunta: ele continuava mantendo seu primeiro juízo? A resposta foi: não” (carta de Neumann a Horkheimer de Nova York, 13 de agosto de 1941).

Esses pequenos êxitos na apresentação, cuja duração não era garantida, eram contrabalançados pelo fato de o Instituto de Horkheimer ser considerado

\* O folheto de 1938 do Instituto. (N. A.)

\*\* A continuação, em inglês, da *ZfS*, os *Studies in Philosophy and Social Science*. (N. A.)

relativamente de esquerda, independentemente de seus atos, porque se afastava muito mais lentamente do que a maioria dos outros imigrantes de suas antigas concepções — na medida em que os outros imigrantes já não eram anteriormente conservadores. No contexto das concepções defendidas pelos imigrantes dessa época, uma frase de Horkheimer, na primeira página de seu artigo “Die Juden und Europa” (Os judeus e a Europa) (*ZfS*, 1939), era uma ousada proclamação de suas opiniões que ele, dificilmente, teria apresentado com tanta clareza em inglês: “Ninguém pode pedir aos emigrados que apresentem ao mundo, que produz por si mesmo o fascismo, um espelho nem sequer no lugar em que esse mundo lhes oferece ainda um asilo. Quem não quer falar sobre o capitalismo também não deveria dizer nada a respeito do fascismo.”

Ao expor isso, Horkheimer considerava-se aquele que usava a independência do Instituto para dizer a verdade que outros emigrantes — na medida em que não estavam cegos — não ousavam dizer. De fato (cf. quanto a isso, Radkau, *op. cit.*, 232, 234, 241 sg.), durante esse tempo, os ex-socialistas religiosos Paul Tillich e Eduard Heimann afirmavam que não se tratava de um caráter de classe do fascismo ou de uma ligação entre capitalismo e fascismo. O ex-editor esquerdista do *Neues Tagebuch*, Leopold Schwarzschild, pensava que os partidários de Hitler se recrutavam mais na classe operária do que na burguesia. Arthur Feiler, da New School for Social Research, que com Max Ascoli, seu colega que emigrara da Itália, tinha publicado, em 1938, o volume *Fascism for Whom?* (Fascismo para quem?), via no nacional-socialismo a versão alemã do bolchevismo russo. Até mesmo Franz Borkenau, outrora comunista e bolsista do Instituto de Pesquisas Sociais, escrevia também, em seu livro publicado em 1939 *The Totalitarian Enemy*: “O nazismo é um bolchevismo marrom, assim como o bolchevismo poderia ser classificado de ‘fascismo vermelho’.” *State of the Masses*, o livro de Emil Lederer publicado em 1940, depois de sua morte, começava por esta frase: “A ditadura moderna não é a última linha de defesa (do capitalismo)... nem a revolta da classe média contra sua decadência.” Ele via, nas ditaduras totalitárias, a “ruptura da história”. Era uma visão romântica apocalíptica, cuja versão mais eficaz era a obra de Hermann Rauschning. Até 1936, quando brigou com Hitler, Rauschning era um dos chefes do nacional-socialismo “conservador” e o presidente de Dantzig; ele via, no nacional-socialismo, a “revolução do niilismo”. Seu livro, cujo título retomava essa expressão (*Revolution des Nihilismus*), publicado em 1938, em Zurique, em alemão, e, no ano seguinte, em Nova York, em inglês, revelou-se a interpretação do nacional-socialismo por um emigrado a mais apreciada e mais influente nos Estados Unidos, juntamente com *Gespräche mit Hitler* (Conversas com Hitler) publicado em 1940 (versão inglesa: *The Voice of Destruction*).

Desde o começo (cf. sobre isso, Radkau, *op. cit.* 287 *et passim*) foram mais os emigrantes conservadores que vieram para os Estados Unidos, ao passo que a emigração comunista se concentrava no México. Entre os judeus — que representavam mais de noventa por cento da emigração germanófona para os Estados Unidos — a maioria era de refugiados políticos apenas no sentido de que eram ví-

timas da política nacional-socialista sem ter, eles próprios, dado provas de nenhuma oposição. Muitos deles tinham sido rejeitados para a esquerda na Alemanha por uma direita mais ou menos anti-semita e puderam, ao chegar aos Estados Unidos, adotar uma posição mais à direita, que lhes convinha mais. Foi principalmente para os Estados Unidos que vieram ainda os últimos emigrados, que muitas vezes pertenciam à alta classe judia e como tais haviam exercido o maior tempo possível sua atividade sob a dominação nacional-socialista; o número dos antifascistas era ainda muito reduzido entre eles.

É contra esse pano de fundo que se deve apreciar o caráter penetrante do artigo de Horkheimer "Die Juden und Europa". Era seu primeiro artigo sobre o tema do fascismo e, mesmo em todo o grupo Horkheimer, o primeiro artigo dedicado ao assunto desde as publicações de Pollock e Marcuse em 1933 e 1934 — e, aliás, uma profissão de fé política global isolada na era Horkheimer do Instituto. Horkheimer havia hesitado, por mais tempo do que nunca, antes de publicar seu ensaio. O texto estava pronto quanto ao essencial em fins de 1938, mas só foi entregue à gráfica nos primeiros dias de setembro de 1939, em outras palavras, depois da conclusão do pacto germano-soviético e da invasão alemã da Polônia, ocorrida uma semana mais tarde. O artigo foi publicado no que deveria ser o último número em língua alemã da *ZfS*. Foi a primeira vez que Horkheimer não colocou um artigo importante seu para encabeçar a revista. O texto fora examinado minuciosamente, muitas vezes, por seus colaboradores mais próximos e submetido a um controle particularmente cuidadoso. Assim, as frases sobre a Rússia foram suavizadas de diversas maneiras, e uma frase sobre os caçadores de heranças acabou sendo suprimida.

O ponto central do trabalho consistia no seguinte: aparentemente, ele permanecia fiel à teoria comunista do fascismo concebido como o agente do grande capital, definindo o fascismo como a forma política da fase monopolística do capitalismo; mas, na verdade, ele se desviava disso para interpretar, sempre, o fascismo como o Estado totalitário que não aparecia apenas como consequência do capitalismo, mas deveria ser diagnosticado em todo lugar em que "a dominação de uma minoria" se baseava "na posse *de facto* dos meios materiais de produção" (*ZfS* 1939, 121), em que a concentração tinha chegado a ponto de praticar uma violência planejada que visava controlar diretamente as oposições sociais (122) e em que a burocracia tinha poder de vida e de morte (128). Já em 1938, quando foi publicado o artigo de Wittfogel "Theorie der orientalischen Gesellschaft" (Teoria da sociedade oriental) na *ZfS*, o texto de uma conferência de Horkheimer sobre o Instituto continha estas palavras: na pesquisa sobre os modelos de sociedades não burguesas, ocupou-se especialmente da China. A China "revela há séculos uma divisão burocrática das classes sociais cuja importância para a teoria está sempre crescendo em relação à evolução global da Europa, principalmente na Alemanha e na Rússia. A consequência disso é que a tipologia histórica simples, que distingue a sociedade escravagista antiga, o feudalismo e o capitalismo, tal como se encontrava

até agora na filosofia da história\*, deve ser fundamentalmente diferenciada a partir das pesquisas sinológicas orientadas para a teoria”. Com certas frases aparentemente otimistas — como a que postulava que o conceito de raça e de nação se destruíra por si mesmo e que, no fundo, os alemães não acreditavam mais nisso —, Horkheimer parecia confirmar a teoria comunista do fascismo visto como o último recurso do capitalismo condenado à decadência. Na verdade, ele trazia um desmentido a essas esperanças por uma tese decorrente do funcionalismo sociopsicológico de Fromm: teria havido uma mudança antropológica radical que fazia com que os homens, mesmo sem nenhuma mentira cultural, mesmo sem acreditar numa ideologia, se mostrassem cheios de preocupação e entusiasmo por quem os domina. Na constituição da dominação totalitária do interesse particular sobre todo o povo, “uma nova disciplina, ligada à base dos caracteres sociais, impõe-se aos indivíduos. A transformação dos desempregados oprimidos do século XIX em colaboradores zelosos da organização fascista lembra, por sua importância histórica, a transformação do mestre de corporação medieval em burguês protestante graças à Reforma ou dos pobres dos campos ingleses em operários da indústria moderna” (*ZfS* 1939, 118). Assim, não contente em constatar expressamente “as oportunidades de longa duração, no plano econômico”, do fascismo, também se reconhecia nele, implicitamente, oportunidades de longa duração sob o plano da psicologia social e da política.

Tais idéias deveriam chocar os democratas ligados ao capitalismo, os marxistas ligados à União Soviética, ao centralismo e à economia planificada, em suma, a todos os emigrados e antifascistas, receosos de que predizer um destino favorável para o fascismo apenas pudesse reforçar as correntes isolacionistas nos Estados Unidos. Em abril de 1940, Olga Lang, a segunda esposa de Wittfogel, colaboradora esporádica do Instituto, cujo livro *Chinese Family and Society* foi publicado em 1946 com a ajuda do Instituto, escrevia a Horkheimer: “Espero que muitas pessoas o (o artigo de Horkheimer) compreendam, principalmente porque a polêmica não é apenas contra os judeus, mas contra toda a ala de emigração que se mantém no campo do capitalismo e espera a volta do liberalismo... Por outro lado, espero que o artigo não seja compreendido por todos e o pessoal da Columbia se contente com a comunicação” (carta de Lang a Horkheimer, de 15 de abril de 1940).

Mas Horkheimer também se lançava a um ataque em regra contra diversos grupos de personalidades. Criticava os “intelectuais decaídos”, que pareciam ter perdido a inteligência com seus direitos civis, porque, no momento “em que a harmonia e a capacidade de progredir da sociedade capitalista se desmascaram como a ilusão denunciada há muito tempo pela crítica da economia de mercado livre, em que a crise se tornou permanente segundo as predições, apesar e por causa do progresso técnico, e os herdeiros dos empresários só podem manter suas

---

\* Empregada aqui como pseudônimo da teoria marxista. (N. A.)

posições destruindo a liberdade burguesa”, eles tomam fôlego rejeitando o “jargão judeu-hegeliano” que outrora, de Londres, chegou até a esquerda alemã” (uma perífrase imaginativa para designar a teoria marxista!) e acabam se desviando para o “neo-humanismo, para a personalidade de Goethe, a verdadeira Alemanha e outras mercadorias intelectuais” (*ZfS* 1939, 115). Ele criticava os emigrantes judeus que tinham considerado, ou ainda consideravam, “pretensiosa e subversiva” uma “racionalidade que contradiz as relações específicas de exploração na forma atingida atualmente” (130), e os judeus instalados que não compreendiam que “a idéia de sentir-se em casa no seio de uma realidade cruel... deveria ser considerada um sinal de mentira e orgulho por cada um dos indivíduos do judaísmo que a vinham experimentando há milênios” (131). Segundo Horkheimer, os fascistas eram “mais adiantados” do que aqueles que ele criticava, porque “estavam sempre de olhos abertos para o caráter transitório” das situações de que os judeus sentiam saudades, assim como “o povo alemão que oferece a demonstração da fé crispada em um líder”\* e que o “havia mais bem desvendado do que aqueles que qualificam Hitler de erro e Bismarck de gênio” (135).

Horkheimer aconselhava os judeus a voltar ao “monoteísmo abstrato, a rejeitar o culto das imagens, a recusar erigir o finito em infinito” (136). A ausência de respeito por um ente que tentava se tornar deus era “a religião dos que, na Europa, no calcanhar de aço, continuaram a dedicar sua vida à preparação de um mundo melhor” (*The Iron Heel*, o calcanhar de ferro, era o título de um romance de Jack London publicado em 1908; um membro de uma sociedade socialista estabelecida há séculos apresentava documentos lembrando os primórdios da dominação que tinha precedido aquela sociedade durante séculos, a do calcanhar de ferro, do capital que usava a violência bruta, total — uma ficção que tinha provocado, em Londres, a censura de seus amigos socialistas que o acusavam de tender para o derrotismo e a desmoralização). Horkheimer convidava, portanto, os judeus a adotar uma posição teológico-materialista. O que estava surgindo então era o “salto para a liberdade” (135). O conceito de planejamento tornara-se ambíguo diante da existência de elementos de economia planificada e de dirigismo de Estado no fascismo, e Horkheimer via assim escorregar por seus dedos o único conceito que ele nunca tinha deixado de utilizar para definir positivamente uma sociedade melhor. Foi assim que ele recorreu ao conceito de liberdade que, no entanto, por seu lado, conotava o “liberalismo”.

No fim de seu artigo, Horkheimer era irônico: “O fato de as forças progressistas estarem vencidas e o fascismo poder durar indefinidamente, é isso que acaba definitivamente com o pensamento dos intelectuais. Eles pensam que tudo o que funciona deve necessariamente ser bom e demonstram, assim, que o fascismo não pode funcionar. Mas há períodos em que o que existe, com sua força e sua seriedade, passou a ser o Mal.” Mas quais eram os conceitos que *ele*, Horkheimer,

\* *Führer*. (N. T.)



não considerava ultrapassados? Em dezembro de 1938 escrevera à *Mme. Favez*: “O único consolo ao qual podemos ainda nos agarrar quanto à humanidade é que, nesta terrível época de desorientação que vai durar ainda algumas décadas, se instalarão os fermentos de uma nova civilização mais pura, como quando a Antiguidade desmoronou. Esses fermentos são sem dúvida bem poucos, e a cada dia vêem-se desaparecer alguns. Mas, no fim, esta experiência não vai passar sem deixar vestígios na humanidade. Foi da tirania e da escravidão da Antiguidade que saíram os conceitos do valor infinito da alma individual, da graça e da comunhão fraterna. A loucura totalitária de massa será também substituída por uma concepção da liberdade mais concreta do que a que era corrente outrora... A idéia de que a noite não dura eternamente pode ainda consolar os que perecem nela” (carta de Horkheimer a Favez, de 6 de dezembro de 1938).

Por meio de *affidavits*, por mediação, por dinheiro, o Instituto ajudou muitos a passar do Velho para o Novo Mundo. Assim, Karl Korsh, que veio para Nova York com a esposa, em 1936, recebeu do Instituto, no começo, 100 dólares por mês. Ludwig Marcuse, a quem os diretores do Instituto haviam pedido para redigir uma comunicação sobre Turnvater Jahn, que acabou sendo recusada, recebeu, na primavera de 1938, uma proposta de *affidavit* da parte do Instituto, sem o haver pedido. Quando chegou a Nova York, no domingo de Páscoa de 1939, encontrou, no cais, “um amigo do Instituto de Pesquisas Sociais que tinha reservado um quarto para mim” (L. Marcuse, *Mein zwangszigstes Jahrhundert* (O meu século XX), 253). Walter Benjamin também era sempre incentivado por Gretel e Theodor Adorno, desde 1938, a vir para o Novo Mundo. Ele hesitou ainda por muito tempo e, sobretudo, tinha ainda mais medo do Novo Mundo do que Ludwig Marcuse, o qual teria emigrado para qualquer lugar menos para esse país que não lhe parecia tão novo quanto inquietante. A fuga de Benjamin foi, por isso, ainda mais difícil. Sua morte não se deveu absolutamente à falta de assistência por parte do Instituto. Os pais de Horkheimer tinham emigrado para a Suíça em 1938, perdendo, com isso, o essencial de sua fortuna, mas ainda estavam bem providos. Os pais de Adorno e de Löwenthal — pessoas muito idosas — fugiram para os Estados Unidos passando por Cuba.

---

## No novo mundo

### II

#### *Uma derrocada produtiva*

*“Segundo os termos da fundação,  
uma atividade sob a forma de instituto  
não é absolutamente indispensável”*

A CRISE do Instituto prolongou-se. Era reforçada e aguçada pelo jugo semi-patriarcal e semiparticular do diretor do Instituto sobre os meios de produção, jugo esse que pouco se preocupava com a pretensão de representar uma comunidade solidária de teóricos críticos da sociedade.

Quando o capital da fundação começou a minguar, por volta do final da década de 30, o problema para Horkheimer consistia em preservar bastante cedo uma parte do ativo suficientemente importante para assegurar seu próprio trabalho científico durante longo tempo. Löwenthal — na qualidade de *trustee* (responsável) da Foundation, a quem tinha sido confiada uma parte do capital — deveria assinar a transferência de cinquenta mil dólares para uma conta cujo beneficiário único era Horkheimer. Era um procedimento que lhe causava um mal-estar de consciência por questões de forma e que ele propôs substituir, repetindo um processo de transferência já experimentado. Do ponto de vista de Horkheimer, podia-se obedecer ao texto da fundação mesmo sem o Instituto. Ele se

propunha, como medida de último recurso, transformar o Instituto em “uma fundação que forneceria quatro ou cinco contratos de pesquisa particulares... Segundo os termos da fundação, uma atividade sob a forma de Instituto não é absolutamente indispensável, pois suas exigências reduzem-se a um único ponto: favorecer o desenvolvimento da teoria da sociedade” (carta de Horkheimer a Adorno, de 14 de dezembro de 1941).

Já que Horkheimer considerava, afinal de contas, a fundação de Weil a base material do desenvolvimento da teoria da sociedade, encarnada essencialmente por ele próprio, estava excluído o uso da fundação para fins de solidariedade. A situação financeira nunca foi exposta de modo claro e passível de verificação ao conjunto dos colaboradores mais próximos, nem sequer parcialmente. As únicas pessoas realmente credenciadas eram as de “dentro”, Horkheimer e Pollock. Löwenthal era credenciado, em parte, como uma espécie de secretário-geral. A tática de Horkheimer (e, se fosse o caso, de Löwenthal) consistia em apresentar todos os regulamentos e detalhes de caráter financeiro como área de Pollock, que “agia como um negociante burguês”; esse, por seu lado, graças a todo seu comportamento, seu mutismo e sua irracionalidade (em parte fingidos, em parte reais) fazia os curiosos desistirem logo ou acumularem perguntas sem resposta. Ele determinava oficialmente os salários (e, portanto, as reduções de salário). Suas medidas atingiam os membros do Instituto de forma individual; eles só podiam, portanto, constatar seu isolamento mútuo naquela área e só raramente reclamavam contra injustiças que eram apenas supostas. Segundo as recordações de Löwenthal, o salário “era determinado durante conversas entre Pollock e Horkheimer, e era comunicado, depois, a nós. Nós, muitas vezes, tínhamos dificuldades, mas não havia acordos. Pode-se imaginar a situação: aquelas pessoas estavam completamente desarraigadas... Se Marcuse ou eu próprio tivéssemos dito, em 1938, ‘Isso não me convém, não quero 350 dólares por mês, quero 500 ou então vou embora’, ter-nos-iam respondido: ‘Pois vá.’ Ir embora para onde, afinal?” (Löwenthal, *em Erd, op. cit.*, 98). Quando alguém reclamava, fazia-o, em geral, a Löwenthal, que mantinha Horkheimer a par dos problemas (como, aliás, em todas as áreas), e em certos casos foi possível tomar medidas tranqüilizadoras. Esse fenômeno, associado à fixação psicológica dos membros em Horkheimer, fixação essa que Horkheimer incentivava, parecendo manter relações privilegiadas ora com um, ora com outro de seus colaboradores e fornecendo informações desiguais (às vezes voluntariamente contraditórias) aos diferentes membros, fornece afinal de contas um modelo clássico de aplicação da regra *Divide et impera* (Dividir para conquistar). Em tais condições, uma crise não poderia ser vencida racional e solidariamente, mas só com custos psicológicos inutilmente elevados, e finalmente segundo o princípio de que alguns deveriam se sacrificar para que outros pudessem salvar-se — e salvar sua capacidade de realizar sua tarefa de teóricos. No Instituto, que, de mais de um ponto de vista, era um oásis para os exilados, começaram a aparecer, em 1939, bombas de ação retardada.

Os problemas de exílio, as dificuldades financeiras — reais ou supostas —, o comportamento patriarcal e a indecisão do diretor do Instituto, e a necessidade de segurança de Horkheimer confundiram-se inextricavelmente para criar um sentimento de insegurança, que não poupou nenhum membro. Em fevereiro de 1939, Horkheimer comunicou a Benjamin que “apesar de nossos esforços, poderia ocorrer num futuro próximo a possibilidade de que nós fôssemos forçados a lhe comunicar que, a despeito de toda a nossa boa vontade, não estaríamos mais em condições de prolongar seu contrato de pesquisa” (carta de Horkheimer a Benjamin, de 23 de fevereiro de 1939). Na primavera de 1939, Pollock explicou a Fromm que, a partir de outubro, o Instituto não lhe poderia mais pagar nenhum salário (ele recebia 330 dólares por mês). Segundo carta de Fromm a Horkheimer, Pollock mandou a mesma mensagem a Julian Gumperz. No começo de setembro de 1939, Pollock comunicou a Neumann que ele deveria deixar o Instituto a 1º de outubro de 1940. Em agosto de 1940, enquanto Horkheimer estava passando várias semanas na costa oeste para escolher um local de trabalho adequado, Löwenthal aconselhou-o a manter o Instituto ainda funcionando durante um ano em Nova York. Horkheimer saberia então “para onde vamos”, teria se livrado de Neumann (na medida em que se podia ainda realizar com êxito essa operação) e poderia exercer sobre Marcuse tamanha pressão financeira, que ele sairia para uma faculdade se lhe oferecessem ainda um prêmio de consolação de 1.200 dólares, no outono de 1941. A posição de Löwenthal, com o passar do tempo, dificilmente poderia escapar a Marcuse; Löwenthal narrava regularmente a Horkheimer as observações desrespeitosas dos dois amigos, Neumann e Marcuse, e, por ocasião da publicação, na primavera de 1941, do livro de Marcuse sobre Hegel e a origem da teoria da sociedade (*Reason and Revolution*), ele emitiu a esperança de que isso ajudaria Marcuse a se separar do Instituto. Marcuse soube por Neumann que Horkheimer, antes de sua partida definitiva para a costa oeste (em abril de 1941), tinha dito a este último que, por um lado, Marcuse deveria ajudá-lo a trabalhar num livro sobre a dialética, mas que, por outro, ele deveria esforçar-se para conseguir dar aulas e procurar um emprego. O próprio Horkheimer havia dito a Marcuse que queria escrever o livro com ele. Mas Adorno contava, por toda parte, que era com ele, Adorno, que Horkheimer queria escrever o livro! Marcuse foi o primeiro a acompanhar Horkheimer na costa oeste, mas foi para receber em seguida uma redução de salário, efetivada imediatamente, e para voltar a Nova York com o objetivo de retomar provisoriamente as negociações com a Universidade de Columbia, a fim de conseguir que os membros do Instituto dessem aulas regulares e pagas, antes mesmo de iniciar o trabalho para o livro sobre a dialética (cf. abaixo, 324 sg.). Finalmente, uma carta de Horkheimer a Marcuse encerrou o debate: “Quanto mais penso nisto, mais me convenço de que acabarei formando uma boa equipe a partir de nós três”\* (carta

---

\* Horkheimer, Adorno e Marcuse. (N. A.)

de Horkheimer a Marcuse, de 14 de outubro de 1941). Mais ou menos na mesma época, Adorno propôs a Horkheimer que pusesse Marcuse e Löwenthal à disposição da Columbia por um prazo de um ou dois anos, como uma espécie de assistentes voluntários, a fim de descarregar o Instituto ao mesmo tempo em que atraía as boas graças da Columbia.

Mas, quando se cogitou de determinar quem acompanharia Horkheimer à costa oeste, de que maneira e em que condições, até Adorno e Löwenthal, apesar de toda a dedicação que tinham para com Horkheimer, tiveram mais de uma vez a impressão de estar sendo traídos ou vendidos. Depois de uma conversa com Pollock, em setembro de 1941, Löwenthal acabou chorando, de tal forma ele fora brusco ao lhe expor seu futuro, apresentado sem rodeios, e Adorno estava muito perturbado porque tudo estava muito vago há meses.

Como Pollock explicou a Horkheimer, “é interessante observar o comportamento de nossos colaboradores. Marcuse tem um medo louco de acabar como um segundo Günther Stern\* cinco anos depois e quer, portanto, manter a qualquer preço o contato com a Columbia. Teddie (Adorno) só tem uma idéia: chegar o mais cedo possível a viver de rendas na Califórnia; o destino dos outros é completamente indiferente para ele. Neumann experimenta uma sensação de segurança relativa, qualquer que seja a decisão final, mas insiste, naturalmente, na importância do contato com a Columbia. O único que dá provas de uma lealdade total — *I am sorry to say* (sinto dizê-lo) — é Löwenthal. Isto é bem compreensível. Ele está convencido de que, aconteça o que acontecer, nós não o abandonaremos” (carta de Pollock a Horkheimer, de 1º de outubro de 1941).

Aos olhos de tais diretores, o apego dos membros ao Instituto e a Horkheimer foi-se tornando cada vez mais desesperado, devido a perspectivas particularmente restritas de carreira universitária naquele período. Até para membros desmoralizados, o Instituto continuava atraente. Continuava sendo visto não só como uma instância que prestava ajuda e proteção (embora essa ajuda fosse concedida arbitrariamente e suprimida da mesma forma) — ele podia proporcionar dinheiro, possibilidades de publicação, recomendações, atestados e outras vantagens —, mas também como o único refúgio para um trabalho válido no campo teórico. E esse trabalho sobre a teoria continuava, embora fosse realizado em meio a um desperdício de energia em atritos entre indivíduos e numa atmosfera estranha.

Dos motivos que favoreciam esse ambiente, o de se apresentar favoravelmente no mercado científico-universitário graças a publicações era o mais importante — não só para Neumann —, pois, em caso de urgência, seria possível continuar mesmo sem o Instituto. Os colaboradores que o Instituto eliminou por pressões mais ou menos declaradas publicaram, em 1941 e 1942, livros importantes, a maior parte em inglês: em 1941, *Escape from Freedom*, de Fromm, e *Reason and Revolution*, de Marcuse; em 1942, *Behemoth*, de Neumann. Em compensa-

\* Ele quer dizer Günther Anders. (N. A.)

ção, Horkheimer, pairando acima da luta pela sobrevivência, só publicou em 1944, *Philosophische Fragmente*, redigido em parceria com Adorno — um texto teórico difícil, em alemão, e reproduzido em mimeógrafo pelos próprios autores; portanto, destinado a um círculo muito pequeno de leitores. Adorno terminou, em 1941, o manuscrito de um grande artigo, *Zur Philosophie der neuen Musik*, que ele havia redigido não para publicação, mas apenas para dar a conhecer suas teses no seio do Instituto; enviou-o também a pessoas de fora, como Thomas Mann ou Dagobert D. Runes, editor do *Journal of Aesthetics*, que quase publicou a obra em inglês. Mas esse texto foi principalmente um ensaio essencial para *Philosophische Fragmente* e foi incorporado ao grande fundo de onde Adorno deveria tirar depois o conjunto de seus textos publicados na Alemanha Federal. Kirchheimer recebia 125 dólares como membro em tempo parcial do Instituto — “um salário muito pequeno, que nos permite ir vivendo com um padrão de vida muito limitado graças ao trabalho de minha mulher e alguns ganhos extraordinários” (carta de Kirchheimer a Horkheimer, de 16 de julho de 1942), mas não chega para concretizar o projeto de uma “teoria constitucional da época monopolística”.

A despeito das hesitações, a orientação fundamental do Instituto era clara. A dupla função de erudito e diretor do Institute of Social Research (Horkheimer, *Report to the Trustees of the Kurt Gerlach Memorial Foundation*) era demasiado pesada para Horkheimer; como ele se queixava em *Notizien aus Beach Bluff*, fazia tudo “indiferentemente com a mesma paixão” e “ditar uma carta” custava-lhe “tanto esforço quanto um trabalho científico”. Segundo as recordações de Alice Maier, sua secretária em Nova York, “o professor Horkheimer meditava cuidadosamente sobre cada palavra, muitas vezes não ditava nada durante duas horas seguidas... O professor Horkheimer ditou um texto em taquigrafia e modificou-o ainda umas dez vezes” (Erd, 100). A partir disso, era seu trabalho científico que deveria ter prioridade. Para isso, não necessitava de mais de um ou dois assistentes ou colaboradores nas matérias essenciais. Era preciso reduzir o Instituto de tal forma que ele continuasse a existir diante dos olhos dos outros, mas que, no interior, ele não custasse quase mais nada em dinheiro e em energia.

Na prática, apesar de todas as hesitações e contradições, chegou-se à seguinte estratégia. A partir de 1939, os diretores do Instituto esforçaram-se e até mesmo sacrificaram-se, fazendo com que entrasse dinheiro para os projetos. Conseguiram criar condições favoráveis para o trabalho científico de Horkheimer instalando-o na costa oeste, onde ele pôde viver a uma magnífica distância do mundo científico, e tentaram, ao mesmo tempo, manter ainda por algum tempo a aparência de uma atividade normal do Instituto — ainda mais porque, em 1941, já se via surgir a possibilidade de não mais dar cursos gratuitos na Extension Division da Universidade de Columbia, mas de fazer com que fossem pagos e que as aulas fossem dadas na própria faculdade, como os cursos normais e, talvez, até mesmo conseguir uma cátedra para um professor do Instituto. Finalmente, conseguiu-se manter em atividade um instituto mais ou menos reduzido e auto-

suficiente, graças às subvenções para seus projetos, e preparar mais ou menos rapidamente, para Horkheimer e seus colaboradores, uma entrada brilhante no mundo universitário, de modo que, em caso de urgência, mesmo que os fundos próprios viessem a faltar, eles pudessem sempre trabalhar sobre a teoria, graças a sua qualificação de professores universitários.

Devido à declaração de guerra e à transferência do local de edição da revista de Paris para Nova York, a revista parou de ser publicada durante quase um ano antes que a *Zeitschrift für Sozialforschung* fosse substituída por *Studies in Philosophy and Social Science*; o resultado foi mais tempo livre para redigir monografias e lançar as bases de projetos.

### *Ruptura com Erich Fromm*

A primeira consequência e a mais espetacular foi a ruptura com Fromm, o que tinha toda uma pré-história. Desde junho de 1934, quando Fromm passou um mês em Nova York com Horkheimer, durante uma viagem de Chicago a sua estação de repouso, Santa Fé, Horkheimer escrevia a Pollock que, sem dúvida, Fromm tinha idéias fecundas, mas não lhe agradava muito porque queria manter boas relações com muitas pessoas ao mesmo tempo. Já se distinguia nisso uma censura que Horkheimer deveria depois formular explicitamente, ao contrário de Sohn-Rethel, em sua correspondência com Adorno: faltava-lhe lançar um olhar aguçado pelo ódio sobre o que existia. Era no mesmo sentido que partia a crítica de Adorno sobre o artigo de Fromm na *ZfS*, "Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie" (O condicionamento social da terapia psicanalítica). Já na época de Frankfurt, Adorno via com maus olhos a colaboração entre Horkheimer e Fromm, que ele classificava de "judeu por profissão" (cf. Haselberg, "Wiesengrund-Adorno" em Arnold, ed., *Text+Kritik*, volume especial Adorno, 12). Nesse artigo da *ZfS*, Fromm censurava Freud por dissimular a salvaguarda dos tabus sociais da burguesia, que haviam provocado os recalques do paciente, por trás da "tolerância" do analista "indiferente" e "frio" que ele dava como modelo; isso era a camuflagem mais ou menos inconsciente de uma atitude autoritária patriarcal. Para que a situação analítica atingisse seus fins, era preciso mais do que "neutralidade": uma aprovação incondicional das reivindicações de felicidade do paciente. As qualidades positivas do psicanalista definidas por Sándor Ferenczi, o "tato" e a "bondade", eram indispensáveis. Ele enfatizava a conclusão de Ferenczi: uma análise só poderia ser encerrada com êxito depois que o paciente tivesse perdido seu medo do analista e adquirido "um sentimento de igualdade" em relação a ele. Depois de ler esse texto, Adorno escreveu a Horkheimer, em março de 1936, que Fromm o "colocara na situação paradoxal de ter que defender Freud. Isso é sentimental e erradamente imediato, uma mistura de social-democracia e de anarquismo, sobretudo uma ausência cruel de concepção

dialética. Ele trata com muita facilidade do conceito de autoridade sem o qual, no entanto, não é possível pensar nem a vanguarda de Lenin, nem a ditadura. Eu o aconselharia insistentemente a ler Lenin. E que história é essa desses antipapas opostos a Freud?\* Não, principalmente se, como nós, se critica Freud por seu esquerdismo, não se tem o direito de deixar passar coisas como o argumento simplório da ‘falta de bondade’. É justamente essa alavanca que os individualistas burgueses põem em movimento contra Marx. Não posso ocultar-lhe que vejo naquele artigo uma ameaça real para a linha da revista e lhe agradeceria muito se transmitisse a Fromm da forma que lhe parecer mais apropriada as minhas objeções, que eu estou apenas esboçando aqui” (carta de Adorno a Horkheimer, de 21 de março de 1936).

Esse foi o ponto decisivo da crítica de Fromm feita por Adorno, que a repetiu em meados dos anos 40 em um dos seus aforismos de *Minima Moralia*. Ele concordava com Fromm ao criticar Freud por seguir a concepção geral que coloca os fins sociais acima dos fins sexuais, das reivindicações de felicidade do indivíduo. Mas se opunha à idéia de que seria preciso ver na atitude de Freud uma falta de bondade que deveria ser remediada pela bondade. Tratava-se, ao contrário, de uma atitude repressiva que, de qualquer forma, não dava a ilusão de que se poderia melhorar a situação com a bondade, que com a bondade se poderia ajudar a pulsão a se satisfazer. Só se poderia chegar a essa idéia atenuando-se as reivindicações da pulsão e dispondo-se a calar-se sobre as renúncias que a sociedade impõe aos indivíduos. “Se tivesse faltado a Freud uma tal bondade, ele teria pelo menos, quanto a isso, entrado para a companhia dos críticos da economia política, uma sociedade preferível à de Tagore e Werfel.” Segundo seu modelo intelectual de subversão do interior, Adorno concebia uma crítica de Freud pela esquerda, da seguinte maneira: “Um método catártico que encontra seu objetivo fora da adaptação bem-sucedida e do sucesso econômico (deveria) esforçar-se por dar aos homens a consciência da infelicidade, a de todos, e portanto, inextricavelmente, da sua própria (deles), e tirar-lhes as pseudo-satisfações graças às quais a ordem detestável se mantém ainda viva entre eles... Só quando vier a saturação do falso gozo, a resistência ao que é apresentado, a intuição da precariedade da felicidade, mesmo onde ainda ela existe, para não falar dos casos em que se compra ao preço do abandono da resistência, supostamente doentia, contra a sua *ersatz* (compensação) positiva, poderá nascer a idéia da experiência que se poderia conhecer” (*Minima Moralia*, aforismos 37 e 38).

Portanto, não deixar logo o paciente sentir o que deveria ser — como pensava Fromm —, mas também não se apresentar a ele como um partidário tolerante do princípio de realidade — como pedia Freud —, mas aparecer diante dele, como um homem que conduzia o princípio de realidade ao paroxismo, que aju-

---

\* Fromm havia apresentado Georg Groddeck e Sandor Ferenczi como herdeiros ‘opositores’ da psicanálise freudiana. (N. A.)



dava o doente a ter acesso àquela escuridão em que a estrela da esperança começava a brilhar; era assim que Adorno concebia a terapia psicanalítica correta; com Pollock e Marcuse, era um dos três membros do grupo Horkheimer que não tinham sido analisados e se opunham aos três que tinham feito análise: Horkheimer, Löwenthal e Fromm. Ele não cogitava se o que era correto no campo da teoria estética e de uma teoria da luta de classes poderia ser transposto sem adaptações para a terapêutica individual. O perigo de ver a beleza produzir uma normalidade de otimismo simplório não era maior do que ver a dureza da desilusão provocar ou um agravamento da doença, ou o cinismo.

Podemos apenas supor o que pensava então Horkheimer que, finalmente, publicou o artigo de Fromm (meticulosamente revisto, como os outros) enquanto artigo “de peso” e nunca aludiu à crítica feita por Adorno — pelo menos em sua correspondência. Aquele que escrevera: “Desconfia de quem pretende que só se pode melhorar a totalidade, ou coisa nenhuma. Essa é a mentira permanente dos que, na realidade, não querem se engajar e que se desculpam diante de cada obrigação concreta remetendo à grande teoria. Eles racionalizam sua desumanidade” (*Dämmerung*, 251); aquele que, outrora, havia introduzido a compaixão ao lado da política como forma atualmente adaptada da moral (“Materialismus und Moral”, *ZfS* 1933, 183), que era adepto de Schopenhauer, para quem curar-se das fantasmagorias de Maïa e dedicar-se às obras de amor eram uma coisa só (cf. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* — O mundo como vontade e como representação — I, 441), poderia fazer qualquer objeção a um elogio da bondade, quando, ao mesmo tempo, a reivindicação de felicidade e o caráter pulsional dos homens eram afirmados incondicionalmente, e a sociedade burguesa capitalista era duramente criticada? As idéias de Fromm não lhe deveriam parecer próximas, como uma espécie de modificação de inspiração schopenhaueriana e budista do pensamento marxista e freudiano?

Já, num aforismo de *Dämmerung* e depois em 1938, em seu artigo “Montaigne und die Funktion der Skepsis” (Montaigne e a função do ceticismo), Horkheimer criticava a psicanálise, na qual via um instrumento de normalização que descobria as tendências agressivas dos neuróticos, dos desajustados e dos rebeldes para censurá-los por isso, e buscava fazer deles homens que soubessem assumir uma atitude natural e desinibida num mundo espantoso, cheio de injustiça, como se tudo estivesse em ordem (*Dämmerung*, 310; *ZfS* 1938, 19). E, numa carta de 1935, a Benjamin, ele já havia mencionado a idéia de que nos escritos de Freud — a quem faltava uma orientação histórica correta — “o desespero diante da realidade existente exprimia-se na forma do *malaise* (mal-estar) de um professor” (carta de Horkheimer a Benjamin, de 28 de janeiro de 1935). Portanto, em sua opinião, a crítica que Freud fazia da realidade existente não era suficientemente forte, suficientemente agressiva. A crítica que Adorno dirigia a Fromm, indiferente ao problema das relações entre a teoria e a terapia psicanalíticas, destinava-se a convencer Horkheimer a proceder com categorias como a compaixão e a bon-

dade, da maneira que Adorno preconizava por motivos teológicos: superá-los do interior e extrair seu valor implícito.

Se Horkheimer, no seio de sua associação com Pollock (e Maidon), se via diante de um mundo hostil em que todas as relações humanas eram falsas e nenhuma amizade era realmente sincera, Adorno, por seu lado, considerava-se situado na mesma posição no seio de sua associação com Horkheimer (e Gretel). Mas sua desconfiança era maior do que a de Horkheimer, o mais poderoso dos dois. Sua visão do mundo e suas reflexões teóricas combinavam-se para criar uma misantropia amarga: “Se se trata de fazer o que seria possível fazer com os homens, é bem difícil continuar bom para com os homens tal como eles são na realidade. As coisas já foram tão longe, que a amizade com os homens tornou-se quase um sinal de vulgaridade... A vulgaridade da amizade com os homens deveria consistir nisto: a bondade fornece uma proteção que permite afirmar aos homens justamente o que lhes possibilita conservar-se a si mesmos não apenas como vítimas, mas ainda como carrascos virtuais” (carta de Adorno a Horkheimer, de 2 de junho de 1941). O método de pensamento que Adorno defendia apaixonadamente, fazer com que se rompessem os conceitos a partir do interior, conduzir friamente a frieza a seu paroxismo, traçava o caminho para Horkheimer seguir, a fim de “superar” os elementos schopenhaueriano-budistas de seu pensamento, que adquiriam cada vez mais ascendência sobre Fromm.

Desde meados da década de 30, Fromm, associado à psicanalista Karen Horney, que também emigrara da Alemanha, e ao psicanalista americano Harry Stack Sullivan, de orientação behaviorista, formou um grupo à parte no meio psicanalítico nova-yorkino; queriam combinar a psiquiatria, a psicanálise, a sociologia e a etnologia, e tinham-se associado a etnólogos como Edward Sapir e Ruth Benedict. Foi graças a esses contatos que Fromm pôde entregar à *ZfS* um artigo de Margaret Mead que fora, para o grupo Horkheimer, uma das provas mais apreciadas da colaboração do Instituto com cientistas americanos famosos. Os livros de Horney publicados em 1937 e 1939, *The Neurotic Personality of Our Time* e *New Ways in Psychoanalysis*, destinados ao grande público e coroados por um sucesso estrondoso (o prefácio do segundo continha um agradecimento endereçado a Horkheimer), confirmaram, aos olhos de Adorno, que sua crítica a Fromm estava certa (cf. Adorno, “Die revidierte Psychoanalyse” [A psicanálise revisionista], *Schriften* 8). Mas na *ZfS* os livros de Horney, que traziam para o primeiro plano o papel da cultura e das relações entre os indivíduos, foram cobertos de elogios por Ernst Schachtel, que também era um “neopsicanalista”. Segundo sua resenha de *New Ways*, “os textos mais marcantes para a teoria opõem-se à tendência biologista e instintivista de Freud (teoria da libido, complexo de Édipo, pulsão de morte, redução da psicologia feminina a diferenças anatômicas) e a seu evolucionismo mecanicista (compulsão de repetição, redução imediata das tendências psíquicas às experiências da tenra infância)... O caráter e o comportamento humanos são explicados essencialmente a partir de relações humanas concretas em meio

às quais o homem cresceu e viveu, e a hipótese de estágios definidos uma vez por todas da libido no desenvolvimento humano é abandonada. Ao lado disso, esse livro, redigido com grande clareza, fornece uma enorme quantidade de idéias fecundas à psicologia social para melhorar e refinar nossa compreensão do modo como os fatos sociais influenciam o psiquismo” (*ZfS* 1939, 246). Fazia-se, assim, justiça aos motivos críticos proclamados no livro de Horney. Na questão, não se falou sobre o enfraquecimento da teoria psicanalítica que dele decorria.

Karen Horney, nascida em 1885, formada no Instituto de Psicanálise de Berlim e influenciada sobretudo por Karl Abraham e Hanns Sachs, que se contavam entre os amigos de Freud, tinha publicado, antes de 1933, uma série de artigos sobre a psicologia da mulher, nos quais, apesar de toda a sua fidelidade a Freud, afastava-se de suas teorias. Freud tentara conceber o desenvolvimento psíquico feminino e suas especificidades como conseqüências psicológicas das diferenças anatômicas dos sexos. Horney, ao contrário, valorizava o papel decisivo do caráter patriarcal das instituições, das normas culturais, da educação e da sociedade global na qual viviam essas mulheres sobre as quais Freud pensava poder emitir julgamentos biológico-antropológicos. Colocar no mesmo plano que o biológico e a primeira infância aquilo que era social e posterior à primeira infância consistia simplesmente em dar às mulheres uma oportunidade de livrar sua consciência das cadeias do poder patriarcal de definição (cf. M. Mitscherlich. “Freuds erste Rebellin” [A primeira rebelde a Freud] em *Emma* 12, 1978, 34 sg.).

Em Fromm, a hipótese de uma influência das condições de vida sobre a estrutura pulsional havia resultado na demonstração da persistência, por um tempo indefinido, de certas condições de vida do fato de estarem ancoradas na estrutura pulsional. Em Horney, a intuição da influência das realidades e das normas sociais passava a ser o trampolim de uma teoria que desligava da estrutura pulsional os modos de comportamento, de percepção e de pensamento e que, devido à preeminência atribuída ao condicionamento social, oferecia também a possibilidade de redefinir e remodelar o comportamento, por exemplo, das mulheres. Mas, a partir do momento em que a hipótese de um condicionamento biológico era desmascarada como ideologia, chegava-se apenas a uma concepção que ignorava os efeitos deformantes que as relações sociais exercem sobre a estrutura pulsional e esperava-se livrar-se com relativamente pouco esforço das dificuldades da civilização contemporânea, graças a uma melhor educação e a um melhor tratamento analítico. As contradições entre a concorrência e o amor fraternal, entre a exacerbação das necessidades e os entraves que se opunham a sua satisfação, entre a pretensa liberdade do indivíduo e seus limites efetivos — eis os problemas que permaneciam na superfície dos conflitos sociais e dos conflitos entre indivíduo e sociedade, que os livros (concebidos para a venda!) de Horney consideravam os problemas decisivos da cultura ocidental, problemas esses que o neurótico sentia mais intensamente do que o homem normal, sendo preciso ajudá-lo a resolver.

A posição de Fromm era claramente mais crítica do que a de Horney ou ou-

tros “revisonistas” — mas Adorno não levava isso em conta. Continuava preso ao velho sistema de acusação da sociedade burguesa capitalista e à convicção de que ela estava prestes a desmoronar. Ele era de opinião que o homem normal bem adaptado, que nunca estava demasiado triste nem demasiado zangado, freqüentemente estava mais longe da saúde do que o neurótico. Separavam-no de Adorno e Horkheimer suas formulações tradicionais idealistas e sua focalização quanto ao padrão da crítica. Em *Escape from Freedom*, Fromm sugeria que, durante a evolução, se tinham constituído possibilidades humanas e essas queriam manifestar-se: o pensamento construtivo e crítico, a possibilidade de viver experiências emocionais e sensuais variadas, a paixão da equidade e da verdade. Enquanto Adorno e Horkheimer pensavam que toda forma de espontaneidade estava desaparecendo progressivamente, e Horkheimer se ligava cada vez mais a Adorno para diagnosticar o declínio do indivíduo, ele, Fromm, via na espontaneidade, rara, sem dúvida, mas presente na civilização ocidental, a possibilidade espiritual de resolver os problemas essenciais.

A posição de Adorno e Horkheimer, aliás, não era menos vulnerável do que a de Fromm. Pois, nos anos 40, quando opuseram aos revisionistas o “materialismo biológico” de Freud como o núcleo teórico da psicanálise (Horkheimer e Adorno, “Ernst Simmel und die Freudsche Philosophie”, em Görlich, *Der Stachel Freud*), eles reivindicavam um fundamento biológico-antropológico da crítica da sociedade, a hipótese de uma potencial utopia na estrutura pulsional, uma idéia não menos problemática do que a confiança que Fromm tinha na espontaneidade. Embora a posição de Adorno e Horkheimer fosse menos convencional do que a de Fromm, era também menos desenvolvida, porque eles se calavam a respeito das manifestações desse potencial da utopia. Ao contrário de Adorno, Horkheimer logo se sentiria constrangido pela “fragilidade dos enunciados positivos” (cf. a carta de Horkheimer a Adorno, de 21 de junho de 1941).

Mas as posições respectivas não foram jamais elaboradas, e, por isso, não houve uma evolução que poderia ter reforçado em Fromm a tendência à crítica da sociedade diante das idéias conformistas dos neopsicanalistas. No fim de 1939, Horkheimer e Fromm discutiram seriamente muitas vezes: a ruptura já era completa, e tratava-se apenas de determinar as modalidades da separação. Fromm ofendera-se com a maneira como Pollock lhe explicara, na primavera de 1939, que o Instituto não poderia mais remunerá-lo a partir de outubro. Segundo sua versão dos fatos, Pollock não lhe pedira que desistisse do pagamento, mas lhe anunciara, sem luvas de pelica, que o Instituto não teria mais condições de pagá-lo um salário a partir de 1.º de outubro e, portanto, não o pagaria. “Quando eu observei, diretamente, que aquilo significava uma demissão, ele me respondeu: ‘Se é assim que o senhor chama, sim!’” (carta de Fromm a Horkheimer, de 16 de novembro de 1939). Fromm desistiu de seu contrato vitalício em troca de uma indenização de vinte mil dólares.

O Instituto separava-se, assim, de um membro que, durante muito tempo,

fora o mais importante do ponto de vista teórico; no entanto, a partir de 1935, ele só publicara um artigo na *ZfS* — Fromm quis modificar um “artigo redigido no verão de 1937, por causa das críticas de Horkheimer que ele achava esclarecedoras; mas esse artigo nunca foi publicado, pelo menos, na *ZfS*. Sua contribuição para o estudo sobre os operários e empregados não estava madura para publicação, segundo o julgamento de Horkheimer; ele estava sempre doente ou fazendo tratamentos; parecia menos ligado ao grupo Horkheimer do que a um grupo de psicanalistas e sociólogos (cf. Funk, *Erich Fromm*, 99 sg.), que não se preocupavam absolutamente com uma teoria implacável da sociedade. Desde o primeiro instante da presença de Adorno em Nova York, ele fizera violentas críticas principalmente contra aquele que o foi superando cada vez mais nitidamente, em fecundidade teórica, na segunda metade da década de 30, pelo menos aos olhos de Horkheimer. O que Horkheimer talvez esperasse — que Fromm desistisse do seu contrato e, portanto, do salário, mas permanecesse ligado ao Instituto e a sua disposição — não se realizou. Da parte de Fromm, houve ainda pedidos quanto à pesquisa sobre os operários e empregados, da qual ele recebeu um exemplar. Da parte de Horkheimer, houve uma carta sucinta em outubro de 1946, por ocasião da execução dos condenados à morte pelo tribunal de Nuremberg: ele lembrava que, outrora, em Nova York, Fromm e ele próprio, quando chegaram as notícias sobre os acontecimentos de 30 de junho de 1934, tinham brindado a queda dos personagens simbólicos do *Reich* nazista, e ele havia levantado o copo para Fromm, na noite da terça-feira, para celebrar a morte de Streicher e seus acólitos (carta de Horkheimer a Fromm, de 18 de outubro de 1946).

Em 1941, deu-se a publicação de *Escape from Freedom*. Tratava-se do estudo psicológico *Man in the Authoritarian State* (O homem no Estado Autoritário), anunciado no programa de pesquisas do Instituto por seu prospecto de 1938. Esse livro, no qual Fromm trabalhara de 1936 a 1940, foi uma das raras ocasiões em que o rico programa de publicações do Instituto se concretizou; mas foi publicado independentemente deste último e não continha uma única alusão a sua antiga colaboração com o Instituto de Pesquisas Sociais — exceto uma nota que mencionava um artigo de Horkheimer. Em vez disso, três temas essenciais predominavam no livro e davam, juntos, uma imagem bastante exata do credo humanista de Fromm.

Depois de um esboço histórico do duplo processo de emancipação do indivíduo em relação a seus vínculos medievais, ele ligava o funcionalismo próprio da psicologia social de sua contribuição para *Studien über Autorität und Familie* com a idéia de escapar ao pretensu círculo vicioso. Fromm diagnosticava, principalmente, três mecanismos de escapatória: *authoritarianism*, *destructiveness* e *automation conformity*. Segundo o resumo do próprio Fromm, “nós tínhamos tentado defender, neste livro, a tese de que a liberdade tem dupla significação para o homem moderno: ele se livra das autoridades tradicionais e torna-se um “indivíduo”, mas, ao mesmo tempo, acha-se isolado, impotente, um instrumento sujeito a fins que

não são os seus, estranho a si mesmo e aos outros. Vimos, depois, que esse estado mina o Eu, enfraquece-o, satura-o de medo e predispõe o homem a aceitar uma nova forma de escravidão... É só quando o homem assume o controle da sociedade, quando ele coloca o aparelho econômico a serviço da felicidade humana, e quando cada um assume uma participação ativa no processo social que o homem pode vencer sua solidão e seu sentimento de impotência que atualmente o levam ao desespero... (a democracia) só vencerá as forças do niilismo quando puder insuflar nos homens a mais forte fé de que o espírito humano é capaz: a fé na vida, na verdade, na liberdade concebida como a realização ativa e espontânea do Eu individual" (*Escape from Freedom*, trad. al. *Die Furcht vor der Freiheit*, 214 e 219).

Mas, nem uma palavra sobre a refutação da teoria freudiana das pulsões substituída pela convicção de que o problema chave da psicologia seria a relação específica do indivíduo com o mundo, nem uma palavra sobre a substituição da estrutura pulsional pela estrutura caracterológica, nem uma palavra sobre a atitude de Fromm nos debates, a respeito de *culture and personality*, sobre a relação entre cultura, sociedade e personalidade, para justificar sua posição em favor da espontaneidade e sua fé na vida. Quando, por exemplo, Fromm explicava a necessidade de acumular dinheiro ou outros objetos — como os psicanalistas ortodoxos — não pela sublimação do desejo inconsciente de reter os excrementos, mas pela hipótese de que certas experiências relacionais haviam sido ligadas à defecação, era impossível discernir em que aquilo poderia justificar o otimismo numa sociedade em que as relações humanas estavam inteiramente deformadas. A espontaneidade na qual Fromm apostava era uma construção *ex machina* em relação às passagens que tratavam de diagnóstico e análise. Ele se apoiava simplesmente no fato de que certas qualidades — segundo a expressão de Jefferson, que ele citava em uma de suas explicações — seriam "inerentes" ao homem ou teriam se tornado inerentes a ele no correr da evolução histórica: a "paixão de viver, de se expandir e de exprimir as potencialidades que o homem contém em si" (230).

Assim como as obras de Horney, o livro de Fromm visava a um grande público e foi coberto de êxito e elogios — incluindo os do mundo científico. Mesmo na revista do Instituto, ele teve direito a uma resenha lisonjeira de Schachtel, amigo de Fromm. Essa resenha deveria acalmar Fromm, em quem Horkheimer via, agora, um adversário que ameaçava formar uma frente de combate com Grossmann, Gumperz, Wittfogel e talvez ainda outros que se sentiam frustrados pelo Instituto.

### *Projetos*

Desde 1938, começou-se, no Instituto, a pensar em tentar conseguir dinheiro de fundações americanas não só para projetos pessoais dos membros ou protegidos do Instituto, mas também para trabalhos científicos do próprio

Instituto. Foi em 1939 que ocorreram as primeiras tentativas para despertar o interesse de fundações judaicas ou cristãs, ou de particulares, entre outros para um projeto sobre o anti-semitismo elaborado por Adorno e Horkheimer. Não tiveram o menor êxito. Em abril de 1940, por ocasião de uma sessão do Advisory Board (Conselho Consultivo) do Instituto (de que faziam parte, entre outros, MacIver e Lynd), Horkheimer submeteu ao debate dois projetos para saber qual dos dois teria mais possibilidades de sucesso nos Estados Unidos, e como seria preciso agir para recolher dinheiro para esse fim. Tratava-se, novamente, do projeto sobre o anti-semitismo; ele deveria responder a uma pergunta: como o anti-semitismo havia assumido uma importância tão extraordinária? O outro era um projeto sobre *Modern German Culture*, que deveria reconstituir a evolução econômica, social, política, filosófica e literária na Alemanha de 1900 a 1933 e, portanto, responder a outra pergunta: como se pôde chegar ao nacional-socialismo? Os conselheiros preferiram o segundo tema. Mas o Instituto continuou a trabalhar nos dois ao mesmo tempo. A 10 de julho de 1940, na véspera de sua partida para o oeste com a esposa, em busca de um local favorável para a redação de seu livro sobre a dialética, Horkheimer escreveu a Neumann: “Já que o American Jewish Committee havia recusado o projeto sobre o anti-semitismo dando como motivo o fato de que só subvencionava o estudo e a ação imediatos, ele havia encarregado Adorno de traçar um projeto que tivesse, como objetivo, a política antijudaica do nacional-socialismo e seus efeitos dentro e fora da Alemanha. “Contrariamente a nossos outros projetos, esse deve ser realmente preparado com o maior cuidado... Acho que não se deve deixar esse período de férias — é claro que muitas coisas já estão em gestação — sem envidar todos os esforços concebíveis para contribuir para um sucesso financeiro no outono” (carta de Horkheimer a Neumann, de 10 de julho de 1940).

Nas semanas que se seguiram, Adorno e Neumann elaboraram principalmente novas versões dos dois projetos. O projeto sobre o anti-semitismo, que cabia principalmente a Adorno e à esposa, recobrou, apesar de tudo, sua força inicial de síntese, mas insistia mais no lado prático das soluções. Horkheimer escreveu em agosto, da costa oeste, a Löwenthal, a fim de recrutar Adorno também para o novo projeto sobre a Alemanha. “Ele pode contribuir para dar-lhe classe.”

O essencial da contribuição de Adorno para a nova versão do projeto sobre a Alemanha cabia em dois parágrafos sobre *Culture* e *Cultural Crisis*. Algumas semanas mais tarde, encontravam-se estas palavras no rascunho da carta que o diretor do Instituto queria enviar a Robert M. Hutchins, presidente da Universidade de Chicago, junto a quem Horkheimer pretendia encontrar uma certa compreensão para as ambições teóricas de seu grupo e de quem esperava uma ajuda para os projetos do Instituto: “Tentamos elaborar uma compreensão teórica do crescimento do nazismo segundo as forças socioeconômicas objetivas que o geraram, mas também segundo os homens, segundo o clima humano ou, melhor, desumano que o tornou possível. Isso não pretende ser ‘psicológico’. Não sou um psicólogo da so-

cidade, como também não o são os membros do Instituto com quem estou preparando esse projeto.

Parece-me que, em nossa época, os homens sofrem mudanças demasiado profundas para serem captadas apenas pela psicologia. Tudo se passa como se a substância própria do homem tivesse mudado com os fundamentos de nossa sociedade... A emancipação religiosa das classes médias, apesar de toda sua aparência 'progressista', revela-se, atualmente, como uma força de desumanização, por mais que ela goste (ou tenha gostado) de se disfarçar em humanismo. Estamos assistindo a uma mudança que transforma os homens em simples centros passivos de reação, em sujeitos de 'reflexos condicionados' porque não têm mais centros de espontaneidade, não têm mais medida obrigatória de comportamento, nada que transcenda o mais imediato de seus desejos, necessidades e aspirações. E o que se passa atualmente só pode ser compreendido corretamente ao ser colocado contra o pano de fundo do conjunto do desenvolvimento que reduziu e truncou o homem até fazer dele o que ele parece ser atualmente. O senhor poderá encontrar indicações quanto a isso na parte *cultural crisis*..."<sup>23</sup>

A insistência sobre a relação estreita entre a neutralização da religião e da cultura, e uma mudança antropológica mostrava até que ponto Adorno e Horkheimer estavam próximos de Fromm e distantes de Neumann. Não era no Estado de direito ou na organização dos movimentos operários que eles viam os fatores decisivos, ao lado dos modos de produção dos quais dependia a constituição atual da sociedade, mas na religião, na cultura, em sua "superação" correta e no potencial de racionalidade que todos adquiririam assim. Finalmente, seguindo os conselhos de um dos membros americanos do Board, o cientista político Harold D. Laswell, que tendia para a psicologia, o projeto sobre a Alemanha recebeu um título mais específico, *Cultural Aspects of National Socialism*. Este projeto foi apresentado no início de 1941 à Rockefeller Foundation juntamente com um pedido de subvenção.

Quanto ao tema do anti-semitismo, Horkheimer e Adorno decidiram, no outono de 1940, continuar seu estudo, acontecesse o que acontecesse, com ou

<sup>23</sup> We have made an attempt to theoretically understand the growth of Nazism not only in terms of the objective socio-economic forces that engendered it, but also in terms of men — of the human, or rather inhuman climate that made it possible. This is not meant to be "psychological". I am not a social psychologist nor are the members of the Institute with whom I am preparing this project. It appears to me that, in our epoch, men are undergoing much deeper changes than could be expressed psychologically. It is, as if the substance of man itself had changed with the fundamentals of our society... The religious emancipation of the middle-classes, with all its appearance of "progressiveness", reveals itself today as a force of dehumanization, however much it likes, or liked, to cloak itself as humanism. We witness a change that makes men into mere passive centers of reaction, into subjects of "conditioned reflexes", because they have left no centers of spontaneity, no obligatory measure of behavior, nothing that transcends their most immediate wants, needs or desires. And what is going on at present can be properly understood only against the background of the total development of what has reduced and mutilated man into what he appears to be today — You will find hints in that direction in the part on "cultural crisis"...



sem a ajuda de fundações. O impulso decisivo partia de Adorno. Em suas pesquisas sobre o projeto do anti-semitismo, ele descobrira, entre outros, um livro do teólogo Hermann Steinhausen. Escreveu a Horkheimer que, “apesar de seu jeito bem-comportado, esse homem partilha também da superstição da alteridade misteriosa dos judeus. Pouco a pouco, em parte sob a influência dos últimos anos da Alemanha, eu estou chegando a ponto de não poder, absolutamente, tirar da cabeça a preocupação com o destino dos judeus. Muitas vezes tenho a impressão de que tudo aquilo que nós nos habituamos a constatar a respeito do proletariado veio concentrar-se, de forma espantosa, sobre os judeus. Eu me pergunto se nós não devemos dizer as coisas que queremos realmente dizer em relação aos judeus, que constituem a antítese da concentração do poder, qualquer que seja o destino do projeto” (carta de Adorno a Horkheimer, de 5 de agosto de 1940). Nisso, Adorno, numa de suas inspirações-propostas, tinha tocado o cerne das motivações do trabalho que ia passar a realizar com Horkheimer: a idéia de que os judeus tinham se tornado o proletariado privado de poder no processo do progresso da história mundial. Na primavera de 1941, o “Research Project on Anti-Semitism” (Projeto de pesquisa sobre o anti-semitismo) foi publicado em *Studies in Philosophy and Social Sciences*, como um exemplo concreto da idéia de *critical social research* (pesquisa crítica social) que Lazarsfeld havia desenvolvido para o benefício do público americano no primeiro artigo daquela revista, “Remarks on Administrative and Critical Communications Research” (Observações sobre a pesquisa a respeito das comunicações administrativas e críticas). O objetivo do projeto era *to show that the anti-semitism is one of the dangers inherent in all more recent culture*.<sup>\*</sup> Em particular, os estudos históricos sobre os movimentos de massa desde as Cruzadas à Terra Santa e sobre representantes do humanismo moderno, como Voltaire e Kant, deveriam mostrar como o anti-semitismo estava profundamente enraizado, mesmo onde se teria menos esperado. Algumas experiências — como a projeção de filmes — deveriam permitir a descoberta das tendências anti-semitas mesmo latentes e o estabelecimento de uma tipologia, de forma que se tivesse, enfim, um instrumento para captar a força e a especificidade das tendências anti-semitas até no inconsciente e, portanto, a possibilidade de combatê-las bem cedo.

Adorno havia evitado apresentar conceitos sobre a teoria do anti-semitismo levando em consideração o American Jewish Committee e o interesse numa aplicação prática do projeto, que ele suspeitava existir nas organizações judaicas em geral. Mas mandou uma amostra a Horkheimer, em setembro de 1940 — idéias arriscadas, como ele próprio dizia, em vista de uma explicação do anti-semitismo no quadro de uma filosofia da história. Eram duas páginas e meia típicas de Adorno, que apresentavam uma grande teoria especulativa sobre a observação de um pequeno detalhe: no folclore alemão, a “moça vinda de outro lugar” e considerada positivamente, nunca era uma judia, ao passo que, em outras situações,

<sup>\*</sup> Mostrar que o anti-semitismo é um dos perigos inerentes a toda cultura mais recente. (N.R.T.)

nesse mesmo folclore, a imagem do judeu continha traços que superavam as características do estrangeiro, como o fato de ser errante, a extrema velhice, a mendicância. “Numa fase muito antiga da história da humanidade, os judeus ou depreciaram a passagem do nomadismo à vida sedentária e mantiveram a vida nômade, ou realizaram essa passagem de forma incompleta e ilusória, numa espécie de pseudomorfose. Seria preciso analisar com precisão a Bíblia a esse respeito. Ela me parece cheia de indicações quanto a isso; as mais importantes são a saída do Egito e sua pré-história com a promessa de um país em que correm o leite e o mel, a curta duração do reino judeu e sua fraqueza imanente... A persistência do nomadismo entre os judeus deveria, no entanto, fornecer a explicação não tanto da natureza dos próprios judeus como da natureza do anti-semitismo. O abandono do nomadismo foi, evidentemente, um dos maiores sacrifícios que a humanidade teve que fazer. O conceito ocidental de trabalho e toda a renúncia às pulsões, que é seu corolário, deveriam coincidir exatamente com a sedentarização. A imagem dos judeus corresponde à de um estado da humanidade que não conheceu o trabalho; todos os ataques posteriores contra o caráter parasitário e cúpido dos judeus não passam de racionalizações. Os judeus são os que não consentiram em ‘civilizar-se’ e se submeter à primazia do trabalho. Isso não lhes é perdoado, e é por isso que são um embaraço na sociedade de classes. Poderíamos dizer que eles não se deixaram expulsar do Paraíso ou, então, apenas a contragosto. Mesmo a descrição que Moisés faz da terra em que correm o leite e o mel é a do Paraíso. Essa fidelidade à imagem mais antiga da felicidade constitui a utopia judaica. Nessa questão, pouco importa que o nomadismo seja ou não o estado da felicidade, na realidade. Sem dúvida, ele não o era. Mas quanto mais o mundo dos sedentários, o mundo do trabalho, chegava a reproduzir a repressão, tanto mais o estado antigo deveria assumir a aparência de uma felicidade que não se pode autorizar, cuja idéia deve ser proibida. Essa proibição é a origem do anti-semitismo, as perseguições dos judeus são tentativas ou de completar, ou de imitar a expulsão para fora do paraíso.”

Ao levar em conta os projetos e as numerosas pessoas que tinham sido mobilizadas para aumentar suas oportunidades de sucesso, Horkheimer foi levado a renunciar a seu projeto de instalar-se no Oeste desde 1940. Ainda em agosto, em Hollywood, ele alimentava a idéia de que, após seu retorno em setembro, e uma decisão comum sobre a continuação dos projetos, “no começo de outubro, as famílias L., M. e H\* poderiam partir juntas para o Oeste em dois carros” (carta de Horkheimer a Löwenthal, de 10 de agosto de 1940). Devido aos boatos que corriam no *campus* da Columbia, segundo os quais o Instituto queria ir embora e, finalmente, para esperar uma oportunidade ainda mais favorável de instalar-se no Oeste discretamente, Horkheimer ficou ainda meio ano em Nova York. E, em abril de 1941, quando foi definitivamente para o Oeste, fê-lo, primeiro, sozinho com a esposa, para atrair a menor atenção possível e para que a partida não parecesse definitiva.

---

\* Löwenthal, Marcuse e Horkheimer. (N. A.)

Em fins de abril, Löwenthal telegrafou-lhe que a Rockefeller Foundation tinha recusado o projeto *Cultural Aspects of National Socialism*. Os meses de trabalho sobre os dois projetos, a mobilização de todo o efetivo disponível, a manutenção de um funcionamento “normal” do Instituto, o adiamento do verdadeiro início do trabalho para o livro sobre a dialética, tudo parecia ter sido feito em vão. Depois de receber o telegrama de Löwenthal, Horkheimer escreveu a Neumann, de Los Angeles: “Acho que nós fizemos, no momento desejado, tudo o que podíamos fazer. Não vejo em que nós pudéssemos ter cometido um erro grave. O memorando me pareceu especialmente bem-feito, sobretudo graças à bibliografia. Talvez, tenhamos, apesar de tudo, cometido uma falta diplomática ao tomar a iniciativa após a recomendação insistente de Tillich. A rapidez com que a recusa se seguiu à entrega do memorando torna isso provável. Mas, de qualquer forma, nós lutamos bastante. Eu gostaria de agradecer-lhe muito especialmente, pois, sem o senhor, o projeto não teria encontrado jamais essa forma, que é ótima em si. Desde a época em que o senhor nos proporcionou os serviços de Anderson e até o último memorando e seu recebimento por Earle, o senhor carregou o essencial do fardo” (carta de Horkheimer a Neumann de 30 de abril de 1941, West Los Angeles). Neumann, principalmente, considerava que a recusa não era absolutamente definitiva. Pollock e ele interrogaram dois empregados da Rockefeller Foundation para saber mais alguma coisa, e ficou evidente que a fundação não queria ajudar o Instituto para um projeto autônomo, mas, sim, no máximo, para um projeto integrado ao de outra universidade.

Neumann, cujo futuro no Instituto dependia do êxito de um dos dois projetos, era de opinião que fosse mandado a outras fundações e preparou logo uma solicitação junto à New York Foundation. Mesmo Horkheimer, que temia que o acusassem de não ter feito suficientes esforços para esgotar, realmente, todas as possibilidades, e receava ver acabar sem glória a associação com a Columbia, era partidário de que se continuasse seriamente e não se admitisse que, a longo prazo, a intenção do Instituto era partir. A idéia de continuar o funcionamento normal foi ainda mais incentivada pela intenção de MacIver, o diretor do departamento de sociologia, de integrar os membros do Instituto nos cursos dos departamentos, o que fez com que se esperasse, logo, conseguir, pelo menos, uma cátedra para o grupo Horkheimer. Como Horkheimer escreveu a Pollock, não se deveria de nenhuma maneira despertar a suspeita de ressentimento. Os membros das *foundations* não deveriam ter nenhum motivo para não mais se dirigir ao Instituto no futuro. Era preciso que colegas, como Lasswell ou MacIver, pensassem: “Esse pessoal está se esforçando muito para se integrar à vida americana e para dar verdadeiras *contributions*. Logo haverá uma boa ocasião para fazer isso, mais cedo ou mais tarde” (carta de Horkheimer a Pollock, de 30 de maio de 1941).

Horkheimer fez o que pôde para seguir essa estratégia, o que não era sempre fácil. Em meados de junho de 1941, foi recusado um *grant* (auxílio financeiro) individual para Adorno, e no fim, dois para Marcuse e Neumann. Não é de ad-

mirar que Horkheimer tenha chegado a pensar que, por ocasião das reuniões decisórias das comissões, certas pessoas, espicaçadas pelos relatórios de adversários do Instituto desde a época de Frankfurt, insistissem no caráter obscuro do ambiente do Instituto: não havia provas de que se ocupassem realmente de *social research*, nem indícios de que quisessem integrar-se à vida do país, não havia adaptação aos hábitos do país, que exigiam que, em cada instituição científica, o diretor e o conjunto dos membros não dependessem apenas na forma, mas também nos fatos, de um *board* de *businessmen* (conselho de homens de negócios) bastante conhecidos. Segundo uma carta dirigida a Adorno por Horkheimer, depois da recusa do *grant*, a causa oculta que tornava tão desesperadora a posição do Instituto, mesmo sem os mexericos de antigos inimigos, era a “lei universal da sociedade monopolística. Em seu seio, até a ciência é controlada por pessoas de confiança. Elas formam uma elite interligada com a das instâncias econômicas... Aquela que não se submete cegamente ao monopólio — da cabeça aos pés — é uma empresa ‘selvagem’ que tem que ser afastada de uma maneira ou de outra — mesmo que ela faça concessões. O juízo de imoralidade que se faz a respeito do *newcomer* (recém-chegado) fundamenta-se nas relações sociais, pois quando uma forma de relações humanas que era até então desprezada passa a ser a característica da sociedade, suas propriedades fixam as normas morais. É com razão que nós rimos dos ideólogos que nos falam, lá, de *gangue*... quando se trata de ‘proteger’ países, de controlar a Europa, as indústrias ou o estado. A escala chega a modificar até a qualidade. E por que o que é justo aos olhos da indústria do rádio e dos outros fatores do espírito objetivo deveria ser ponderado em relação à ciência? — Nós queremos nos libertar dos controles, ficar independentes, determinar, nós mesmos, o conteúdo e a forma da nossa produção! Não somos imorais. Aquele que se incorpora pode, ao contrário, pelo menos de vez em quando, fazer extravagâncias, mesmo políticas... Mas, nesse caso, como em muitos outros, integrar-se significaria primeiro fazer concessões, muitas concessões, dar garantias materiais de uma submissão completa, duradoura, irrevogável. Integrar-se significa submeter-se às graças e desgraças. É por isso que nossos esforços são inúteis junto a outras fundações — sua variedade é apenas aparente, e nós deveríamos ter cuidado para não ser notados mesmo que fosse só por isso” (carta de Horkheimer a Adorno, de 21 de junho de 1941).

A situação complicou-se ainda mais para Horkheimer e seus colaboradores mais dedicados quando Maclver comunicou-lhes que apoiaria também a integração do Instituto à Universidade de Columbia. A partir de então, não só era preciso separar uma da outra, a questão da integração do Instituto à Columbia e aquela das aulas a serem dadas no departamento sem provocar choques, tratar a primeira de forma demorada e a outra de forma urgente. Mas acabava-se assim de criar um novo ponto de divergência entre as aspirações de Horkheimer, Pollock, Löwenthal e Adorno, por um lado, e de Marcuse e Neumann, por outro. Uma integração mais estreita teria aumentado as possibilidades de carreira universitária para Marcuse e Neumann, ao passo que Horkheimer e os que contavam com a

proteção financeira do Instituto recusavam-se absolutamente a reduzir sua independência — uma diferença que correspondia ao pouco interesse de uns pela “garrafa lançada ao mar” (uma expressão predileta, principalmente de Adorno, que designava assim a teoria crítica e a nova música, condenadas, a seus olhos, a permanecer sem destinatários durante, ainda, um bom tempo de “hibernação”) e a inclinação dos outros por ela.

### *Controvérsias sobre a teoria do nacional-socialismo*

Foi nessa curiosa atmosfera do Instituto que se chegou a um curioso conjunto de opiniões sobre a interpretação correta do nacional-socialismo e a um curioso conflito sobre a concepção do “capitalismo de Estado” apresentada por Pollock.

Em 1933, em “Bemerkungen zur Wirtschaftskrise” (Observações sobre a crise econômica), Pollock havia caracterizado, muito sumariamente, a evolução, na Itália, na Alemanha e nos Estados Unidos, como “uma nova fase de extensão do *capitalismo de Estado*” (*ZfS* 1933, 347) e reconhecido que uma economia capitalista planejada tinha grandes possibilidades de êxito. Em 1938, Horkheimer — visivelmente sob a influência das reflexões de Wittfogel sobre a sociedade oriental — havia expressado em uma conferência sobre o Instituto a seguinte idéia: “O Estado autoritário não é mais uma novidade para a época burguesa, mas a volta, pela mediação do liberalismo, às formas autoritárias que encontram sua pré-história no absolutismo... Poder dispor de vastos meios de produção do século XX requer, para dizer a verdade, diante da massa, um aparelho autoritário bem diferente do que ocorreu do século XVI ao século XVII...” Em seu artigo “Die Juden und Europa”, redigido no mesmo ano, ele havia falado a respeito de uma reorganização da dominação autoritária do aparelho administrativo, jurídico e político, instalada pelos generais da indústria, do exército e da administração (*ZfS* 1939, 121 e 128). Afinal de contas, esse artigo resultava da mistura de elementos de duas teorias: a idéia de que a época do capitalismo liberal deveria ser compreendida como um processo que, devido à atomização dos homens e ao aparecimento de grandes empresas e organizações gigantescas, permitiu que se atingisse uma tirania duradoura em um grau desconhecido antes; e de que o fascismo era, de fato, a dominação de gângsteres que garantiam seu poder pela violência e pela partilha do que era roubado, mas que, de tanto destruir todas as ilusões, todas as mentiras culturais preparavam sua própria eliminação no dia em que sua aliança com as massas não funcionasse mais. Em 1940, Horkheimer desenvolveu um pouco mais suas idéias num artigo suplementar, cujo primeiro título foi “Staatskapitalismus” antes de ser “Autoritärer Staat” (Estado Autoritário). Horkheimer passou a falar explicitamente de capitalismo de Estado, uma fase que se seguia ao capitalismo monopolístico, em que se chegava a uma nova organização na qual “a burocracia retoma as rédeas... do mecanismo econômico que lhe tinha escapado durante o reinado do

puro princípio de lucro da burguesia” (Horkheimer, “Autoritärer Staat”, em *Gesellschaft im Übergang* (Sociedade em transição, 27).

“A variante mais conseqüente do Estado autoritário, que se libertou de toda dependência em relação ao capital privado”, correspondia, contudo, segundo Horkheimer, ao “estatismo integral, aliás, socialismo de Estado” (19) — sua perfrase para a União Soviética, que ele nunca citava pelo nome. Ao contrário, os países fascistas só ofereciam uma “forma mista”, em que, sem dúvida, a mais-valia era adquirida sob o controle do Estado e administrada por ele, mas continuava a escorrer, no essencial, para as caixas dos magnatas da indústria e dos proprietários de terras, em nome da velha lei do lucro. “Sua influência perturba e desvia a organização” (*ibid.*). Se o fascismo era uma força mista, então, o capitalismo estatal, em geral, também o era, já que ele se encontrava mesmo nas variantes reformista e fascista, segundo Horkheimer, que via no reformismo, no bolchevismo e no fascismo formas do Estado autoritário. Se Engels e a social-democracia alemã haviam reconhecido no capitalismo de Estado a porta de acesso para o socialismo, Horkheimer considerava-o agora uma organização que tendia para o estatismo integral, o qual talvez fosse destinado a durar muito tempo; talvez fosse até uma organização nova que continuasse o capitalismo em lugar do socialismo; Horkheimer pensava, no entanto, que ele não representava uma regressão e sim “um acréscimo de forças” e que poderia dispensar o ódio racial (19).

Nessa sombria análise, certos elementos surpreendentes tinham vindo integrar-se na esperança — de um modo mais impressionante do que no artigo “Die Juden und Europa”. Horkheimer censurava as grandes organizações do movimento operário por terem suscitado uma idéia de nacionalização que quase não se poderia diferenciar daquela que o capitalismo de Estado praticava (15). Ele o defendia, ao contrário, como caso “isolado”. Não sendo reivindicado nem protegido por nenhuma força, representava, no entanto, uma força, porque todos são isolados; ele tinha apenas a palavra como única arma, mas “a tomada de posição impotente” seria “mais temível no Estado totalitário do que a mais impressionante declaração de partido no reinado de Guilherme II” (30). A figura conceitual da aproximação da verdade sob uma forma deturpada encontrava-se em idéias como a de que o capitalismo de Estado dava, às vezes, quase a impressão de uma paródia da sociedade sem classes (31) ou de “que para que os homens possam um dia administrar solidariamente suas possibilidades falta-lhes um caminho bem mais curto do que aquele que o fascismo já os fez percorrer” (33). Finalmente, segundo *Thesen über den Begriff der Geschichte*, de Benjamin, parcialmente evocado no artigo sobre Eduard Fuchs, Horkheimer escrevia: “O fim da exploração... não é mais uma aceleração do progresso, mas o salto para fora do progresso” (25). Eram elementos de esperança que produziam, às vezes, uma impressão barroca — como a aposta pelo “caso isolado” —, que, às vezes, pareciam arbitrárias no contexto do artigo e do resto das obras de Horkheimer, mas os elementos teológico-messiânicos não tinham sido tratados por ele até então. Ele mesmo sentia-se constrangido diante dos aspectos de esperança que apresentava. Numa carta a Adorno,

lembrava: “Nós ainda temos que aprimorar essas formulações positivas, cuja fraqueza compromete também a conclusão do trabalho sobre o Estado autoritário” (carta de Horkheimer a Adorno, de 21 de junho de 1941).

Devido ao caráter chocante de seu artigo sobre o plano político e a sua ousadia teórica, Horkheimer preferiu dissimulá-lo em vez de publicá-lo num volume mimeografado em alemão dedicado à memória de Benjamin, em 1942, e só foi distribuído a pessoas escolhidas e das quais só algumas, particularmente selecionadas, receberam uma edição que incluía *Autoritärer Staat*. Com isso, o número sobre o tema do capitalismo de Estado, que deveria ser publicado no verão de 1941 e deveria abrir-se com o artigo de Horkheimer, passou a depender muito mais claramente do artigo de Pollock “Möglichkeiten und Grenzen des Staatskapitalismus” (Viabilidade e limites do capitalismo de Estado). “A partir do segundo número em língua inglesa da revista, um número sobre a comunicação de massa, decidiu-se, realmente, montar números temáticos; para o outono de 1941, tinha-se previsto um número sobre a burocracia, para a primavera de 1942, um número sobre a metodologia; e, para o verão, um número sobre o tema *Public Opinion*. Com exceção dos artigos de Horkheimer e Pollock, o número sobre o capitalismo de Estado deveria, no plano original, conter ainda os seguintes artigos: “Arbeiterbewegung im Staatskapitalismus” (O movimento operário no capitalismo de Estado), de Neumann, “The constitutional framework of state capitalism” (A estrutura constitucional do capitalismo de Estado), de Kirchheimer, “Economic structural change” (A mudança estrutural econômica), de Gurland, “The Role of Bureaucracy in National Socialism” (O papel da burocracia no nacional-socialismo), de Otto Leichter, e “Capital formation under state capitalism” (A formação do capital no capitalismo de Estado), de Felix Weil.

O trabalho de Pollock foi contestado desde o começo. Neumann não foi o único com sua crítica franca e direta bem à sua maneira; o resto dos colaboradores do “núcleo restrito”, isto é, Horkheimer, Löwenthal e Adorno, apoiaram-no, formalizando a crítica. Desde a leitura do plano de Pollock para seu artigo “State Capitalism”, Horkheimer escreveu-lhe: “Um delicado problema vai-se apresentar: evitar o erro de tomar partido pela *totalitarian answer* (carta de Horkheimer a Pollock, de 30 de maio de 1941). No mês seguinte, Adorno, a quem Pollock havia pedido que lesse umas quarenta páginas de seu manuscrito, comunicou suas preocupações a Horkheimer: “A melhor maneira como eu poderia resumir minha opinião sobre esse artigo seria dizer que ele inverte o quadro de Kafka. Kafka havia descrito a hierarquia dos escritórios sob a forma de inferno. Aqui, é o inferno que se transforma em uma hierarquia de escritórios. Além disso, o conjunto é tão doutrinário e formulado “de cima”, no sentido de Husserl, que carece completamente de poder de convicção, sem falar da hipótese totalmente antidialética de que uma economia não-antagônica poderia ser realizada numa sociedade antagônica (carta de Adorno a Horkheimer, de 8 de junho de 1941). Segundo ele, o artigo só poderia prejudicar a reputação do Instituto e a do próprio Pollock, mas seu próprio artigo sobre Spengler não poderia corresponder às exigências de um número tão

ambicioso. Quanto ao que se poderia esperar “do artigo de Neumann, inspirado por Lynd, sobre a possibilidade de um capitalismo de Estado democrático”, era melhor não dizer nada. Ele propunha, portanto, que Horkheimer reescrevesse o artigo de Pollock — cujos temas tinham sido, aliás, tomados de *Autoritärer Staat*, mas tão bem simplificados e “desdialetrizados”, que se viravam para o sentido contrário — e que em sua publicação figurassem eventualmente os dois nomes no fascículo sobre o capitalismo de Estado.

Horkheimer recusou-se a fazê-lo. Estava muito feliz por seu amigo mais íntimo fornecer afinal, depois de uma interrupção de tantos anos, uma demonstração pública de sua participação no trabalho intelectual do Instituto. Adorno persistiu, pois, em sua crítica: sem dúvida, o pessimismo da concepção de Pollock parecia-lhe justificado — isto é, a idéia de que as possibilidades da continuação da dominação sob suas formas políticas imediatas eram superiores àquelas de escapar a ela. Mas o erro residia no otimismo, mesmo o destinado aos outros: o que se perpetua não me parece tanto ser um estado relativamente estável, e até em certo sentido racional, como uma série ininterrupta de catástrofes, de caos e horrores durante um período cujo fim ainda não se vislumbra — e, para dizer a verdade, eu penso da mesma maneira quanto à possibilidade de um desmoronamento que não encontra lugar na versão egípcia” (carta de Adorno a Horkheimer, de 2 de julho de 1941). Aproximadamente na mesma ocasião, depois de ler o manuscrito de Pollock, Horkheimer havia expressado mais uma vez seus velhos temores, mais ou menos inalterados. Ele aprovava a tese fundamental: a evolução econômica revelava, em toda parte, uma tendência para o capitalismo de Estado, que representava uma forma econômica mais eficaz e adaptada a seu tempo do que o capitalismo privado, e que era viável mesmo sob uma forma não totalitária. Mas ele insistia uma vez mais na necessidade “de evitar o erro de uma simpatia excessiva pelo capitalismo de Estado”. “Se eu tivesse que formular um desejo geral, seria o de que a interligação e a ambivalência dos fenômenos fossem mais evidentes, ... que o conjunto perdesse um pouco de sua aparência de rigidez administrativa” (carta de Horkheimer a Pollock, de Pacific Palisades, 1º de julho de 1941).

Uma semana depois da chegada de Pollock ao Oeste, para reescrever seu artigo na presença de Horkheimer, este escrevia a Neumann: “Como o tempo é premente, nós só podemos mudar os detalhes, e aborreço-me um pouco o fato de um tema tão importante ser tratado num trabalho realizado, desde o começo, em condições tão difíceis — em horas suplementares. Estou, justamente, redigindo uma espécie de advertência ao leitor, e tomo a liberdade de pedir-lhe instantemente que me comunique com franqueza sua opinião sobre a publicação, depois de receber os dois textos” (carta de Horkheimer a Neumann, de 20 de julho de 1941).

O manuscrito de Pollock que Neumann recebeu para examinar, correspondia, sem dúvida, até os últimos detalhes, ao texto do artigo publicado em seguida. Embora o título do artigo fosse “State Capitalism: Its Possibilities and Limitations”, o capitalismo de Estado era apresentado como um sistema que não só era superior às antigas sociedades capitalistas, como também ainda não conhecia nenhuma



fronteira específica que lhe fosse intrínseca. Para Pollock, a causa decisiva das crises capitalistas deveria, sempre, ser buscada na autonomia do mercado, que, sob a pressão dos monopólios, funcionava cada vez menos como regulador espontâneo da economia, e induzia um grau cada vez mais crescente de anarquia e de desproporções. Como o capitalismo de Estado eliminava a economia do mercado, aos olhos de Pollock ele eliminava, também, a causa essencial das crises. Ele constatava, sem nuances, a superioridade do capitalismo de Estado sobre as antigas sociedades capitalistas privadas, e, no fim do artigo, anunciava, sem nuances: "Só nos resta escolher entre um capitalismo de Estado totalitário e um capitalismo de Estado democrático." Por sugestão de Adorno, ele tinha eliminado o elogio deste último, disfarçando-o sob a aparência de questões e problemáticas para futuras pesquisas.

Em seu preâmbulo, também idêntico em todos os pontos à versão que foi publicada a seguir, Horkheimer tentava enfatizar os pontos altos sem seguir Pollock muito de perto. Apoiando-se no modelo, implicitamente considerado evidente, de uma sociedade que seria construída *according to human needs and potentialities* (de acordo com as necessidades e potencialidades humanas) (SPSS 1941, 197) e evitando utilizar o conceito de Estado, ele descrevia a "sociedade autoritária" como um sistema perverso e paradoxal em que, "num contexto totalitário, a grande indústria é capaz não só de impor seus planos a seus antigos concorrentes, mas também de ordenar às massas que trabalhem em vez de ter que tratar com elas como partes livres num contrato" (196), em que "um desperdício planejado de inteligência, felicidade e vida substitui o desperdício desordenado gerado pelos atritos e as crises do sistema de mercado"<sup>24</sup> (196 sg.), a "*irrational rationality*" (racionalidade irracional) da fase precedente "*becomes madness with method*" (passa a ser loucura com método) (197), e a ambivalência das conseqüências do progresso resulta exclusivamente em sua função destrutiva. A proposta de Adorno de deixar pelo menos entrever "que, talvez, até no fascismo, não haja alienação à obra e, sim, também o seu contrário" (carta de Adorno a Horkheimer, de 18 de agosto de 1941) foi desprezada. Ele não afirmava nada que pudesse parecer um reconhecimento do fascismo, mesmo amargo e "dialético". Ele o definia evasivamente em conclusão como o "concorrente difícil numa escala internacional" com o qual as antigas grandes potências tinham agora de se arranjar. Para concluir, ele apresentava o artigo de Pollock como uma advertência contra a idéia condescendente de que o fascismo cairia logo devido a suas dificuldades econômicas e como uma incitação a determinar se as medidas de capitalismo de Estado não poderiam revelar-se mais eficazes no quadro de uma democracia do que no do fascismo.

Neumann aprovou o preâmbulo de Horkheimer, lamentou apenas que as diferenças entre os dois diretores tivessem sido afinal de contas apagadas e que a

<sup>24</sup> Totalitarian set-up big industry is in a position not only to impose its plan upon its former competitors, but to order the masses to work instead of having to deal with them as free parties to a contract.

Planned waste of intelligence, happiness and life succeeds the planless waste caused by the frictions and crises of the market system.

democracia americana tivesse recebido uma apreciação positiva — fato, aliás, inevitável devido à situação política; permaneceu inabalável em sua crítica da concepção do capitalismo de Estado sustentada por Pollock, crítica que ele já tinha apresentado ao próprio autor. Essa crítica dirigia-se a dois pontos essenciais. Por um lado, o capitalismo de Estado, tal como Pollock concebia, poderia durar mil anos e condenava, portanto, ao desespero completo. Era uma objeção tática que só se tornou pertinente quanto ao problema da exatidão ou do erro da análise de Pollock, quando se pôde provar que essa desprezava as contradições que abalavam o sistema social estudado. A tentativa de Neumann em *Behemoth* de desmascarar a natureza de *contradictio in adjecto* do conceito de capitalismo de Estado seguia a mesma direção, na medida em que ele visava demonstrar que uma variante do capitalismo, protegida de qualquer crise, era inconcebível. Curiosamente, Neumann não vislumbrava o conceito de uma forma de sociedade autoritária não capitalista, de um “estatismo integral” — talvez porque a idéia de um terceiro caminho, fora da alternativa socialismo/capitalismo, lhe parecesse excessivamente abstrata e distante da situação real na Europa.

A segunda objeção fundamental de Neumann a Pollack era no sentido de que ele não dispunha de uma teoria da passagem do capitalismo monopolístico para o capitalismo de Estado e não apresentava a demonstração, fundamentada numa análise documentada, por exemplo, da Alemanha, e de que o capitalismo de Estado saía ganhando em pontos essenciais. De fato, nem Engels, nem Bukarine, nem Lenin pensam num sistema não socialista que acabasse com o capitalismo quando falam sobre capitalismo de Estado. Bukarine só pensou em tal possibilidade num único trecho de seu livro, publicado em 1915, sobre o imperialismo e a economia mundial. Dwight Mac Donald citava esse trecho em seu artigo “The End of Capitalism in Germany” (O fim do capitalismo na Alemanha), publicado em 1941, na *Partisan Review*, uma das mais interessantes tribunas dos Estados Unidos para os conflitos sobre a interpretação a ser dada ao fascismo. “Se o caráter mercantil da produção viesse a desaparecer — por exemplo, se toda a economia mundial fosse organizada em um só truste estatal gigantesco, cuja impossibilidade tentamos demonstrar em nosso capítulo sobre o ultra-imperialismo —, nós nos encontraríamos diante de uma forma econômica interiramente nova. Não seria mais capitalismo, já que a produção de mercadorias teria desaparecido; seria ainda menos socialismo, já que o poder de uma classe sobre a outra teria subsistido (ter-se-ia até reforçado). Uma tal economia lembraria, antes de tudo, uma economia escravagista na qual faltasse o mercado de escravos”<sup>25</sup> (Bukarine, *Imperialism and World Economy* (citado por Mac Donald, 210). A política impe-

<sup>25</sup> Were the commodity character of production to disappear — for instance through the organization of all world economy into one gigantic State trust, the impossibility of which we tried to prove in our chapter on ultra-imperialism — we should have an entirely new economic form. This would be capitalism no more, for the production of commodities would have disappeared; still less would it be socialism, for the power of one class over the other would have remained

rialista auto-suficiente da Alemanha nacional-socialista tornava inteiramente plausível a aplicação dessa definição a um único país e, portanto, a um só sistema de dominação — idéia muito distante em Bukarine.

Esta era, portanto, a última parte da objeção de Neumann (que o livro todo defendia) e que era decisiva: “Há um ano, dedico todo o meu tempo ao estudo dos processos econômicos na Alemanha e nunca, até agora, encontrei o menor vestígio que permita pensar que a Alemanha se encontra agora num capitalismo de Estado sequer aproximativo” (carta de Neumann a Horkheimer, de 23 de julho de 1941). Foi esta a resposta de Horkheimer: “Como tenho confiança ilimitada em seu estudo dos processos econômicos na Alemanha, acredito em sua tese: a Alemanha não chegou ao capitalismo de Estado, nem sequer aproximadamente. Mas, por outro lado, não posso desprezar a opinião de Engels: a sociedade tende justamente para essa fase. Sou levado, portanto, a supor que é muito provável que esse período ainda venha a nos ameaçar, o que parece bastar para estabelecer o valor do trabalho de Pollock como base de discussão de um problema atual, apesar de todas as suas lacunas” (carta de Horkheimer a Neumann, de 2 de agosto de 1941). Tendo chegado a esse ponto do debate, o teórico marxista da filosofia da história trabalhando sobre o estatismo integral e o teórico marxista reformista do capitalismo monopolístico totalitário falavam sem se compreender. A conclusão que Neumann dava a sua crítica do conceito de capitalismo de Estado em *Behemoth* adquiria, a seus olhos, uma importância existencial: “O autor não partilha essa opinião, demasiado pessimista. Ele acredita que as contradições do capitalismo estão acontecendo na Alemanha, em um nível mais elevado (e, portanto, mais perigoso), mesmo que as contradições sejam camufladas por um aparelho burocrático e pela ideologia da comunidade popular” (*Behemoth*, 278). Esse compromisso existencial explica talvez, também, o vigor que Neumann demonstrava em sua carta a Horkheimer para explicar que o artigo de Pollock contradizia “a teoria do Instituto, da primeira à última página”, continha “o abandono sem rodeios do marxismo”, não era, “na verdade, mais do que uma nova formulação da sociologia de Mannheim e, sobretudo, de seu último livro, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbruchs* (O homem e a sociedade numa época de perturbações), críticas essas que Horkheimer rechaçou energeticamente.

Algumas semanas mais tarde, Neumann terminou o manuscrito de seu livro *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, mil páginas datilografadas. Ele reduziu a sessenta a introdução de trezentas páginas sobre a queda da democracia de Weimar. “Tenho que eliminar, aliás, uma grande parte das análises teóricas para tornar o livro tão concreto quanto possível”, como escreveu a Horkheimer (carta de Neumann a Horkheimer, de 28 de agosto de 1941).

---

(and even grown stronger). Such an economy would, most of all, resemble a slave-owning economy where the slave market is absent (Boukharine, *Imperialism and World Economy*, citado por Mac Donald, p. 210).

Horkheimer felicitou-o: “Apesar de eu só conhecer de seu livro o que eu pude recolher em suas conferências, na *soirée* Dieterle e em observações aqui e ali, eu me creio capaz de fazer uma idéia de sua importância. Se não me falha a memória, fui um dos primeiros a instá-lo a escrever tal livro. Para dizer a verdade, eu não tinha então nenhuma idéia da energia que o senhor iria manifestar naquela tarefa. Essa publicação constituirá a prova de que nossa teoria pode ainda e sempre fornecer o melhor fio condutor para desenredar a confusão das relações sociais atuais. Isso vai encorajar todos os que já acreditaram no fim da teoria devido ao declínio intelectual — francamente compreensível — de muitos de nossos amigos (carta de Horkheimer a Neumann, de 30 de agosto de 1941).

O livro tinha uma construção totalmente marxista clássica. Arkadij Gurland, cujo artigo “Technological Trends and Economic Structure under National-Socialism” era citado elogiosamente por Neumann e figurava no número sobre o capitalismo de Estado (cf. Erd, 113), tinha contribuído na parte econômica. Começava pela superestrutura política (*Erster Teil: Die politische Struktur des Nationalsozialismus* — Primeira parte: A estrutura política do nacional-socialismo), para continuar com a infra-estrutura econômica (*Zweiter Teil: Die totalitäre Monopolwirtschaft* — Segunda parte: A organização monopolística autoritária) e concluir pela apresentação da estrutura de classe (*Dritter Teil: Die neue Gesellschaft* — Terceira parte: A nova sociedade). A perspectiva de uma análise marxista do conjunto da sociedade combinava-se aí com uma análise formal do direito constitucional. Neumann deu a sua pesquisa sobre a estrutura e a práxis do nacional-socialismo o título de *Behemoth*, tomado de Hobbes, que, em seu livro *Behemoth or the Long Parliament*, apresentou a guerra civil inglesa do século XVII como um estado de ausência de leis e de Estado, o qual ele distinguia negativamente do *Leviathan*, um Estado fundado na força, que conservava, no entanto, vestígios da lei e do direito. O título indicava, assim, uma das teses essenciais do livro: “O nacional-socialismo é uma ausência de Estado ou algo que tende para a ausência de Estado” (16), “nós nos defrontamos aqui com uma forma de sociedade em que os grupos dominantes controlam diretamente o resto da população — sem a mediação do aparelho de coerção conhecido até então pelo nome de Estado, que, pelo menos, era racional” (543).

Os primeiros beneficiários dessa evolução eram os grandes patrões cujas necessidades foram satisfeitas pelo regime nacional-socialista desde sua chegada ao poder por intermédio de uma política de incentivo aos cartéis, que foi feita em detrimento, entre outros, dos pequenos e médios patrões. Mesmo o coquetel característico de economia privada e da “economia encomendada” funcionou sempre em proveito dos grupos industriais dominantes. Suas associações de auto-administração e outras organizações que eles controlavam viram sua força crescer consideravelmente graças a sua interligação crescente com a administração econômica de Estado, de modo que um economista nacional-socialista pôde dizer da cartelização obrigatória introduzida em julho de 1933, que “essa medida cons-

tragedora proporciona ao Cartel\*, graças à intervenção do Estado, um poder que ele não teria conseguido contando apenas com o voluntariado” (citado por Neumann, 319). A economia de guerra também levou a um reforço suplementar da posição dos grandes patrões que dirigiam, por exemplo, as organizações às quais tinha sido confiada a tarefa mais importante de então na Alemanha em política econômica: a repartição das matérias-primas. Neumann chegava a esta bem-documentada conclusão: “Se o poder político totalitário não tivesse destruído a liberdade de contrato, o sistema dos cartéis teria desmoronado. Se o mercado de trabalho não tivesse sido colocado sob o controle de meios autoritários, o sistema dos monopólios teria sido abalado; se as matérias-primas, o encaminhamento, o controle dos preços e as comissões de racionalização, as casas de crédito e as administrações de comércio exterior se tivessem encontrado nas mãos de forças hostis aos monopólios, o sistema de lucro teria desabado. O sistema foi tão completamente monopolizado que, por sua própria natureza, tem que reagir excessivamente às oscilações cíclicas; tais perturbações devem ser, portanto, eliminadas. Para isso, não se pode passar sem o monopólio político do poder sobre o dinheiro, o crédito, a mão-de-obra e os preços. A democracia colocaria em perigo o sistema completamente monopolizado. A essência do totalitarismo consiste em protegê-lo e consolidá-lo. Naturalmente, não é essa a única função do sistema. O partido nacional-socialista preocupa-se apenas em chegar ao Império de mil anos. Mas, para atingir esse fim, não pode agir de outra maneira senão protegendo o sistema dos monopólios que lhe fornece a base econômica de sua expansão política” (414 sg.).

Os dois outros parceiros do pacto das classes dominantes eram o exército e a burocracia. Segundo Neumann, esta última vinha perdendo a importância. Os quatro grupos estavam unidos pelo medo de que a derrocada do regime fosse seu fim comum. Diante deles, encontravam-se as “classes dominadas”, cuja situação Neumann estudava pelo exemplo da classe operária.

A classe operária tinha perdido a parte mais evidente de sua espontaneidade por causa de suas organizações burocráticas e de uma cultura de massa padronizada, ditada pelos monopólios privados: constituiu uma presa fácil para o nacional-socialismo. Seus chefes souberam manipular eficazmente as massas que não poderiam mais continuar ignoradas depois de haver conhecido uma fase democrática. As organizações operárias foram desmanteladas, a liberdade e a tolerância foram reduzidas ou suprimidas, recorreu-se ao terror e à propaganda — e, por outro lado, oferecia-se a valorização do orgulho alemão ao se conseguir anular as conseqüências do Tratado de Versailles, a organizar os divertimentos (“A força pela alegria” e outros) e garantir o emprego para todos os trabalhadores, por mais baixos que fossem os salários. “O nacional-socialismo apóia-se na garantia de emprego para toda a classe trabalhadora. É o único presente que ele dá às massas, e sua importância não deve ser subestimada. Naturalmente, os ciclos conjunturais

---

\* Da indústria alemã Verband der Deutschen Industrie. (N. A.)

não foram superados, a economia não ficou livre das fases de contração. Mas o controle do Estado sobre o dinheiro, o crédito e o mercado de trabalho impede que a recessão tome a forma de um desemprego maciço. Mesmo quando for preciso reduzir a produção depois da guerra e as contradições inerentes ao capitalismo monopolístico impedirem a volta do fluxo de capitais para a indústria dos bens de consumo corrente, não haverá, provavelmente, dispensa em massa. Mandar-se-ão as mulheres para a cozinha e os inválidos para a aposentadoria... Se for preciso, o trabalho será repartido, e o tempo de trabalho, reduzido. O progresso técnico será contido ou haverá até mesmo um retrocesso, os salários baixarão, e os preços subirão. Um sistema de dominação autoritária dispõe de uma grande quantidade de meios como esses...

“O pleno emprego está ligado a um sistema de previdência social desenvolvido. O sistema elaborado pela democracia de Weimar foi aperfeiçoado e colocado sob um controle autoritário. O auxílio aos desempregados, o seguro contra doenças e acidentes, as pensões para os inválidos e idosos — são esses os meios pelos quais o nacional-socialismo obtém a aprovação passiva das massas. A previdência social é o único meio de propaganda que se baseia numa verdade e, talvez, a única arma realmente eficaz de todo seu aparelho de propaganda” (499).

Nenhum dos dados que Neumann expunha ao leitor permitia duvidar de que o nacional-socialismo fosse capaz de cumprir sua tarefa a longo prazo, integrar as massas à “nova ordem”. O que assegurava tão bom resultado junto à classe operária deveria convir, ainda mais, às outras “classes dominadas”.

A análise que Neumann apresentava das relações entre partido, Estado, exército e economia era tal, que suas divergências com Pollock se reduziam, na maior parte, a questões de palavras. A evolução que Neumann traçava concordava totalmente com o que Pollock designava pela mal-escolhida expressão “capitalismo de Estado”. “Os praticantes da violência tornam-se cada vez mais empresários, e os empresários passam a praticar a violência. Muitos dos grandes industriais tornam-se altos dirigentes da SS... Muitos terroristas alcançaram posições importantes na indústria... A ascensão dos que praticam a violência baseia-se, pois, na monopolização mais monstruosa que uma sociedade moderna já conheceu... Um pequeno grupo de detentores de monopólios industriais, financeiros e agrícolas está, cada vez mais, fundindo-se com um grupo de chefes do partido num só bloco, que dispõe dos meios de produção como meios de coerção” (660 sg.). Pollock teria podido assinar essas linhas com a condição de, simplesmente, inverter-se a ordem dos termos “produção” e “coerção”.

Foi, aliás, como uma aprovação explícita da posição demasiadamente rígida defendida por Pollock, e com mais flexibilidade por Horkheimer, que, seis anos depois, Neumann — em seu artigo publicado em 1950, “Approaches to the Study of Political Power” — expressou a idéia de que, na sociedade industrial desenvolvida, a política adquiria uma independência maior diante do poder econômico. Em certas condições, essa independência chegava até a “supremacia da po-

lítica". "A União Soviética representa um caso limite que mostra claramente que o poder político não se contentou em alçar-se ao nível de instância superior, mas garantiu para si a própria origem de todo poder econômico. Encontramos, do outro lado, o caso da Alemanha nacional-socialista. É verdade que o NSDAP chegou ao poder graças ao auxílio financeiro e político dos grandes industriais; eles esperavam, sem dúvida, usar o partido em proveito próprio. Mas, depois de tomar o poder, esse partido livrou-se do controle do poder econômico e tornou-se um poder político autônomo... Pode-se supor, sem grande risco de errar, que o modelo soviético se teria imposto se não tivesse havido guerra ou se as vitórias dos nazistas tivessem durado" (citado na introdução de Helge Pross ao livro de Neumann, *Demokratischer und autoritärer Staat*, 25).

Neumann não se enganava ao dizer que o prefácio de Horkheimer no número sobre o capitalismo de Estado continha fórmulas excelentes que se pareciam muito com as que ele próprio empregava em seu livro. Ambos expressavam, de maneira análoga, a interligação e a ambigüidade dos fenômenos e o caráter paradoxal do sistema nacional-socialista. Ambos buscavam conceituar a racionalidade irracional, o Estado desestatizado, a totalidade caótica da ordem. Ambos mostravam — ao contrário de Pollock — a monstruosidade do sistema. A diferença essencial era a fidelidade feroz de Neumann à idéia de que o sistema nacional-socialista era, fundamentalmente, de natureza capitalista; ele acreditava ter afastado, assim, a idéia de que uma nova forma social inédita e uma modificação antropológica fundamental viriam intercalar-se antes do socialismo e provariam a inutilidade de todas as esperanças das últimas décadas. Horkheimer, por seu lado, defendia uma teoria do estatismo integral — intitulada depois sociedade administrada — e *a new critical anthropology — a theory of the Inhumane* (Horkheimer, rascunho de uma carta a Laski, março de 1941). Depois da publicação de *Behemoth*, Horkheimer escreveu a Neumann uma carta contendo críticas ao livro: "Se existe uma verdadeira diferença teórica entre o senhor e nós, ela consiste no otimismo que o senhor demonstra não só a respeito de uma administração melhor, mas também sobre problemas mais profundos da própria sociedade, como o antagonismo inerente ao capitalismo de Estado e insolúvel, e ainda alguns problemas antropológicos, como o que menciona em seu *offense memorandum*, isto é, a impossibilidade da existência, a longo prazo, da "personalidade dividida" (*split personality*). Suponho que a idéia otimista de uma dissolução da *split personality* na forma divulgada pelos mecanismos do nacional-socialismo não reflete exatamente o seu verdadeiro pensamento. De fato, a ruptura do ego que, como o senhor sabe, é uma das teses principais do artigo "The End of Reason"\* tem uma longa pré-história. O que está acontecendo atualmente não passa da consumação de uma tendência que permeia toda a época moderna. Ela se faz notar não apenas na velha justaposição da verdade teológica e da verdade científica, mas também, muito mais radi-

\* O artigo de Horkheimer no último volume de SPSS. (N. A.)

calmente, na separação do trabalho e do lazer, da moral privada e dos princípios dos negócios, da vida pública e da vida privada, e em inúmeros outros aspectos da ordem existente. Em matéria de personalidade, o fascismo não faz mais do que manipular conscientemente e com habilidade uma ruptura que, por sua vez, se apóia nos mecanismos mais fundamentais dessa sociedade”<sup>26</sup> (carta de Horkheimer a Neumann, de 2 de junho de 1942). Essa crítica deixava transparecer o que Horkheimer realmente pensava a respeito do livro de Neumann: era rico em dados e melhor do que tudo o que fora publicado até então sobre o tema, mas ele renunciava ao nível teórico porque carecia da problemática decisiva, a da “antropologia da civilização”.

Neumann havia censurado os teóricos do capitalismo de Estado por serem incapazes de descobrir um motivo que fizesse com que o sistema que examinavam desmoronasse e, por seu lado, afirmara que as contradições do capitalismo tinham atingido, na Alemanha, um grau de eficácia mais alto e, portanto, mais perigoso do que em outros lugares. Mas as contradições que mencionava eram velhos chavões da teoria marxista ou crítica. “Há uma contradição fundamental entre a produtividade da indústria alemã, sua capacidade para servir o bem-estar dos homens e seus desempenhos reais; e essa contradição está crescendo regularmente. Nos oito últimos anos, uma imensa maquinaria industrial em contínuo crescimento foi posta a serviço exclusivo dos fins destrutivos. As promessas que o regime fez às massas são bem atraentes, mas muitas delas não foram mantidas, e todos os pontos realmente importantes do programa do partido foram abandonados. É inevitável que as massas percebam essa contradição: elas não são crianças inexperientes, elas se apóiam numa longa tradição, uma tradição que as alimenta de espírito crítico e as faz ver que o fato decisivo da civilização moderna é justamente essa contradição de uma economia que poderia produzir além do necessário para o bem-estar comum, mas só emprega essa capacidade para fins de destruição” (536 sg.). Essa era uma idéia não totalmente estranha a Horkheimer ou a Pollock. Mas era justamente a esperança que se fundava sobre essa idéia que parecia ter sido posta novamente em discussão naquele ínterim, e a análise de Neumann não a reforçava de modo algum.

---

<sup>26</sup> If there exists any real theoretical difference between us, it pertains to the optimism which you show not only with regard to the question of better administration but also to some of the deeper lying issues of society itself, such as the inherent and insoluble antagonisms of state capitalism and also to some anthropological issues, e.g. the one mentioned in your “offense memorandum”, namely the impossibility of a long-term existence of the “split personality”. I suppose the optimistic idea of the break down of the “split personality” as promoted by the mechanisms of National Socialism does not quite reflect what you really think. As a matter of fact the split of the ego which, as you know, is one of the main theses of the article on the End of Reason has a long pre-history. What happens today is only the consummation of a trend which permeates the whole modern era. It has made itself felt not only within the old juxtaposition of theological and scientific truth, but much more drastically within the division of labor and leisure, of private morals and business principles, of private and public life, and in unnumberable other aspects of the existing order. What fascism does with respect to the personality is only to manipulate consciously and skillfully a break which itself is based on the most fundamental mechanisms of this society.



Ocorria o mesmo quanto às outras contradições mencionadas por Neumann, como aquela existente entre o caráter mágico da propaganda e a racionalidade e a despersonalização completas da sociedade ou como sua hipótese baseada na opinião de observadores da evolução do regime nacional-socialista na Alemanha. Ele achava que se tinha atingido o estágio “em que o culto ao *Führer* e à comunidade são universalmente considerados pelo que eles são na realidade: ninharias” (545). O fato de que essa justaposição de contrários funcionasse parecia justamente característico do sistema de dominação nacional-socialista.

Todos os que faziam parte do grupo Horkheimer viam rupturas “entre o possível e o real” (546). A questão era justamente saber se as massas estavam tão impregnadas do possível a ponto de, um belo dia, não mais aceitarem o real. E, sobre isso, Neumann não poderia dizer nada mais do que: “Se acreditarmos que o homem é fundamentalmente mau e que essa é sua única força motriz, então as perspectivas são sombrias. Mas o homem não é bom nem mau, é moldado por sua experiência cultural e política” (547). Mas, segundo a própria opinião de Neumann, a experiência cultural e política havia permitido que o nacional-socialismo tomasse o poder quase sem encontrar resistência. E, desde então, o fascismo era a “experiência cultural e política” moldando os homens.

Uma convicção marxista ortodoxa havia permitido que Neumann realizasse um estudo original e documentado do fascismo, que não deixava lugar algum para as esperanças dos socialistas e ajudou os funcionários do governo americano a compreender o funcionamento do sistema nacional-socialista e a avaliar o grau de importância e responsabilidade de seus diferentes atores.

*A evolução para uma sucursal de eruditos independentes em Los Angeles  
continua com uma filial do Instituto em Nova York.  
Partida de Neumann e Marcuse*

Mesmo depois de sua chegada a West Los Angeles, em abril de 1941, Horkheimer precisou, ainda, de algum tempo para iniciar a redação de seu primeiro livro de filosofia teórica, aos quarenta e seis anos. Instalou-se em junho, com a esposa, na bangalô que mandara construir, no qual estava previsto mesmo um lugar para Pollock. Pacific Palisades era um conjunto de bangalôs e palacetes no meio do verde entre Los Angeles e o mar, perto de Hollywood. Dois dos imigrantes mais afortunados, Thomas Mann e Lion Feuchtwanger, moravam nas proximidades de Horkheimer. Formara-se, em Hollywood e arredores, uma colônia de imigrados alemães. A maioria tinha vindo por causa de Hollywood: eram atores, escritores e músicos que trabalhavam ou esperavam trabalhar para a indústria cinematográfica. Companhias cinematográficas como a MGM ou a Warner Brothers tinham assinado contratos com vários escritores — entre os quais Heinrich Mann — simplesmente para lhes permitir que conseguissem um visto e

proventos garantido pelo menos no começo de sua estada. A expressão “expulsos do Paraíso” aplicava-se a mais de um deles. Segundo suas recordações, Ludwig Marcuse achava-se “em plena República de Weimar, com Reinhardt, Jessner, Kortner e Deutsch; com Thomas Mann, Berthold Viertel e Bruno Frank... e, a cada ano, chegava um novo contingente de homens de letras, de modo que, bem depressa, o grupo chegou quase a ficar tão completo como um pouco antes, em Sanary. A gente não se sente tão exilado quando está cercado de exilados conhecidos. E se não fossem conhecidos, eram, pelo menos, inimigos íntimos. Eu mal percebia que também havia americanos no lugar. E achava que um pobre é menos pobre em Los Angeles do que em Nova York” (*Mein zwanzigstes Jahrhundert*, 267). Em julho, Brecht chegou, por sua vez, a Los Angeles, depois de passar por Moscou, Sibéria e Manila. Feuchtwanger aconselhou-o a ficar, pois a vida era mais barata do que em Nova York. Ele ficou e se instalou na casa que amigos haviam alugado para ele. Seus contatos com a indústria cinematográfica de Hollywood foram deprimentes — como, aliás, os de muitos outros imigrados. Eisler chegou na primavera de 1942 de Nova York, também por causa de Hollywood. Schönberg morava ali desde 1934 — compositor sem público, titular de uma cátedra na University of California de Los Angeles cujos estudantes, na maioria, só estudavam música a título de matéria eletiva. Apesar de toda a sua reserva e sua *splendid isolation*, Horkheimer passou a fazer, também, parte daquela colônia de imigrados. (A respeito dos seminários que se realizaram durante o verão de 1942 e reuniram, às vezes, membros do grupo Horkheimer e fiéis de Brecht, cf. as atas das discussões e as palavras do editor em Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 12, 559 sg.)

A chegada e instalação da família Marcuse entre maio e junho, a de Pollock em junho, e outros fatores, como a revisão dos artigos para o número dos *SPSS* sobre o capitalismo de Estado, causaram muita desordem. A elaboração do livro sobre a dialética reduziu-se, pois, de novo, a preliminares: o plano e as notas. Continuou-se provisoriamente, nessa linha. Horkheimer escrevia a Löwenthal, em agosto: “Nestas últimas semanas, tive, infelizmente, muitos empecilhos; as coisas vão mudar de novo, segundo toda probabilidade, na primeira quinzena de setembro. No conjunto, estou particularmente feliz e vivo exclusivamente para o meu trabalho. Não me ocupo de nada mais. Mesmo as relações exteriores, as nossas como as do resto do mundo, apagam-se diante das questões específicas que dizem respeito aos estudos preliminares e às primeiras notas... Não posso ainda resumir o conteúdo por carta, porque tudo ainda me parece muito provisório e informe, mas acho que vai dar certo. Se nos próximos anos eu tiver um pouco de tempo que seja para trabalhos científicos, a solução da costa oeste é certamente a boa. Essa idéia me gratifica especialmente. *Nota bene*: a natureza é mais bela na Califórnia do Sul, o clima mais ameno, exatamente como num sonho” (carta de Horkheimer a Löwenthal, de 27 de agosto de 1941).

Três dias mais tarde, ele enviava suas felicitações a Neumann pela conclusão de *Behemoth* em termos que provavam não só seus talentos para os elogios e a

manifestação de simpatia, como também seus esforços para manter, em bons termos com o Instituto, aqueles cujas pretensões financeiras precisavam ser esquivadas. Os fiéis mais certos de Horkheimer acreditavam, ainda e sempre, numa conspiração de Fromm, Wittfogel, Grossmann e outros decepcionados com o Instituto, aos quais se juntariam Neumann, Kirchheimer e Gurland, se não se conseguisse rejeitar seus pedidos de dinheiro sem criar conflito. A conclusão do manuscrito de Neumann era uma data ideal para definir uma vez por todas sua situação. Mas Neumann era um problema particularmente delicado para os diretores do Instituto. Como Horkheimer constatava numa carta de outubro de 1941 a Löwenthal, Neumann carregava naquela época a parte essencial do fardo dos trabalhos científicos em Nova York, e dos esforços para cair nas boas graças da Columbia e de diversas *foundations*. Se uma daquelas tentativas tivesse êxito, contra toda expectativa, Neumann tornar-se-ia certamente um quase-diretor da sucursal nova-yorkina do Instituto. Postergaram-se, portanto, as explicações mais uma vez, para evitar conflitos.

Mas, em janeiro de 1942, os partidários de Horkheimer tinham abandonado qualquer esperança de obter *grants*, e tinha-se sabido que o departamento de sociologia da Universidade de Columbia só manteria em seu programa de cursos, na melhor das hipóteses, as conferências de Neumann; Pollock pediu, pois, a Neumann que assinasse uma declaração de que ele não teria nenhum direito a reclamar do Instituto a partir de 30 de setembro de 1942. Neumann enviou seu protesto a Horkheimer — sem suspeitar que fora justamente Horkheimer quem, desde outubro de 1941, tinha insistido para que o problema fosse resolvido drasticamente; Neumann não distinguia, evidentemente, o funcionamento real da direção do Instituto! Horkheimer aconselhou-o a assinar. “Sei muito bem que, nestes últimos anos em que a situação financeira do Instituto se deteriorou e nós nos encontramos também em circunstâncias desmoralizadoras, as divergências de opinião só cresceram. Sou-lhe muito grato pela lealdade que demonstrou naquelas ocasiões. Nossa partida para o oeste, que, no fundo, o senhor nunca aprovou, aumentou o afastamento. Se eu não levei em conta objeções bem-fundamentadas, o senhor pode estar certo de que eu tinha algumas perspectivas na questão que poderiam resistir à crítica. Quanto a saber quem tinha razão, só o futuro poderá dizer.

Está claro que Pollock acredita que tem um compromisso com o Instituto, e consigo mesmo, de comunicar claramente que os auxílios financeiros concedidos pelo Instituto devem basear-se, no ano que vem, em decisões livres, no momento em que o senhor deve ser, mais ou menos oficialmente, nosso representante junto à faculdade... Ano após ano, nós evocamos a possibilidade de encontrar subsídios para o senhor junto a outra fonte, na verdade não porque o senhor tivesse menos importância do que outros aos olhos do Instituto, mas porque sentíamos mais responsabilidade para com eles. Não deixamos de renovar nossos esforços para obter novas fontes de renda e, apesar de não termos conseguido nada, nós continuamos a seu lado. Acho que o pedido de Pollock é bem compreensível:

que a conclusão dos compromissos não se deva a uma obrigação, mas ao respeito devido aos serviços que o senhor nos prestou, ao que nos aproxima no plano teórico e na apreciação das dificuldades atuais na América.” Se Neumann tentasse fazer valer seus direitos, isso apenas prejudicaria o Instituto, ele tiraria menos proveito disso do que com o curso (na Columbia) e tudo o que o Instituto podia ainda oferecer-lhe. “Sei que, juntos, poderemos ir sempre mais longe do que nos enfrentando... É difícil, para mim, imaginar que o senhor possa, no futuro, encontrar uma comunidade que tenha para com o senhor uma atitude mais positiva do que a nossa e, mais especialmente, a minha própria” (carta de Horkheimer a Neumann, de 1º de fevereiro de 1942).

Mais de três meses mais tarde, Neumann, que não tinha, na ocasião, nenhuma possibilidade de obter um cargo universitário que pudesse fornecer-lhe meios de subsistência, postulou, com sucesso, um cargo no Board of Economic Warfare. Já no fim do outono de 1941, o escritório de William J. Donovan (Wild Bill) — que organizou o Office of the Coordinator of Information, que deveria, mais tarde, gerar o Office of Strategic Services — tinha pedido ao Instituto a colaboração de Neumann e de Horkheimer, que considerava os maiores conhecedores da literatura nacional-socialista. Depois do ataque a Pearl Harbor, em dezembro de 1941, e das declarações de guerra que se seguiram imediatamente — dos Estados Unidos ao Japão e da Alemanha e Itália aos Estados Unidos —, os Estados Unidos acharam-se em guerra; pediu-se aos universitários e intelectuais que participassem também no *war effort* (esforço de guerra); os cientistas qualificados receberam uma quantidade de convites para ocupar cargos no governo. Devido a sua nomeação como Chief Consultant of the Board of Economic Warfare (Consultor chefe do Conselho Econômico de Guerra), Neumann foi o primeiro dos membros do Instituto a lhe aliviar a carga financeira por um lugar em Washington e, ao mesmo tempo, o primeiro cuja atividade poderia ser reivindicada como contribuição do Instituto para o esforço de guerra. Em julho de 1942, Horkheimer enviou a Neumann suas felicitações por sua promoção ao cargo de Chief Economist of the Intelligence Division of the Office of the U.S. Chief of Staff (Economista chefe da divisão de inteligência do escritório do chefe do pessoal dos Estados Unidos). “Estou ainda mais contente porque isso me dá o sentimento de que o saber, tal como nós o concebíamos, pode concorrer, até no terreno prático, com o que a New School (Escola Nova) pode oferecer”<sup>27</sup> (carta de Horkheimer a Neumann, de 8 de julho de 1942).

A cooperação de Neumann com o Instituto continuou ainda, durante certo tempo. Ele desempenhou, assim, um papel essencial na decisão do American Jewish Committee (Comitê judeu americano) tomada, afinal, no outono de 1942, de manter, financeiramente, o projeto do Instituto sobre o anti-semitismo.

<sup>27</sup> I am all the more happy about it as it gives me the feeling that the knowledge, as we understood it, can complete also in the practical field with what the New School has to offer.

Mas, quando Neumann propôs que se continuasse a trabalhar para o Instituto, no quadro desse projeto — fosse na forma de consultas nos finais de semana por 1.200 dólares por ano, fosse em tempo parcial, por 2.400 dólares por ano —, Horkheimer hesitou. Em sua opinião, o projeto não oferecia nenhuma base sólida para o futuro; não se tinha certeza de que o projeto seria ampliado ou prorrogado. Ele, Horkheimer, demonstraria leviandade para com Neumann e o Instituto se o aconselhasse a desistir da solução mais vantajosa no plano financeiro, em outras palavras, um *full time job* (um emprego em tempo integral) em Washington. A partir de então, os contatos escassearam, mas não acabaram nunca totalmente. Ainda em março de 1946, depois de uma entrevista com Pollock, Neumann escreveu a Horkheimer que a solução que ele preferia a qualquer outra seria voltar ao Instituto a fim de trabalhar de novo para si mesmo.

E o que aconteceu com Marcuse, que colaborava com Horkheimer muito mais estreitamente do que Neumann, que lhe era muito mais devotado pessoalmente, e foi o primeiro, em maio de 1941, a segui-lo, com a família, para a costa oeste? Sua chegada a Los Angeles serviu de motivo a Horkheimer para escrever a Pollock que reduzisse, sem demora, o pagamento de Marcuse, de 330 para 280 dólares. Dizia que tinha avisado Marcuse que receberia 300 dólares no mês seguinte, e que a seqüência dos acontecimentos dependeria da situação e do seu diálogo — dele, Horkheimer — com Pollock.

Marcuse instalou-se numa casa alugada em Santa Monica, um condomínio perto de Pacific Palisades. Não ousou comprar uma casa, como Horkheimer o aconselhara, por causa dos encargos financeiros que isso acarretaria — acabavam, justamente, de comunicar-lhe a diminuição de seu salário e de dar-lhe a entender que seu ganha-pão não estava garantido para o futuro. A casa pela qual se decidiu, em Santa Monica, povoada por professores, pareceu a Horkheimer inteiramente apropriada aos objetivos do Instituto. Como escreveu a Pollock, Marcuse poderia “instalar ali um verdadeiro escritório, compor uma biblioteca e realizar seminários. Grossman poderia até morar lá... Nós colocaremos uma placa, Institute of Social Research, Office Los Angeles — embora seja em Santa Mônica” (carta de Horkheimer a Pollock, de 22 de junho de 1941). Também se havia igualmente previsto que, além de Marcuse, Adorno e Pollock, Löwenthal viria para Los Angeles e, se possível, Kirchheimer, que ficaria sendo, como antes, o membro que ganhava menos do Instituto, sem compromisso garantido. Os planos de Horkheimer para o futuro previam ainda contatos com as universidades da Califórnia e a preparação do terreno para carreiras universitárias. Mas tudo isso não passava ainda de planos sem consistência, como se pode julgar pelas correspondências trocadas e conversas.

O trabalho em comum de Horkheimer e Marcuse no livro sobre a dialética não começou logo. Enquanto isso, Horkheimer tinha resolvido fazer um terceiro número de 1941 de *SPSS*, não mais sobre o tema *Public Opinion*, mas sobre um tema filosófico menos arriscado na conjuntura atual. Marcuse e ele deveriam,

portanto, redigir dois artigos, que se completariam, sobre o progresso, para aquele número. “Tomarei cuidado — afirmou ele a Adorno — para que as questões decisivas que são abordadas nas teses de Benjamin\* sejam reservadas para mais tarde. Pelo que eu posso deduzir por enquanto, o artigo de Marcuse deve tratar principalmente sobre a ideologia do progresso e sua relação com o desenvolvimento do indivíduo, ao passo que o meu vai ser centrado na técnica e psicologia experimental” (carta de Horkheimer a Adorno, de 4 de agosto de 1941). Marcuse deveria, portanto, encarregar-se da parte da história das idéias, segundo uma repartição do trabalho que tinha adquirido o valor de uma tradição. Mas as conversas de Horkheimer com ele despertaram o interesse de Horkheimer por uma análise teórica dos princípios da relação entre razão e progresso. Ele assumiu a tarefa de escrever um artigo sobre a “razão”, ao passo que Marcuse encarregou-se do tema da técnica.

Ambos encontraram grandes dificuldades com seus artigos. E a estratégia, que consistia em exercer uma pressão financeira sobre Marcuse para que tratasse de arranjar um trabalho que lhe permitisse cooperar com o Instituto sem lhe dar muitas despesas, revelou-se eficaz. Marcuse associou-se a Horkheimer para insistir na necessidade de partir para Nova York, a fim de estar disponível para as negociações com MacIver — que tinha por ele uma estima muito especial — e contribuir para um feliz desfecho dos esforços dos membros do Instituto na obtenção de cursos no Departamento (de Columbia). Se ele tivesse a menor oportunidade de carreira universitária, não poderia ser nas universidades californianas, claramente reacionárias, e sim na Columbia University, na qual, depois de Neumann, ele era o mais apreciado dos membros do Instituto e não estava isolado como membro do ISR — o qual, aliás, nunca se preocupara em estabelecer uma verdadeira cooperação com os professores da Columbia e permanecera para eles um livro fechado com sete selos.\*\* A necessidade do sucesso rápido dessas negociações deveria parecer-lhe ainda mais clara quando Horkheimer escreveu estas linhas, de Pacific Palisades, a ele, Pollock, e Löwenthal, em Nova York: “Nós devemos ser, aos olhos daquelas pessoas,\*\*\* o que nós somos: indivíduos que seguem o curso de suas próprias reflexões teóricas, mas indivíduos que podem também influenciar-se mutuamente e colaborar, como poderia ser o caso, por exemplo, agora, sobre o tema do anti-semitismo. Nosso conceito de Instituto corresponde mais à noção de *endowment* ou *foundation* do que de *institute*. Como nós contribuimos para criar esse mal-entendido tanto por polidez como por interesse, deveríamos, de agora em diante, se as negociações falharem, explicar-nos sem ambigüidade para evitar, no futuro, qualquer conflito a esse respeito” (carta de Horkheimer a Marcuse, de 17 de outubro de 1941; cf. acima p. 280).

\* *Thesen über den Begriff der Geschichte.* (N. T.)

\*\* Alusão ao livro mencionado no Apocalipse. (N. T.)

\*\*\* Da Columbia. (N. A.)

A questão da Columbia arrastou-se por muito tempo. Marcuse só pôde trabalhar em seu artigo intermitentemente: obrigado a passar uma breve temporada em Nova York, levou algum tempo dormindo, à noite, num sofá do Instituto, e Horkheimer, sempre hesitante, instava-o ora a ficar, ora a partir. A pedido de Pollock, encarregou-se de uma conferência, "State and Individual under National Socialism", no ciclo de cursos que incumbia ao Instituto na Extension Division da Universidade de Columbia. Sua conferência inaugural foi seguida das de Gurland, "Private Property and National Socialism" (A propriedade privada e o nacional-socialismo), de Neumann, "The New Rulers in Germany" (Os novos administradores na Alemanha), de Kirchheimer, "Law and Justice under National Socialism" (A lei e a justiça no nacional-socialismo) e de Pollock, "Is National Socialism a New Social and Economic System?" (O nacional-socialismo é um novo sistema socioeconômico?).

O projeto de reunir todas essas conferências num livro, que seria a contribuição do Instituto ao *war effort*, nunca se realizou. Em compensação, o número "filosófico" previsto foi transformado em número sobre o nacional-socialismo. Além do artigo de Horkheimer explicando os motivos e de um artigo de Adorno, "Veblen's Attack on Culture" (O ataque de Veblen à cultura), compunha-se das versões modificadas das conferências de Marcuse, Kirchheimer e Pollock. Como Horkheimer escreveu a Marcuse, "não é realmente difícil orientar mais meu artigo para o nacional-socialismo. Já estou tratando-o como o triunfo da razão purificada pelo ceticismo" (carta de Horkheimer a Marcuse, de 26 de novembro de 1941). E, pouco tempo depois: "A progressão de minhas idéias é extremamente simples: no fascismo, a razão parece estar desacreditada. Isso não foi justificado. Ele simplesmente se livrou das categorias metafísicas que estavam ligadas ao racionalismo. A razão sempre foi o órgão da autoconservação. É sobre ela, no sentido mais brutal, que se fundamenta o fascismo. Ele provoca, no entanto, a queda da última ilusão racionalista, o Eu organizado para toda a vida, a unidade sintética da pessoa. O eu enfraquece. Essa tendência para o enfraquecimento é idêntica ao processo de expropriação da média burguesia. Seu fim lógico é a derrocada da civilização, a que foi predita por Sade e Nietzsche. Segue-se um breve exame das possibilidades de retardar essa derrocada com a ajuda do terror, e um apanhado da transformação da autoconservação individual em solidariedade universal" (carta de Horkheimer a Marcuse, de 6 de dezembro de 1941).

Quando Marcuse voltou definitivamente para Los Angeles, em janeiro de 1942, as esperanças de obtenção de cursos na Columbia University ou de auxílios financeiros pareciam ter fracassado. Devido ao fato de os Estados Unidos terem entrado na guerra e às transformações da vida universitária, as perspectivas de conseguir cargos universitários estáveis tornaram-se mais reduzidas do que nunca, mesmo para os estrangeiros naturalizados. Mas o Horkheimer que Marcuse encontrou trabalhava estreitamente com Adorno, cujo manuscrito *Zur Philosophie der neuen Musik* (Da filosofia da nova música) tinha arrancado dele, alguns meses

antes, estas frases: “Se alguma vez na vida eu conheci o entusiasmo, foi nessa leitura... Esse trabalho vai fundamentar tanto quanto possível nossos esforços comuns” (carta de Horkheimer a Adorno, de 28 de agosto de 1941). Eles trabalhavam juntos para extrair um manuscrito de trinta páginas do “rascunho caótico e indecifrável” (carta de Horkheimer a Löwenthal, de 11 de fevereiro de 1942) de cem páginas do artigo sobre a razão. A partir desse artigo, a colaboração foi tão estreita, que Horkheimer pensou em publicá-lo sob os nomes dos dois. Foi publicado, entretanto, com a assinatura única de Horkheimer — em *SPSS* para a versão em inglês, “The End of Reason” (O fim da razão) e, disfarçado no volume dedicado à memória de Benjamin para a versão alemã, mais ousada, “Vernunft und Selbsterhaltung” (Razão e autoconservação). O artigo tinha o aspecto de uma apresentação do livro dos dois autores dedicada à dialética.

O artigo de Marcuse, “Some Social Implications of Modern Technology”, permanecia nos sulcos traçados pelos artigos de peso da *ZfS* dos anos 30 e concluía pelo anarquismo idealista experimentado da utopia marcusiana. Diagnosticava uma dissolução da racionalidade individualista da época liberal devida à *technological rationality* — uma expressão também usada por Kirchheimer e Neumann — de uma época de alta concentração do poder econômico e de alto desenvolvimento tecnológico, isto é, devida à adaptação do indivíduo à máquina, à eficácia, ao aparelho. Não eram o progresso técnico e a racionalização que achava inquietantes, mas *the special form... in which the technological process is organized* (a forma especial... na qual o processo tecnológico é organizado) (*SPSS* 1941, 430). Sua fusão com os interesses dominantes corrompia o processo técnico. Uma burocracia oficial, sujeita a um controle democrático, ao contrário de uma burocracia privada, protegeria dos abusos e mostraria que a mecanização e a padronização são meios de livrar-se das preocupações e dos embaraços materiais. Novas formas de individualidade seriam então possíveis — uma individualidade “natural”.

Em comparação, o artigo de Horkheimer sobre a razão parecia bem mais não conformista, mais incisivo e mais radical com sua concepção de uma auto-destruição da razão, de uma progressão inexorável da razão que se eliminava. Horkheimer chegava a ver, nesse artigo, uma espécie de conclusão de seus trabalhos precedentes e de introdução a novas problemáticas fundamentais (carta de Horkheimer a Marcuse, de 6 de dezembro de 1941). Marcuse permaneceu, primeiro, associado a sua elaboração. “Adorno trabalha sobre a cultura de massa, Marcuse, sobre a linguagem, e eu, sobre a noção de “Aufklärung”. Naturalmente, as três seções estão ligadas estreitamente”<sup>28</sup> (carta de Horkheimer a Kirchheimer, de 16 de agosto de 1942).

De acordo com as previsões, os primeiros resultados desses trabalhos deveriam ser publicados em um número anual. *SPSS* interrompeu-se, com efeito, depois do número sobre o nacional-socialismo, publicado com atraso. A entrada

<sup>28</sup> Adorno is working on mass culture, Marcuse on language, and I on the idea of enlightenment. All three sections are, of course, closely interconnected.



dos Estados Unidos na guerra, assim como considerações financeiras, foi apenas causa acessória dessa interrupção. A razão essencial era o fato de Horkheimer ter chegado à conclusão de que a revista, em sua forma atual, era uma concessão e não correspondia mais, há muito tempo, a suas próprias intenções. Segundo um anúncio do último número de *SPSS*, deveria ser publicado um número anual durante a guerra. Esse plano foi seguido seriamente. Kirchheimer e Neumann foram instados insistentemente a entregar sua contribuição a uma teoria da sociedade como *racket* que Horkheimer havia proposto como tema (cf. abaixo, p. 348) — e, ao mesmo tempo, a realização desse plano foi bloqueada porque membros importantes do Instituto foram levados a aceitar cargos em tempo integral, em Washington, os quais não lhes deixavam tempo suficiente para poder fornecer com prontidão os artigos que ele os incumbia de escrever. Além disso, esses empregos impunham-lhes limitações na publicação de seus trabalhos. Marcuse deveria publicar nesse número um artigo, “Operational Thinking and Social Domination” (Pensamento operacional e dominação social), que deveria continuar as idéias de seu último artigo em *SPSS*. Mas não conseguiu terminar o artigo que seria um primeiro passo para *One-dimensional Man*. O fracasso do projeto de número anual provocou o desaparecimento de Marcuse da equipe prevista para o da dialética.

No outono de 1942, a estratégia de usura financeira dos diretores do Instituto tinha dado tão bom resultado, que Marcuse se viu forçado a obter outros proventos por todos os meios. Como Neumann pensava que ele tinha, como outros membros do Instituto, boas possibilidades de conseguir um cargo junto ao governo em Washington, e Marcuse tinha, além disso, medo de ser requisitado para fins militares por tratar de tarefas estrategicamente essenciais, partiu para Washington. Esperava achar, ali, um emprego que lhe permitisse desistir de seu ganha-pão em Santa Monica e, além disso, continuar colaborando com Horkheimer. Mal chegou ao leste, foi contratado para continuar o projeto sobre o anti-semitismo em Nova York, o qual fora aprovado, pelo American Jewish Committee naquele meio tempo.

A 10 de novembro de 1942, um telegrama de Marcuse chegou até Horkheimer em Los Angeles: “Office of War Information oferece-me cargo em Washington Salário 4.600 Detalhes conhecidos provavelmente quarta-feira Minha atitude inalterada. Cordialmente... Marcuse.”<sup>29</sup> No dia seguinte, ele enviou uma carta. O trabalho deveria ser exercido em Washington, porque seu material de estudo consistia em microfilmes de jornais europeus, textos de emissões em ondas curtas e telegramas consulares que só poderiam ser postos à disposição de titulares de cargos governamentais. Sua missão consistiria em fornecer propostas para a apresentação do inimigo na imprensa, no cinema, na propaganda, etc. “Minha nomeação foi aprovada por todos os chefes e, embora tenha ainda que passar pela rotina do serviço do pessoal e pelo FBI, parece, infelizmente, que não há nenhuma possibilidade

<sup>29</sup> Office of War Information is offering me position in Washington Salary 4.600 Shall learn particularly by Wednesday My attitude unchanged Cordially... Marcuse.

de ela ser rejeitada... Como eu lhe disse, não gostaria de aceitá-la, espero poder me desembaraçar sem muita dificuldade e sem dar má impressão (falta de interesse em contribuir para o *war effort*), dizendo que eu preciso, primeiro, terminar meus estudos em Los Angeles, os quais também são muito importantes para o *war effort*. Já que eles querem que eu comece a trabalhar logo que possível (mesmo antes do fim das formalidades), isso vai pôr um ponto final nas negociações.”<sup>30</sup> Mas ele lembra que Pollock o prevenira contra qualquer decisão apressada: o orçamento do Instituto duraria ainda, no máximo, uns dois ou três anos; o futuro de Marcuse estava em jogo (carta de Marcuse a Horkheimer, de 11 de novembro de 1942).

Enquanto ele escrevia a carta, a resposta de Horkheimer já fora enviada. “Você fez essa viagem porque estava convencido de que, se não tivesse emprego, estaria, breve, impossibilitado de continuar seu trabalho aqui, comigo. As coisas estando como estão, esse cargo parece ser a única maneira de escapar do que você temia”<sup>31</sup> (carta de Horkheimer a Marcuse, de 10 de novembro de 1942). Segundo ele, numa época como aquela, a situação financeira instável do Instituto não permitia recusar uma oferta de emprego realmente aceitável, pois dava oportunidade de fazer relações e adquirir capacidades que poderiam, um dia, ser úteis ao Instituto. Naturalmente, a decisão de Marcuse de acabar com seu trabalho em Los Angeles ou, pelo menos, de interrompê-lo por um prazo indeterminado, o decepcionara. “A filosofia é um processo muito lento e, com exceção de nós, não vejo ninguém que possua a tradição, a experiência e a paixão necessárias para justificar o alto risco material que correm os que se dedicam a uma tal tarefa nesta época. Quando voltei de viagem, eu estava particularmente otimista quanto ao progresso teórico que poderíamos fazer num futuro próximo e esse sentimento era confirmado pelo que você tinha feito na minha ausência. Nesse novo texto, eu reconheci nosso espírito comum e tive a impressão de que nós seríamos, agora, capazes de reunir nossos esforços do ano passado.”<sup>32</sup> Mas, se oferecessem a Marcuse um cargo realmente aceitável e se ele se achasse em condições de exercer suas

<sup>30</sup> The appointment has been approved by all the chiefs, and although it has still to go through the routine of the Personnel Division and through the FBI, there seems unfortunately not the slightest doubt that it will go through... As I told you, I would not accept it. I think I can get away from it without suffering much harm or making a bad impression (unwillingness to contribute to the War Effort) by saying that I have first to complete my studies in LA which are just as pertinent to the War Effort. Since they want me to start works as soon as possible (even before the formalities are completed), this will end the negotiations.

<sup>31</sup> You made this trip because you were convinced that, if you have no commitment, you will soon be unable to do your work with me here. Things being as they are, the position seems to be the only way to escape from what you dreaded.

<sup>32</sup> Philosophy is a very slow process and I don't see anybody apart from ourselves with the right tradition, experience and love which would justify the great practical risks involved in the sticking to such an undertaking during these days. When I returned from my trip, I had a particularly good feeling about the theoretical progress we could make in the near future and this feeling was confirmed by what you had done in the meantime. In this new draft, I recognized our common spirit and I felt that we would now be able to gather results of our endeavours of the last year.

novas funções, ele seria irresponsável se recusasse. “Pode chegar um dia, mais cedo do que pensamos, em que a sua presença nesse cargo possa se tornar inestimável para mim. Por esses motivos pessoais e objetivos, não posso dizer que não, quando você me pergunta se deve aceitar o cargo. O que eu poderia dizer-lhe se, dois ou três meses mais tarde, seu trabalho tivesse que ser interrompido em circunstâncias mil vezes mais desagradáveis!”<sup>33</sup> (carta de Horkheimer a Marcuse, de 10 de novembro de 1942).

Marcuse satisfaz sua necessidade de segurança, mas persistiu em seu entusiasmo pela teoria e respondeu elogiando o Instituto dirigido por Horkheimer, mostrando-o como o porto seguro da continuação do trabalho teórico: “Sei que, infelizmente, todos os argumentos ‘racionais’ me levam a aceitar o cargo em Washington. Mas tenho a impressão de que o senhor subestima um pouco meu desejo de continuar o trabalho teórico que nós tínhamos começado. Apesar de eu não estar de acordo com algumas de suas idéias, nunca fiz mistério, onde quer que seja, de minha convicção de que não conheço, atualmente, outra tentativa intelectual que esteja mais perto da verdade e nenhum outro lugar onde se tenha ainda liberdade e estímulo para pensar. Pode ser oportuno dizer isso neste momento, como também dizer-lhe que não esquecerei nunca o que aprendi com o senhor... Só se o senhor dissesse que, dada a situação financeira do Instituto, essa relação deverá interromper-se dentro de pouco tempo, e meu cargo em Washington permitiria continuar nosso trabalho comum depois de uma breve interrupção, só então a argumentação racional concordaria com meu desejo bastante ‘irracional’ de continuar nossos estudos teóricos”<sup>34</sup> (carta de Marcuse a Horkheimer, de 15 de novembro de 1942).

Nesse ponto, a questão já estava decidida. O FBI não fazia objeção. Marcuse foi, primeiro, *senior analyst* do Bureau of Intelligence of the Office of War Information. Passou, depois, para o Office of Strategic Services, órgão mais importante, para o qual Neumann já fora transferido antes dele.

Menos atento a seus interesses do que Neumann e bem mais dedicado a Horkheimer, Marcuse continuou mais ligado do que seu amigo ao Instituto. Os diretores do Instituto tiveram, em Marcuse, o que Horkheimer havia esperado em

<sup>33</sup> A day may arise earlier than we think, when your presence there may be invaluable for myself. For all the objective and personal reasons I cannot say no when you ask me whether you should accept the position. What should I say if in two or three months your work would be interrupted under much more unpleasant circumstances!

<sup>34</sup> I know that, unfortunately, all “rational” argumentation speaks for my accepting the position in Washington. But it seems to me that you somewhat underrate my desire to continue the theoretical work we have been doing... In spite of my opposition to some of your conceptions, I have never and nowhere concealed my conviction that I know of no intellectual efforts today which are closer to the truth, and of no other place where one is still allowed and encouraged to think. It might be good to say this at this moment, and to tell that I shall not forget what I learned with you... Only if you say that, on account of the Institute’s financial position, this relationship will anyway come to an end within a very short time, and that my position in Washington would make it possible to continue our common work after a relatively short interruption — only then would the rational argumentation harmonize with my rather “irrational” desire to continue our theoretical studies.

vão de Neumann: alguém que não estivesse mais financeiramente a cargo do Instituto, mas que continuasse *to feel as one of the group* (sentindo-se como alguém do grupo) (cf. carta de Horkheimer a Neumann, de 2 de junho de 1942).

Em 1943, seis membros mais ou menos confirmados do Instituto estavam empregados em tempo parcial ou total no serviço público e contribuía claramente, assim, para o *war effort* — Neumann como *deputy chief* da Central European Section do Office of Strategic Services e *consultant* do Board of Economic Warfare, Marcuse como *senior analyst* da OSS, Kirchheimer e Gurland também como membros da OSS, Löwenthal como *consultant* do Office of War Information, e Pollock como *consultant* do Department of Justice, Anti-Trust Division. Apenas os dois teóricos essenciais, Horkheimer e Adorno, permaneceram afastados.

Löwenthal, a quem Horkheimer continuava prometendo que partiria para a costa oeste e participaria de um trabalho teórico comum, teve que ficar em Nova York. Só teve direito a uma temporada de algumas semanas na costa oeste para adiantar o projeto sobre o anti-semitismo. Deveria, também, manter em Nova York a posição de uma filial do Instituto que não custava grande coisa, mas bastava, na realidade, para demonstrar a continuação da existência oficial do Instituto, manter a ligação com a Columbia University e, ao mesmo tempo, poupar-se ao essencial das obrigações do período precedente.

### *O trabalho relativo ao projeto sobre a dialética*

“Se alguma vez na vida eu conheci o entusiasmo, foi nessa leitura”: eis o que Horkheimer escrevia a Adorno, dois meses depois de instalar-se em seu bangalô de Pacific Palisades, ao acabar de ler o manuscrito de *Zur Philosophie der neuen Musik* (o ensaio de Adorno foi publicado em 1949 com o título de “Schönberg und der Fortschritt” (Schönberg e o progresso) à guisa de primeira parte de *Philosophie der neuen Musik* — sem retoques nas partes essenciais, mas os trechos políticos tinham sido cortados, e as passagens propriamente musicais, alongadas proporcionalmente). Segundo Horkheimer, ele fora tomado de um sentimento de felicidade. Tratava-se de “virar para a própria sociedade” a força de passividade com que Adorno sentia a música, “confrontar com a realidade” suas categorias, não se contentar mais, agora, em indicar de maneira crítica a função de resposta apresentada pelos fenômenos culturais ao que existe, e sim assumir, cada um, aquela função (carta de Horkheimer a Adorno, de 28 de agosto de 1941). Adorno aprovou-o com entusiasmo: “Sua crítica e minhas próprias reflexões parecem-me convergir agora para um ponto: devemos realmente centrar nosso trabalho comum sobre a arte como pensávamos antes, ou, ao contrário, em nome de Deus, falar, enfim, da própria sociedade?... Eu mesmo, enquanto redigia, tive a impressão cada vez mais forte de que a música era um adeus à teoria da arte, pelo menos por algum tempo... e gostaria de dizer-lhe, desde hoje, que não só estou de acor-

do em deslocar o centro de gravidade\* para os problemas da sociedade em carne e osso, mas também que é justamente o conhecimento da arte... que parece impor esta 'passagem'" (carta de Adorno a Horkheimer, Nova York, 4 de setembro de 1941).

De fato, o texto de Adorno tinha o aspecto de uma aproximação de todos os temas importantes de seu pensamento, mas era uma aproximação cuja aparência de plausibilidade era produzida pela interpenetração sem mediação dos processos sociais e dos processos musicais. Como expunham as partes críticas das observações de Horkheimer sobre o manuscrito de Adorno, "para dizer a verdade, não me parece sempre justo tratar as esferas\*\* como de nível igual. Parece-me que o risco de uma filosofia da identidade, e portanto de um idealismo, não está totalmente descartado — mas o senhor está tão consciente disso na redação quanto eu na leitura" (carta de Horkheimer a Adorno, de 28 de agosto de 1941). Era de esperar uma aproximação de temas de Adorno que, sobre o fundo de uma crítica da dominação da natureza pela sociedade, examinasse o papel da música, sobretudo, em sua relação com a natureza interior do sujeito e que, a partir dali, ele estudasse as influências recíprocas da relação da sociedade com a natureza exterior e a dos sujeitos com a natureza interior. Mas a síntese de Adorno dava a impressão de que ele havia reunido à força todos os seus temas numa interpretação, que fazia da produção musical de Schönberg e de sua escola a mais fiel, a única, segundo ele, a explorar convenientemente as possibilidades objetivas do material musical da época — e fazia, assim, uma aplicação desmesurada da tese que afirma que o geral está contido no particular.

O dodecafonismo estava no cerne do texto de Adorno. Sua interpretação filosófica estava integrada a uma concepção do desenvolvimento da espécie humana no quadro da civilização ocidental. Essa concepção era de inspiração marxista romântica. Poderia resumir-se assim: no começo, os homens defrontavam-se com uma natureza de uma força esmagadora. Com o correr do tempo, foram aprendendo a se tornar, por seu lado, mais fortes do que ela, a dominá-la. Tinha-se a impressão de que eles percebiam cada vez menos a natureza como um ser animado por forças superiores, autônomas e imprevisíveis, e cada vez mais como um ser que obedecia a leis de que eles podiam se servir fazendo um uso hábil dessas leis. Os homens fizeram da submissão da natureza seu objetivo supremo, como se ficassem hipnotizados por seu antigo medo diante da natureza todo-poderosa. Em vez de destruir a força tremenda da natureza, eles a deixaram intacta no fundo de si mesmos. Não conseguiram, sobre a base de uma natureza despojada de sua força, respeitar sem temer o que eles se esforçavam conscientemente por dominar — respeitar o que havia retirado de si e com eles o órgão potencial de seu abrandamento.

Essa concepção concordava apenas em certos pontos com a teoria do desenvolvimento da música de Adorno, que se concentrava em Beethoven, Brahms e Schönberg, concebidos como momentos de ruptura decisivos. A relação era mais

\* De nosso estudo. (N. T.)

\*\* Da infra-estrutura e da superestrutura. (N. A.)

estreita quando Adorno se tornava utópico. “Assim como o fim da música, sua origem vai muito além do campo das intenções, do sentido e da subjetividade. Ela é de natureza gestual, parenta próxima da natureza das lágrimas. É o gesto do apaziguamento. A tensão dos músculos faciais se relaxa — a tensão que faz o rosto voltar-se para o mundo que o cerca e que, ao mesmo tempo, o isola desse mundo. A música e as lágrimas abrem os lábios e libertam o homem prisioneiro... O homem que se deixa levar pelo fluxo das lágrimas e de uma música que não tem mais nada a ver com ele deixa, ao mesmo tempo, entrar nele o fluxo daquilo que ele próprio não é e daquilo que estava contido na obstrução do mundo reificado. Quando ele chora e quando canta, entra na realidade alienada... É o gesto daquele que volta e não o sentimento de quem espera que caracteriza a expressão de toda música, mesmo num mundo digno de destruição” (*Zur Philosophie der neuen Musik*, manuscrito datilografado, 88; texto idêntico às páginas 122-3 do livro *Philosophie der neuen Musik*). A música representava, aqui, o fim do domínio da natureza, a reconciliação do espírito e da natureza que preparava o terreno para a purificação da natureza interior e exterior.

Em outros trechos, essa relação estava construída apenas aparentemente, sobretudo quando o conceito de “material” era assimilado ao de natureza e quando os compositores eram apresentados, de certo modo, como os órgãos do trabalho social especializados no campo dos sons, que traziam sua contribuição à dominação sobre a natureza exterior.

A história humana, aliás, concebida do ponto de vista da dominação da natureza, era tratada como um espécie de ciclo conjuntural de longa duração ao qual vinha juntar-se, em último lugar, o ciclo mais curto do desenvolvimento da música ocidental nestes últimos séculos. Esse ciclo final era, então, encarado por meio das categorias da tradição e da liberdade, da convenção e da espontaneidade, da ordem objetiva e da posição subjetiva, da desmitologização e da racionalidade. Adorno voltava assim à problemática de seus primeiros trabalhos sobre a música: como o compositor moderno chegava a formas necessárias? pergunta que não passava, na verdade, de um caso particular desta: como a humanidade pode chegar, hoje, a ordens necessárias quando todas as normas e todos os padrões tradicionais se espatifaram? Num tal contexto, o conceito de “material” equivalia, para Adorno, ao de “segunda natureza”, a tradições que se haviam tornado cadeias.

Num esboço fascinante das mudanças de função e forma da execução em música desde Beethoven, Adorno buscava justificar e criticar a racionalização da música. “Em Beethoven e, definitivamente, em Brahms, a unidade do trabalho dos motivos e temas obtinha-se por uma espécie de equilíbrio entre dinâmica subjetiva e língua tradicional — “tonal”. O arranjo subjetivo força a língua convencional a falar uma segunda vez, sem sofrer mudanças decisivas como língua. A modificação da língua foi realizada na linha romântica wagneriana, em detrimento da objetividade e da necessidade da própria música. Ela fez com que a unidade de motivos e temas rebentasse em cantos, para substituí-la, depois, pelo *leitmotiv* e o programa. Schönberg foi o primeiro a descobrir, por si próprio, os princípios

de uma unidade e uma economia universais no novo material wagneriano, subjetivo, emancipado. Suas obras provam que, quanto mais se continua com consequência o nominalismo musical inaugurado por Wagner, mais essa língua musical se deixa dominar com uma racionalidade perfeita” (manuscrito datilografado e livro: respectivamente, 25 e 58 sg.). Esse domínio racional significava tanto a destruição das convenções e a emancipação do material como a subjetividade que compunha a partir desse material — razão por que Adorno o aprovava — quanto a dominação sem freio de uma subjetividade que se considera autônoma sobre um material que parece desprovido de sentido em si — razão por que ele a criticava. “O dodecafonismo é um sistema da dominação da natureza em música. Corresponde a uma nostalgia do início da era burguesa: ‘captar’ organizando tudo o que é som e submeter a essência mágica da música à razão humana... O domínio consciente do material natural são duas coisas ao mesmo tempo: a emancipação do homem em relação à coerção musical natural, e a submissão da natureza aos fins humanos... Mas é o impulso opressivo do próprio domínio da natureza que se volta contra a autonomia e a liberdade subjetivas, em nome das quais se tinha tentado dominar a natureza”(resp. 32 e 65 sg.).

Por um instante, apesar de tudo, a utopia de uma música libertada das convenções e tradições, e aberta ao que é diferente dos homens pareceu ter-se feito realidade. No fim da purificação da música pela eliminação das convenções, houve, primeiro, a “atonalidade livre”, a “composição livre”, a “espontaneidade do ouvido crítico” (resp. 74 e 110). “Certamente, não se encontra entre as regras do dodecafonismo nenhuma que não decorra necessariamente da experiência dos compositores, do progresso na compreensão do material musical natural. Mas essa experiência tinha um caráter defensivo:\* nenhuma nota deve voltar antes que a música tenha abraçado todas as outras, nenhuma nota deve aparecer sem exercer sua função de motivo na construção do todo, nenhuma harmonia deve ser utilizada sem ser unívoca nesse trecho. A verdade de todos esses requisitos baseia-se em sua confrontação incessante com a forma concreta da música à qual são aplicados. Indicam aquilo que se deve evitar, mas não como se pode consegui-lo” (resp. 35 e 68). Nesse contexto, Adorno dava um novo sentido ao conceito de “material”. Se, antes, ele tinha significado a força bruta, o domínio cego da matéria das notas ou a segunda natureza das coerções devidas às convenções, ou, ainda, o material despojado de suas qualidades, desprovido de sentido em si, agora a palavra designava “o não captado”,\*\* os “sons que não foram dominados” (resp. 65 e 102, 66 e 103). Esse era o compositor da “ruptura musical” que tinha de lidar com eles (resp. 66 e 103). Ele se deixava levar por eles, eles se entregavam a ele (resp. 66 e 102 sg.).

Mas, quanto ao “que emergia ao mesmo tempo livre e mais necessariamente

\* Acréscimo no livro: em virtude da sensibilidade objetiva. (N. A.)

\*\* Pelo entendimento. (N. T.)

te dos escombros da tonalidade”, a “aparelhagem de aço do dodecafonismo” edificava-se sobre ele (100). Adorno explicava essa evolução: “A maioria das pessoas ‘ficaria de tal forma presa’, que deveria proibir a si mesma a felicidade do não captado, ficaria fraca demais para conformar-se com o não permitido (resp. 65 sg. e 102). “A isso se deviam o ardor de tantos jovens músicos — sobretudo na América, onde as experiências mais ricas do dodecafonismo estão fracassando — em escrever no ‘sistema dodecafônico’ e sua alegria por ter achado um *ersatz* da tonalidade — como se, uma vez livre, fosse impossível limitar-se à estética, e como se fosse preciso substituir essa liberdade ao alcance da mão por uma nova submissão” (resp. 35 sg. e 68 sg.). Adorno tirava suas referências críticas da reconciliação abortada do espírito e da natureza na música atonal, música da qual ele não tentava nunca explicar o surgimento do ponto de vista da teoria da sociedade. Prestava homenagem à forma efetiva do “progresso” deixando “necessariamente” a fase de música atonal converter-se em realismo, por sua natureza de processo verbal expressionista, e legitimando o dodecafonismo visto como “passagem obrigatória pela disciplina para toda música que não quer sucumbir sob o flagelo da contingência” (resp. 74 e 111). No momento em que a composição livre parecia ter sido atingida e o dodecafonismo havia sido denunciado como sistema de dominação musical da natureza e sintoma de uma fuga diante da liberdade, esse dodecafonismo era interpretado como o preliminar indispensável de uma composição realmente livre, já que o espírito realmente livre tinha “progredido” até ele. Era uma construção da dialética do progresso musical que não poderia deixar de despertar suspeitas: não se estava concedendo, a toda força, a bênção de uma necessidade dialética ao desenvolvimento de uma escola isolada?

Por outro lado, já que ele definia o dodecafonismo como um progresso, Adorno era levado a definir mais precisamente o que poderia realmente querer dizer a fidelidade ao ideal da composição livre em condições de não-liberdade social. Ele dizia sobre uma obra de arte que respondia a isso: “Ora ela insiste, ora ela esquece. Ela relaxa e fica tensa. Ela se mantém ou renuncia a si mesma para melhor escapar à fatalidade” (resp. 90 e 125 sg). Era nessa direção que ele dizia a respeito das últimas obras de Schönberg que seus grandes momentos eram obtidos, ao mesmo tempo, pelo e contra o dodecafonismo. “Por ele: porque a música torna-se capaz de se manter tão fria e impiedosa quanto lhe convém exclusivamente ser nesta realidade.\* Contra o dodecafonismo: porque o espírito que a produziu permanece bastante senhor de si para captar ainda e iluminar a qualquer momento, seu conjunto de barras, porcas e parafusos, como se ele continuasse, apesar de tudo, pronto para destruir no fim, como uma catástrofe, a obra de arte técnica” (resp. 36 e 69). Mas o que permitia ao espírito permanecer senhor de si? “A espontaneidade da intuição musical repele tudo o que é dado antecipadamente, ela afasta tudo o que já se pôde aprender e não deixa mais nada, no cenário, além da imaginação. Só essa força do esquecimento, um momento bárbaro da hostilidade à arte, que pelo

---

\* Variante do livro: depois do declínio. (N. A.)



imediatismo das reações questiona a todo momento as mediações da cultura musical, pode enfrentar a capacidade de dominar a técnica e salva a tradição para ela” (resp. 83 e 117). Adorno pensava, portanto, que o elemento bárbaro permitia que o espírito se tornasse senhor de si mesmo contra a objetivação de seu próprio fazer que lhe era alienada. O espírito podia, pois, aparecer com uma aparelhagem de aço em meio a uma sociedade petrificada, e, ao mesmo tempo, permanecer aberto para a natureza não captada em si. Os dois elementos deviam condicionar-se mutuamente: assim como só o pacto com o não-captado protegia o espírito contra o esmagamento por suas objetivações petrificadas, assim também era só por sua dureza de pedra que ele podia permanecer fiel ao não-captado no seio de uma sociedade petrificada (cf. resp. 79 e 114).

Essa idéia retomava a maneira pela qual, por exemplo, Schönberg se concebia como artista, como um conhecedor da tradição que seguia seu instinto, ou então Thomas Mann, que concebia a arte como um pacto entre a barbárie e o intelectualismo, mas também a exigência de Bloch e Benjamin de pôr a serviço da “revolução” as forças da barbárie e do caos. Ela constituía um problema em dois pontos pelo menos. Era problemático falar sobre o não-captado sem esclarecer o que se deveria entender por isso — principalmente quando se usava a expressão ora a favor, ora contra os conceitos como “bárbaro” ou “natureza”, muitas vezes sinônimos: o sentido negativo era relativamente claro, mas o sentido positivo permanecia um mistério. Era ainda mais problemático basear-se na acentuação salvadora da petrificação (à maneira da filologia alegorizante de Benjamin que apostava na construção por meio da desconstrução) quando ao mesmo tempo se considerava a ligação do espírito ao não-captado o único meio de preservá-lo de uma louca exaltação de si mesmo.

Afinal de contas, os paradoxos cominatórios de Adorno pareciam supérfluos diante da tese muitas vezes lembrada da existência de uma natureza culta — isto é, do ouvido conhecedor (resp.: 6 e 40), “o ouvido que segue o som em seu caminho” (resp. 35 e 68), “o ouvido experimentador” (resp. 43 e 80), “o ouvido crítico” (resp. 74 e 110), o “ouvido moderno” (resp. 75 e 111), etc. Diante de tais formas de natureza culta, a visão do homem entrando, chorando e cantando no mundo alienado não era de um sentimentalismo supérfluo?

Se se acreditasse na apresentação feita por Adorno da Nova Música como dominação da natureza e meio de escapar a uma dominação alienada da natureza, surgia logo uma questão: haveria esperanças sensatas de poder realizar críticas e correções da dominação da natureza por outros caminhos além da música? Mais precisamente: não se deveria renunciar completamente à dominação da natureza e a uma abordagem culta da natureza — no sentido do sujeito que se liberta chorando e cantando? Ou, então, as aparelhagens da dominação poderiam ser levadas até a “exaltação das paixões” pelos elementos “bárbaros” ou “espontâneos” dos homens que os manejavam? Ou, então, poder-se-ia se encarar uma espécie de abordagem civilizada de uma natureza mais ou menos culta, em que o que tivesse sido deixado fundamentalmente selvagem fosse tratado sempre com a capacidade de sentir como

reunir a tendência própria de um objeto e sua utilidade — à maneira da atonalidade livre? O manuscrito de Adorno só deixava espaço para uma alternativa: solidão dos sujeitos petrificados ou autodissolução dos sujeitos no seio da natureza. Quanto à área musical, isso poderia encontrar um sentido. Mas, quanto às outras áreas, isso levantava uma pergunta: que possibilidades estavam ainda abertas para uma abordagem da natureza interior e exterior? Quais as possibilidades para uma abordagem recíproca dos sujeitos? Estas possibilidades não deveriam ser diferenciadas radicalmente das possibilidades de abordar os elementos não humanos da natureza?

Era justamente o trecho mais arriscado do ensaio de Adorno — o que tratava do homem que se deixava levar pelo fluxo das lágrimas e da música — que constituía, para Horkheimer, a prova mais forte do fato de as problemáticas de Adorno e dele próprio convergirem misteriosamente mesmo quando eles estavam separados. Considerou esse trecho uma oportunidade de dar vazão, por si próprio e dentro dos meios que possuía, a reflexões sobre o anti-semitismo. Citava uma carta que tinha escrito ao cunhado de Adorno, Egon Wissing: “Sua fidelidade ridícula a um só Deus torna os judeus ao mesmo tempo impotentes e perigosos — na imaginação dos anti-semitas, não na realidade. A matança dos extraviados é a chave dos pogroms contra os judeus.

Naturalmente, qualificar de loucura a consciência monoteísta dissimula, ao mesmo tempo, um profundo respeito. Ou, melhor, um temor supersticioso de que seus próprios atos não sejam contra a natureza ou repreensíveis. O fato de os extraviados não serem tão condicionados quanto os eleitos pelos fins e objetivos a serviço dos quais decorre a vida de hoje faz deles espectadores indesejáveis que convém eliminar. O crime não existe se sua testemunha for eliminada.

O sofrimento desempenha um papel essencial nesse contexto. O extraviado adquire o aspecto de um ser isolado, que está de fora, vive num outro mundo, escapa da pressão do presente. A dor reconduz ao presente (pensemos nas diferentes maneiras de despertar uma pessoa adormecida), reduz o homem à reação de defesa, a lembrar-se desse único objetivo, leva o homem muito aquém da finalidade. A obrigação de abjurar imposta aos hereges era apenas a racionalização da tortura; muito mais profundamente, eles deveriam tornar-se idênticos a seus carrascos, portanto, experimentar sobre sua própria pessoa a supremacia da finalidade prática. Era preciso, incessantemente, demonstrar de novo que a liberdade não é possível.

“O estudo do anti-semitismo leva à mitologia e, enfim, à fisiologia” (carta de Horkheimer a Adorno de 28 de agosto de 1941); cf. também Horkheimer, “Vernunft und Selbsterhaltung” (A razão e a autoconservação), na obra editada pelo Instituto, *Walter Benjamin zum Gedächtnis* (45 sg.).

O homem que se deixava levar pelo fluxo das lágrimas e da música, o extraviado e o judeu, que pareciam manter-se isolados, de fora, eram figuras da ruptura. Nos dois teóricos, Horkheimer e Adorno — as especulações de Adorno sobre a perseguição aos judeus, considerados os representantes de um nomadismo feliz de outrora, encontravam seu correspondente nos conceitos de Horkheimer —, os judeus representavam a incapacidade de integrar-se completamente a um sistema

social definido por uma preocupação radical com a autoconservação e por uma total racionalidade das finalidades; eles representavam — por mais imaginário que fosse — a felicidade livre da luta pela vida do trabalho, do pensamento finalizado. Nos dois, a teoria da sociedade, a “discussão teológica” e a teoria do anti-semitismo apareciam estreitamente ligadas. Aliás, como lembrava o materialismo pessimista ao partidário do emprego implícito de categorias teológicas, um estilo belo e, às vezes, solenemente sério, exprimia uma relação com o positivo, com o teológico, que não passava pela mediação da negação. Não era ainda a língua que convinha. Mesmo a superação do psicologismo na arte pela teoria de que eram as obras de arte que se desnudavam, e não seus autores, teria sido comprada ao preço “de um pedaço de filosofia da identidade e de otimismo”. “Isso nos leva, diretamente, à discussão teológica que nos espera. Nosso trabalho dependerá cada vez mais de nossa capacidade de chegar a formulações comuns” (carta de Horkheimer a Adorno, de 28 de agosto de 1941).

Pouco depois, Adorno — que não cabia em si de impaciência em Nova York, à espera de sua partida para a costa oeste — renovou a proposta que já tinha feito anteriormente. “O que diria o senhor de deixar nosso livro cristalizar-se... sobre o anti-semitismo? Seria a concretização e a delimitação que nós tanto procuramos. Seria, além disso, uma possibilidade de reativar uma grande parte dos membros do Instituto — ao passo que, se tentarmos redigir uma crítica de nossa época orientada pela categoria do indivíduo, essa idéia me traz o pesadelo de ver Marcuse demonstrar que, desde o começo da era burguesa, a categoria do indivíduo comporta aspectos progressistas e aspectos reacionários. Aliás, o anti-semitismo caracteriza atualmente o ponto culminante da injustiça, e o nosso tipo de fisiognomia deve voltar-se para o lugar em que o mundo nos revela sua face mais assustadora. Enfim, o problema do anti-semitismo é ainda aquele sobre o qual, atualmente, nós poderíamos mais facilmente escrever algo suscetível de ser eficaz sem, por isso, trair o que quer que seja. E eu, até, poderia, sem demonstrar um otimismo quimérico, imaginar que tal trabalho teria bastante repercussão no exterior para nos ajudar depois. Em todo caso, quanto a mim, eu dedicaria, sem hesitar, alguns anos a sua realização” (carta de Adorno a Horkheimer, de 2 de outubro de 1941). Essa proposta teve logo a aprovação de Horkheimer; por seu lado, ele tinha escrito alguns meses antes a Laski, a respeito do esboço de um projeto sobre o anti-semitismo em *SPSS*: “Tanto é verdade que só se pode compreender o anti-semitismo a partir de nossa sociedade, quanto me parece ser verdade que atualmente a própria sociedade só pode ser compreendida corretamente por meio do anti-semitismo. Esse demonstra, a respeito da minoria, o que espera também a maioria: sua transformação em objetos da administração”<sup>35</sup> (carta de Horkheimer a Laski, Nova York, 10 de março de 1941).

<sup>35</sup> As true as it is that one can understand Antisemitism only from our society, as true it appears to me to become that by now society itself can be properly understood only through Antisemitism. It demonstrates on the example of the minority what is, as a matter of fact, in store for the majority as well: that change into administrative objects.

Nos dias que precederam a carta de Adorno, todos os judeus da Alemanha, de mais de cinco anos, receberam a ordem de usar a estrela judaica, e, depois, a emigração dos cidadãos judeus foi proibida. No dia 22 de junho de 1941, a Wermacht tinha-se lançado ao ataque da União Soviética. O extermínio em massa começou logo nos territórios conquistados. Foram dadas informações sobre isso, entre outros, por *Contemporary Jewish Records* (Registros Judaicos Contemporâneos) editado pelo American Jewish Committee, com o título de “Chronicles”, bastante abundante. Mas até os grandes jornais dos Estados Unidos davam notícias sobre as crueldades cometidas na Europa. “A eliminação completa dos judeus da vida da Europa parece ser agora a política determinada pela Alemanha”,<sup>36</sup> era uma notícia veiculada a 28 de outubro pelo *New York Times*. Segundo esse jornal, os judeus seriam transportados para o leste em vagões de carga. As administrações foram, aliás, informadas, por embaixadores e diplomatas, sobre as deportações e outros indícios que mostravam que o extermínio da raça judaica na Europa, profetizada por Hitler a 30 de janeiro de 1939, estava se tornando uma realidade. A política de restrição à imigração nos Estados Unidos não mudou em nada.

Diante das medidas cada vez mais violentas, chegando ao inacreditável — e que, realmente, durante muito tempo deixaram a maioria das pessoas incrédula —, provocadas pelo anti-semitismo nacional-socialista crescente, e do fracasso dos protestos enérgicos e dos programas de ajuda em larga escala lançados pelos democratas ocidentais — para não falar da União Soviética, que continuou aliada a Hitler até que ele a atacou —, o centro de interesse de Horkheimer deslocou-se definitivamente da teoria da revolução frustrada para a da civilização frustrada.

Em novembro de 1941, Adorno chegou, enfim, ao mesmo ponto — exceto Horkheimer, todos os membros do Instituto não tinham ainda saído de Nova York ou para lá tinham voltado. Ele escrevia em sua última carta antes de partir: “Aliás, graças a minha doença, a votação do Instituto sobre minha partida\* realizou-se sem minha presença... Agora, se alguma coisa não der certo aqui,\*\* nós poderemos dizer inabalavelmente: foram vocês que quiseram. Peço-lhe que me desculpe esse tom triunfal. Mas minha alegria é tão grande, que ela quase não me deixa expressar-me.” Mais adiante, na mesma carta, via-se aparecer — como um símbolo de sua riqueza transbordante de idéias — a fórmula que se tornaria o título do livro dos dois: “Eu reli, recentemente, o livro de Gorer sobre Sade, e isso me inspirou uma quantidade de idéias que, acredito, vão render alguma coisa. Dizem respeito, essencialmente, à dialética da razão em marcha, ou dialética da civilização e da barbárie” (carta de Adorno a Horkheimer, de Nova York, 10 de novembro de 1941).

Essa passagem mostrava, aliás, mais uma vez, sob que estrela estava colocada a resolução de Adorno e Horkheimer de trabalhar juntos. Essa estrela

<sup>36</sup> Complete elimination of Jews from European life now appears to be fixed German policy.

\* Para a costa oeste. (N. T.)

\*\* Nos negócios dos cursos na Columbia e sobre os financiamentos de projetos. (N. A.)

chamava-se Benjamin; este recusara, durante muito tempo, fugir do Velho Mundo e de sua civilização penetrada pela barbárie para ir para o Novo Mundo da ausência de civilização e tradição. Quando sua tentativa de fuga para além dos Pireneus fracassou, ele deu cabo da vida na aldeia fronteira de Port-Bou, na Espanha, a 26 de setembro de 1940. Em junho de 1941, Adorno, que Benjamin havia designado seu executor testamentário em matéria literária, recebeu das mãos de Hannah Arendt (que tinha cruzado, em Port-Bou, a fronteira franco-espanhola uns meses antes de Benjamin), um exemplar do texto de Benjamin *Thesen über den Begriff der Geschichte*.

Adorno mandou a Horkheimer uma cópia acompanhada de uma carta em que explicava que, embora o próprio Benjamin, numa carta a Gretel, tivesse repellido a idéia de uma publicação (“Seria a porta escancarada ao contra-senso entusiasta”, escrevia ele em abril de 1940 a Gretel Adorno), era preciso publicar o manuscrito. “Trata-se da última concepção de Benjamin. Sua morte torna inúteis os escrúpulos causados por seu caráter provisório. Não se pode duvidar da grande classe do conjunto. Além disso, nenhuma outra obra de Benjamin o revela tão próximo de nossas próprias intenções. É o caso, principalmente, de sua concepção da história como catástrofe permanente, sua crítica do progresso e da dominação da natureza, e sua atitude em face da civilização” (carta de Adorno a Horkheimer, Nova York, 12 de junho de 1941). Horkheimer aprovou-o incondicionalmente. “Estou tão feliz quanto você por nos ver de posse das teses de Benjamin sobre a história. Elas vão nos ocupar ainda por muito tempo, e ele estará presente, a nosso lado. A identidade da barbárie e da civilização... constituiu, aliás, o tema de uma de minhas últimas conversas com ele num café perto da *gare* de Montparnasse... A concepção da luta de classes como opressão universal, o desmascaramento da história\* como alinhamento sobre a percepção dos elementos dominantes, essas são as instuições que devemos considerar como os axiomas da teoria” (carta de Horkheimer a Adorno, de Pacific Palisades, 21 de junho de 1941).

O Instituto quis publicar, em homenagem a Benjamin, um volume mimeografado que deveria conter seu *Thesen über den Begriff der Geschichte* e artigos de Horkheimer, Adorno e Brecht. Logo depois, desistiu-se da colaboração de Brecht. Adorno e Löwenthal propuseram publicar as teses de Benjamin encabeçando a coletânea, mas Horkheimer recusou por motivos táticos. “A terminologia que nós não temos o direito de modificar não é suficientemente discreta.” Permitimo-nos pensar que isso se aplicava tanto à terminologia marxista quanto ao vocabulário teológico. Finalmente, o volume de homenagem, publicado em meados de 1942, continha, além das teses de Benjamin (uma parte das quais já constava de seu artigo sobre Eduard Fuchs), o artigo de Adorno redigido em 1939-1940, “George und Hofmannsthal”, e dois artigos de Horkheimer, “Autoritärer Staat” e “Vernunft und Selbsterhaltung”. As duas frases assinadas

\* *História*, história escrita pelos historiadores e não, *Geschichte*, história efetiva. (N. T.)

por Horkheimer e Adorno que precediam os artigos — “Dedicamos estes artigos à memória de Walter Benjamin. As teses sobre a filosofia da história que os precedem são a última obra de Benjamin” revelaram-se ambíguas. Todos aqueles a quem Horkheimer deu o volume disseram que “Vernunft und Selbsterhaltung” e “George und Hofmannsthal” eram os melhores trabalhos que Benjamin escrevera — melhores do que *Thesen über den Begriff der Geschichte*. Poder-se-ia ver nisso um índice do grau em que não apenas Adorno, mas também Horkheimer tinham já incorporado o fundamento teológico da crítica do progresso, assim como das posições conservadoras, fundamento que se dissimulava nas categorias da ruptura, da inutilidade, do abandono de si.

No fim de novembro de 1941, Adorno chegou a West Los Angeles. Instalou-se, com a mulher, num imóvel alugado que ficava a apenas alguns minutos de carro da casa de Horkheimer; transferiu para lá sua pequena biblioteca e o essencial de seu mobiliário, um piano de cauda. Para o último número da revista, trouxera seu artigo “Veblen's Attack on Culture”, quase terminado. Esse artigo e o ensaio que ele publicara no número anterior, “Spengler Today”, eram variações sobre o tema da dialética da civilização e da barbárie. Tinha tentado arrancar de Spengler, que acusava de ser cúmplice da nova barbárie, o bárbaro, como conceito dirigido contra a civilização. De Veblen, o “marxista tecnocrático” (Dahrendorf) que opunha o engenheiro à classe ociosa, ele se protegia por trás dos elementos diametralmente opostos, não bastante explicados, aqueles da civilização na qual ele via uma brecha aberta nas coerções da natureza, uma emancipação fora do campo da finalidade, fora das “pressões do ajustamento e da adaptação à realidade, contrárias ao sonho”<sup>37</sup> (SPSS 1941, 404). Um exemplo revelava que Adorno só poderia opor à crítica da cultura feita por Veblen a necessidade de retardar a emancipação com respeito às tradições. Segundo ele, Veblen teria “conservado a impossibilidade da existência ao mesmo tempo do castelo medieval e da estação da estrada de ferro, mas não fizera dessa impossibilidade uma lei da filosofia da história. A estação disfarça-se de castelo medieval, mas esse disfarce é sua realidade. É só quando o mundo reificado da técnica serve diretamente a dominação que ele pode derrubar essas máscaras. Só nos Estados do terror totalitário é que esse mundo se assemelha a si mesmo” (citado segundo o texto alemão em *Prismen*, 81). Mas, por analogia com a concepção adorniana da música de Schönberg, como deveria ser representado no campo da teoria da sociedade o alistamento da barbárie a serviço do verdadeiro progresso da civilização? A questão não era abordada.

Como toda a crítica de Adorno referia-se à colocação em evidência da “imanência”, o objetivo visado por essa crítica só poderia ser a transcendência — ou, claramente: a ruptura, desembocando no transcendente, o não-intencional, o novo, o não-captado, o aberto, o não-idêntico. “O conjunto do materialismo dia-

<sup>37</sup> Pressures of dreamless adjustment and adaptation to reality.

lético”<sup>38</sup> seria construído em torno da possibilidade do novo, segundo seu artigo sobre Spengler. Adorno empregou o conceito de não-idêntico pela primeira vez, quando, para explicar ao tradutor encarregado da versão inglesa o sentido de uma frase (a liberdade, considerada absolutamente, sucumbe por si mesma à existência pura), ele propôs acrescentar esta frase “A liberdade postula a existência de algo não-idêntico”;<sup>39</sup> e acrescentava, à guisa de explicação, em sua carta: “O elemento não-idêntico não deve ser a natureza sozinha, ele pode ser também o homem”<sup>40</sup> (carta de Adorno a David, Nova York, 13 de julho de 1941).

Os artigos de Adorno terminavam regularmente pela perspectiva da redenção. Ora ele via o conjunto da imanência desabar em conseqüência de seu acesso à totalidade que realiza a destruição de seu próprio fundamento enraizado no não-idêntico, ora ele o via desmoronar devido à impossibilidade de satisfazer sua própria exigência de totalidade. Que função essas perspectivas de redenção atribuíam ao pensamento? Não eram elas contraditórias? Não se tratava de figuras conceituais que permaneciam tão desprovidas de relação com as análises da teoria da sociedade, que permaneciam especulativas no mau sentido do termo? Parecia necessário verificar as idéias de Adorno no quadro de pesquisas mais amplas, tanto para o artigo sobre a filosofia da música quanto para os que tratavam da dialética da civilização e da barbárie.

A situação era análoga quanto a Horkheimer. O artigo sobre a razão era um verdadeiro *pot-pourri* de fragmentos de pensamentos em que se podiam reconhecer duas idéias-forças. Uma tinha a ver com a sociologia — diagnosticar a tendência para suprimir todas as mediações entre indivíduo e sociedade — e o outro, com a filosofia da história — diagnosticar a tendência da razão para se livrar, ela própria, do pensamento.

A explicitação da idéia sociológica foi realizada nos anos seguintes como uma teoria da fase de *racket* da sociedade (cf., abaixo p. 348 seg). Entendeu-se, por ela, uma versão totalitária do capitalismo monopolístico, uma sociedade em que o indivíduo perdia toda importância e só poderia sobreviver como membro de uma organização, de uma associação, de uma equipe; em que, se quisesse preservar-se, deveria “ser capaz de associar-se em toda parte, integrar-se a cada equipe, estar apto a tudo”, “estar constantemente alerta e pronto”, “estar sempre e em toda parte orientado para o imediato prático” (“Vernunft und Selbsterhaltung” in *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, 40).

A explicitação da idéia dependente da filosofia da história recebeu depois o título de uma teoria da autodestruição da razão por sua instrumentalização. O que Adorno denunciava como auto-exaltação do espírito dominando a natureza tomava, em Adorno, o nome da eliminação do pensamento e da moral fora da

<sup>38</sup> The whole of dialectical materialism.

<sup>39</sup> Freedom postulates the existence of something non-identical.

<sup>40</sup> The non-identical element must not be nature alone, it also can be man.

razão pela própria razão. Mas o que significava isso? Horkheimer pensava que a razão pensante e moral eliminava por si mesma o pensamento e a moral? Como ela conseguia isso? Horkheimer, evidentemente, punha em ação dois conceitos da razão. Num, a razão era assimilada ao pensamento — isso correspondia à noção posterior de “razão objetiva, à qual Horkheimer aludira em *Eclipse of Reason* —, no outro, era assimilada a um instrumento a serviço da autoconservação — isto é, a razão subjetiva em *Eclipse of Reason*. A razão instrumental entrava, então, em conflito com a razão pensante? Era a razão instrumental que lançava os componentes humanistas e racionais da razão (em outras palavras, a razão pensante e moral) nos “antros animistas”? Mas, então, como se poderia falar em uma autodestruição da razão? Como se poderia, então, manter como idéia mestra a idéia de que a identidade escapava à autoconservação — como em “Vernunft und Selbsterhaltung” —, e a civilização racional desaparecia devido à razão purificada?

Nos pontos em que Adorno considerava o não-captado, o não-idêntico o padrão da crítica, Horkheimer se referia às idéias que ultrapassavam a realidade dada, à contemplação que se elevava acima dos interesses particulares e da utilidade, ao amor como é simbolizado em *Romeu e Julieta*, à representação, oscilando entre imaginação e recordação, de um burguês\* economicamente autônomo, consciente de suas responsabilidades e que sabe pensar. Não se via aparecer em Horkheimer um vestígio do idealismo que ele acabava justamente de criticar no artigo de Adorno sobre a filosofia da música? Afinal de contas, uma grande pergunta permanecia sem resposta: como o diagnóstico sociológico e o diagnóstico oriundo da filosofia da história se reuniam — sem falar na exatidão de cada um deles? Que relação havia entre a autonomia da economia de que Horkheimer continuava a falar e o processo de autodestruição da razão?

Essas eram perguntas que permaneciam sem resposta. O próprio Horkheimer tinha exatamente essa impressão. Como escrevia, em fevereiro de 1942 a Löwenthal, “a maioria dos pontos mencionados no novo artigo deverá ser elucidada nesse livro”.<sup>41</sup> Três meses depois, os rascunhos iam adquirindo uma forma mais clara. “O primeiro capítulo (naturalmente, isto é estritamente confidencial) tratará do conceito filosófico de *Enlightenment*.\*\* *Enlightenment* é, aqui, um sinônimo do pensamento burguês e mesmo do pensamento em geral, pois, para falar propriamente, não há pensamento em outros lugares além das cidades.\*\*\* Os temas essenciais são *Enlightenment* e a mitologia, *Enlightenment* e a dominação, *Enlightenment* e a prática, as raízes sociais do *Enlightenment*, *Enlightenment* e a teologia, os fatos e os sistemas, *Enlightenment* e a sua relação com o humanismo e a barbárie. O segundo capítulo tratará da análise da ciência positivista e sobre di-

<sup>41</sup> Most of the points mentioned in the new article will have to be dealt with in that book.

\* *Bürger*, palavra que também significa “cidadão”. (N. T.)

\*\* A expressão empregada na carta, em inglês, *Enlightenment*, é aqui mais sinônimo de *Aufklärung*, o ato de iluminar melhor, do que da expressão francesa *Luzes* que evoca um estado. (N. T.)

\*\*\* Paródia de uma frase célebre de Sócrates que trata apenas dos “homens das cidades”. (N. T.)



ferentes fenômenos da cultura de massa. Esse capítulo poderia manter relações estreitas com seus estudos. Haverá cinco capítulos ao todo, mas os três últimos estão ainda muito vagos”<sup>42</sup> (carta de Horkheimer a Löwenthal, Pacific Palisades, 23 de maio de 1942).

Quanto ao programa geral que guiava Horkheimer, Adorno e Marcuse, ainda implicado na fase precoce do projeto sobre a dialética, poderia ser encontrado num texto redigido em meados do ano, *Memorandum über Teile des Los Angeles Arbeitsprogramms, die von den Philosophen nicht durchgeführt werden können* (Memorando sobre as partes do programa de trabalho de Los Angeles que não podem ser realizados por filósofos). Segundo esse memorando, “o plano de conjunto desse trabalho visa a uma crítica global da ideologia atual. Compreende-se por ideologia não só a consciência, mas também a constituição dos homens em sua fase atual, por conseguinte, a antropologia, no sentido em que o conceito é usado em “Egoismus und Freiheitsbewegung” (Egoísmo e exercício da liberdade). Dá-se uma importância especial à relação entre espírito prático, ‘adaptado à realidade’ — aquele que encontrou sua expressão filosófica no pragmatismo —, e o fascismo. O projeto, no entanto, não se baseia em nenhum *thema probandum*. Os aspectos libertadores das Luzes e do pragmatismo devem ser esclarecidos, assim como seus aspectos repressivos. O ataque contra a ideologia dominante deve consistir em uma análise crítica tanto dos meios intelectualmente decisivos quanto da cultura de massa. O êxito de tais análises depende, principalmente, de sua orientação para concepções concretas sobre os desenvolvimentos econômicos mais recentes. Pois o conjunto visa superar a estagnação política”.

O que os filósofos esperavam de seus colaboradores da costa leste não era um quadro global da situação econômica e de sua teoria. “As partes econômicas devem, de preferência, ser construídas em torno de questões delimitadas importantes que se refiram todas à teoria das classes.” As questões delimitadas que interessavam particularmente aos filósofos eram, entre outras: o que aconteceu ao proletariado na fase monopolística fascista? O que aconteceu à classe capitalista? A burocracia constitui uma classe? Qual o estado atual da discussão universitária e extra-universitária sobre a teoria de Marx? Como se efetua o controle da cultura de massa pelo monopólio?

Esse memorando demonstrava que Horkheimer continuava convencido da necessidade de uma colaboração interdisciplinar, continuava atribuindo uma importância capital à análise econômica e que “seu livro” deveria ser uma teoria da

<sup>42</sup> The first chapter (this, of course, is strictly confidential) will deal with the philosophical concept of enlightenment. Enlightenment here is identical with bourgeois thought, nay, thought in general, since there is no other thought properly speaking than in the cities. The main topics are enlightenment and mythology, enlightenment and domination, enlightenment and practise, the social roots of enlightenment, enlightenment and theology, facts and system, enlightenment and its relation to humanism and barbarism. The second chapter will contain the analysis of positivistic science and different phenomena of mass-culture. This chapter could be closely related to your studies. There will be five chapters altogether, but the last three are still very indefinite.

tendência global de sua época na linha do materialismo histórico. Mas ainda havia interrogações sem resposta: como ele concebia o trabalho interdisciplinar? Que valor deveria ser atribuído à análise econômica? O que se deveria compreender por essa autodefinição de crítica da ideologia, que era uma referência ao modelo marxista da crítica da economia política — ao mesmo tempo, crítica da aparência produzida pelo modo de produção capitalista e apresentação da essência contraditória desse modo de produção?

Por essa única vez — segundo o programa de seu discurso inaugural,\* da *ZfS* e de *Studien über Autorität und Familie* — Horkheimer planejava a colaboração de um grupo de teóricos da sociedade especializados em uma ou outra matéria, que só tivessem uma competência mais ou menos desenvolvida em filosofia. Era o seu sonho. Em março de 1942, algumas semanas antes da redação das primeiras páginas do livro, ele escrevera a Felix Weil: “Francamente, Fritz\*\* e você deveriam estar aqui já no fim do mês que vem e lançar-se à redação das partes econômicas e políticas; nós não nos deveríamos ocupar com nenhuma outra coisa, noite e dia, durante os seis próximos meses. Não creia que poderíamos adiantar o trabalho sobre a significação econômica do que está aparente ou sobre as formas da resistência política simplesmente porque Fritz, Grossmann e Gurland não conseguem pôr-se de acordo ou porque abordar livremente tais temas é proibido em toda parte. Diante da ausência de outros homens que possam realizá-lo, não é sequer a falta de competência — com a qual você racionaliza, de vez em quando, sua resignação — que pode constituir um argumento sério... Quanto a isso, minha idéia era que você e Fritz no futuro trabalhassem pelo menos quatro ou cinco meses aqui e o resto do tempo em Nova York — e ainda com a condição de que essa maior parte do calendário servisse para a realização do trabalho previsto sobre a teoria. Vocês deveriam participar, aqui, da determinação das partes essenciais e de suas grandes linhas, e aí vocês fariam em detalhes as partes econômicas, para que nossa interpretação da fase atual estivesse terminada dentro de alguns anos. É uma tolice acreditar que, mesmo com a ajuda de Teddie,\*\*\* eu poderia dar ao trabalho toda a precisão e a concretude necessárias. Ele deve estar cheio até a borda de dados históricos e econômicos, senão não dará a impressão de um *raisonnement*\*\*\*\*” (carta de Horkheimer a Weil, Pacific Palisades, 10 de março de 1942).

Essa era a visão de um trabalho de teóricos realmente interdisciplinar, da associação de análises econômicas e políticas e de teoria concreta, material. No que dizia respeito a Pollock e Weil, devia-se permanecer na fase da visão. Ambos declinaram dessa proposta de trabalho alegando incapacidade. Nem o artigo econômico para *Studien über Autorität und Familie*, nem o número sobre economia previsto para o jubileu da publicação de *Das Kapital*, de Marx, em 1937, nem im-

\* Por ocasião de sua nomeação como professor em Frankfurt. (N. T.)

\*\* Pollock. (N. A.)

\*\*\* Adorno. (N. A.)

\*\*\*\* Arrazoado. (N. R. T.)

portantes artigos sobre economia redigidos para a *ZfS* chegaram a ser publicados. E a natureza dos temperamentos e das vidas de Pollock e Weil não deixava esperar uma grande mudança nesse lado. Em outubro de 1942, quando, depois de uma longa temporada em Pacific Palisades, Pollock voltou à costa leste para se dedicar de novo ao “exterior”, Horkheimer queixou-se: uma colaboração estreita durante um ou dois anos seria tão necessária para cumprir o dever deles em matéria de teoria! o destino de dois manuscritos de economia, abandonados por Pollock, era tão incerto! pelo menos enquanto “não pudermos discuti-los a fundo e integrá-los à teoria desta época que eu estou tentando desenvolver”<sup>43</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, Pacific Palisades, 12 de outubro de 1942). Mas, afinal de contas — dividido como estava constantemente entre sua necessidade de retirar-se num *splendid isolation* e o de apoiar-se num poder —, ele não tinha muito a opor às explicações de Pollock sobre sua partida de Los Angeles e seus esforços para obter um segundo trabalho numa administração governamental em Washington. Pollock, que, como sempre, queria preservar Horkheimer de qualquer obstáculo a seu grande trabalho sobre a teoria, respondeu-lhe: “Temo que, mesmo que consigamos garantir os meios materiais necessários em Los Angeles, eu não possa ficar lá por muito tempo. Se não se está em Nova York ou em Washington, perde-se todo contato com os centros do poder (por mais fracos e inadequados que sejam esses contatos em nosso caso) e fica-se no mais completo isolamento. Não estou certo de que seu trabalho não vá sofrer gravemente se o senhor não tiver um cão-de-guarda bastante bom na costa leste”<sup>44</sup> (carta de Pollock a Horkheimer, de 5 de fevereiro de 1942). Na verdade, Horkheimer ficou entusiasmado por exemplo quando Pollock, juntamente com um grupo de outras pessoas, foi convidado por Eleanor Roosevelt para um jantar na Casa Branca. Quando recebeu a notícia de Pollock, respondeu: “Preciso dizer-lhe que o convite com que você foi honrado foi uma grande satisfação para Maidon e para mim. Você sabe que eu não me inclino muito a superestimar os sucessos, sobretudo quando só há uma leve possibilidade de que eles tenham conseqüências tangíveis. Mas, nesse caso, acho que deveríamos ficar satisfeitos. É uma experiência única, e, dê em alguma coisa ou não, você tem o direito de estar orgulhoso. Já lhe disse mais de uma vez quanto eu daria para ter a oportunidade de escutar conversas de importância histórica. Por causa de seu convite, um pouco desse sonho tornou-se realidade”<sup>45</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 10 de fevereiro de 1943).

<sup>43</sup> We cannot discuss them thoroughly and integrate them into the theory of this time which I am trying to develop.

<sup>44</sup> I am afraid that even if we should succeed in creating a material basis in Los Angeles, I could not stay there for the duration. If you are not in New York or Washington, you lose all contacts with the centers of power (inadequate and feeble as these our contacts may be) and you land in utter isolation. I am not sure whether it would not influence badly your work if you would not know that you have a comparatively good watchdog on the East coast.

<sup>45</sup> I wish to tell you that the invitation by which you have been honored, was a real satisfaction

A deserção de Pollock e de Weil tocou Horkheimer ainda mais duramente porque a colaboração de teóricos de disciplinas diferentes ligava-se, para ele, à existência de um pequeno círculo de correligionários. Talvez, em parte, por amargura ao ver seu sonho irrealizável, em parte devido à instabilidade de seus projetos, ele exaltou, numa outra ocasião, o contrário do que tinha esboçado em sua carta a Weil.

Numa crítica minuciosa, que não se destinava à publicação, de “Vernunft und Selbsterhaltung”, de Horkheimer, Tillich havia proposto que o trabalho projetado fosse “um livro de argumentação rico em dados”. Mas, segundo a resposta de Horkheimer, era justamente isso o que não poderia ocorrer num trabalho em comum. Sem dúvida, essa era a proposta mais humana imaginável, tanto para os leitores, que seriam, assim, tratados “mais democraticamente”, quanto para o destino dos autores neste mundo. “Mas mesmo o senhor não aceitará que uma tal publicação possa distinguir-se dos elementos literários dessa iluminação do horror a não ser justamente por teses paradoxais. Mas o que são teses? As nossas, se forem colocadas no centro de uma publicação de sucesso, no máximo, poderão acrescentar um novo colorido ao fogo de artifício. Eu sei, é claro, que infinita bondade o senhor põe em seu parecer. Mas deve de fato não existir nenhum pensamento que esteja livre da preocupação da eficácia?” (carta de Horkheimer a Tillich, de 12 de agosto de 1942). O que Horkheimer sonhava pôr em lugar disso, ele anunciava citando a si mesmo, segundo “um pequeno tratado sobre a situação na Europa”. Lia-se ali: “O estilo da teoria torna-se mais simples, mas só denunciando a simplicidade que, no seio desse estilo, se torna, conscientemente, o reflexo do processo da barbárie. Ele se compara aos *rackets* com toda a força do ódio e torna-se, assim, seu contrário. Sua lógica torna-se tão sumária quanto seu direito, tão pesada quanto suas mentiras, tão desprovida de consciência quanto seus agentes — e específica, exata e escrupulosa na manutenção desse contraste com a barbárie... (A filosofia), deixando de lado a subordinada que relativiza a mutilação da humanidade, proclama o absoluto em face do horror que disso decorre.\* Para a filosofia, a mais sutil nuance do prazer é sagrada. Mas, por falta de uma descrição detalhada do aparelho, na ausência de ligações sintáticas do porquê, do como e do quando da catástrofe, em filosofia é da noite do desespero que se fala, noite em que uma vítima se assemelha a outra. A ciência recorre à estatística, para a ‘compreensão, basta *um* campo de concentração’ (carta de Horkheimer a Tillich, de 12 de agosto de 1942).

---

for Maidon and for myself. You know, I don't overestimate successes particularly when there is only a very slight chance that they may have any tangible consequences. But in this case, I seriously think that we ought to be very grateful. It was a great experience and whatever will come out or not come out of it you have the right to be proud of it. I told you more than once how much I would give if I were offered the opportunity to listen in on conversations of historical importance. By the fact of your invitation a little bit of that wish has come true.

\* É preferível ler antes: proclama em face do horror o absoluto disso decorrente. (N. A.)

Assim esboçava-se uma concepção que estava na linha reta dos escritores sombrios ou *noirs* do período burguês, que Horkheimer tanto admirava. Ela também respondia a um dos sonhos de Horkheimer. Ela teria, aliás, excluído um verdadeiro trabalho interdisciplinar e a realização de uma teoria da tendência social global da época baseada em dados, e ela teria significado uma ruptura aberta entre seu próprio trabalho filosófico e o trabalho de um instituto de pesquisas sociais. Ora, essa eventualidade fazia Horkheimer recuar. Chegou-se, pois, na prática, a um terceiro caminho que se apoiava ora na colaboração ocasional de especialistas, ora na transformação provisória dos filósofos em especialistas. Dois temas foram abordados com esse método: a teoria do *racket* e o problema do anti-semitismo.

A teoria do *racket* era a resposta de Horkheimer, sob a forma de tese, às perguntas formuladas em *Memorandum*: o que aconteceu às classes operária e capitalista na fase monopolística fascista? O volume anual que deveria ser a continuação da revista deveria conter os artigos sobre a teoria do *racket* devidos a Horkheimer, Kirchheimer, Neumann, Gurland e Horkheimer-Adorno-Marcuse. “Quanto mais nós acumularmos dados concretos, mais nossas considerações teóricas adquirirão um caráter substancial. Nós deveríamos ser capazes de apresentar um manuscrito sobre esse tema no início do ano que vem. É muito estranho, mas eu tenho o sentimento de que a realização desse plano seria a primeira etapa da constituição de um elemento de teoria crítica que não fosse puramente filosófico”<sup>46</sup> (carta de Horkheimer a Marcuse, Nova York, 17 de agosto de 1942).

Adorno forneceu rascunhos entusiasmados para a elaboração da teoria do *racket* que era concebida como uma peça econômico-política do projeto sobre a dialética. Com o auxílio de uma lista de “categorias de *racket*”, ele anexou uma série de dados tirados da história da civilização grega, baseada sobretudo no livro de Jacob Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands* (História cultural da Grécia), e preparou, durante uma temporada de Horkheimer em Nova York, “Reflexionen zur Klassentheorie” (Reflexões sobre a teoria de classes), que se baseava, em parte, nas conversas que os dois tinham tido sobre o tema. “Não foram as leis da troca que levaram à mais recente forma de dominação, como forma historicamente adequada da reprodução da totalidade da sociedade” — isso era uma alusão à tese do primado do político sobre o econômico no fascismo, tese que ele defendera com Horkheimer e Pollock por ocasião da querela do “capitalismo de Estado” —, “mas foi a antiga dominação que, às vezes, se instalara no aparelho econômico para abatê-lo, uma vez que ele estaria inteiramente a sua mercê, e para facilitar sua vida. Numa tal anulação das classes, a dominação de classe volta-se para si mesma. Segundo a imagem da última fase econômica, a história é a história dos monopólios. Segundo a imagem da usurpação manifesta cometida atual-

<sup>46</sup> The more concrete material we can gather, the more our theoretical aspects will acquire substantial character. We should be able to present a manuscript on this subject at the beginning of the new year. It's very strange, but I have the feeling that the realization of this plan would be the first step toward giving a piece of critical theory which would not be purely philosophical.

mente pelos futuros chefes do capital e do trabalho, a história é a história das brigas de bandos, das gangues e dos *rackets*” (publicação póstuma em Adorno, *Gesammelte Schriften* 8, 381).

O próprio Horkheimer redigiu depois, em comum com Adorno, um projeto de artigo, “Sociology of Class Relations” (Sociologia das relações de classe), uma retomada, quanto ao essencial, de “Reflexionen”. Recolheu as opiniões de Kirchheimer, Marcuse e Neumann sobre o texto. Kirchheimer formulou dúvidas, por exemplo, sobre a idéia de que a classe operária teria se transformado em “totalidade pragmática”, que o processo de produção teria passado a ser o fundamento da legitimação da sociedade, que as sociedades pré-capitalistas poderiam ser consideradas sistemas de *racket*, sistemas de dominação direta sem verdadeiro sistema de justificação ideológica.

Apenas Kirchheimer — o último dos membros do Instituto a ir a Washington participar do esforço de guerra com um *full time job* (emprego em tempo integral) — havia terminado, em 1943, um artigo, “The Question of Sovereignty” (A questão da soberania), em que abordava brevemente a noção de *racket*, mas sem tornar plausível sua significação mais forte. O artigo de Kirchheimer foi publicado em 1944, no *Journal of Politics*. Integraram-se, mais tarde, partes do artigo de Horkheimer a *Eclipse of Reason* (cf. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 12, 75 sgs). A teoria do *racket* permaneceu, pois, na fase de esboço iniciada por Horkheimer e Adorno. Suas noções mais importantes encontraram um lugar na *Dialektik der Aufklärung*, sem que se chegasse, graças a uma colaboração estreita com Neumann, Kirchheimer e outros, a uma verificação sobre os dados concretos retirados da economia, da política e do direito a partir das hipóteses mais drásticas e gerais — para não falar de um estudo do tema concreto e pujante em dados.

Sobrou apenas, em última instância, o tema sobre o anti-semitismo como ponto de cristalização promissor para uma colaboração interdisciplinar no quadro do projeto sobre a dialética. Aliás, nos primeiros meses de trabalho do livro sobre a dialética, ele não fez questão de se concentrar sobre o anti-semitismo. Também não havia vestígios dele em *Memorandum*. Parecia que Horkheimer e Adorno estavam ainda com medo de abordar o assunto ou deixavam-no produzir seus efeitos, como um centro disfarçado. Mas é impressionante ver que considerações foram, depois, efetivamente, feitas para tornar o tema o novo ponto forte do programa de trabalho. Quando o financiamento do projeto de pesquisa do Instituto sobre o anti-semitismo foi acertado por pelo menos um ano, pelo American Jewish Committee (cf. abaixo, p. 387), Horkheimer informou, na primavera de 1943, a um Marcuse consternado, que só poderia considerar sua própria participação no projeto um atraso irresponsável para seu verdadeiro trabalho sobre o livro de filosofia: “É verdade que, pelo menos nos primeiros meses, eu terei de reduzir o trabalho sobre nossos problemas filosóficos essenciais a uma hora ou duas por dia, e muitas vezes a absolutamente nada, mas você deve se lembrar de que,

no começo de nossa estada aqui, nós dois tentamos encontrar um tema que preenchesse duas condições: suscitar um interesse um pouco maior do que aquele que se atribui a nossas idéias sob sua forma abstrata e oferecer uma oportunidade para desenvolver algumas daquelas idéias sobre dados mais concretos. Eu gostaria de encontrar uma possibilidade para expressar nossas idéias teóricas e, ao mesmo tempo, apresentar-nos como especialistas em problemas sociais precisos. Naquela época, você sugeriu que a democracia seria um tema desejável, mas nós afastamos a idéia por certas razões. No entanto, o meu desejo de não permanecer muito longe de problemas concretos era tão grande, que Teddie e eu, também, já tínhamos reunido uma boa quantidade de dados e mesmo redigido uma parte do novo memorando sobre o *chauvinisme* alemão a respeito do qual pensávamos fazer um livro. Em vez do livro sobre a Alemanha, vamos, agora, escrever um sobre o anti-semitismo, e, em lugar de dedicar-lhe a metade de nosso tempo, dedicaremos a ele o essencial. Duvido muito que o comitê aprecie a parte que nós estamos redigindo em Los Angeles. Mas sei que nossos esforços não se revelarão totalmente inúteis para nossa evolução teórica comum<sup>47</sup> (carta de Horkheimer a Marcuse, Nova York, 3 de abril de 1943).

Isso dava a impressão de que tinha sido necessário um impulso externo para que eles se voltassem para o tema do anti-semitismo — uma missão da qual eram forçados, e aliás capazes, a tirar o melhor. Mas sobretudo Horkheimer parecia considerar o projeto sobre a dialética e aquele sobre o anti-semitismo duas coisas diferentes, que mantinham a relação de uma teoria abstrata para com sua aplicação a um tema concreto ou da lógica hegeliana para com a filosofia hegeliana da história, do direito ou da arte. Não se transformava, assim, uma divisão do trabalho durante o processo de pesquisa teórica e empírica em uma separação que atribuía, tacitamente, à teoria uma dignidade especulativa e uma independência para com o empírico abordado cientificamente, recusando ao mesmo tempo à pesquisa empírica o valor de uma experiência consciente de si mesma e rebaixando-a ao nível de meio de apresentação da teoria ao público? A vontade de Horkheimer e

---

<sup>47</sup> It is true at least during the first months I will have to cut the work on our main philosophical problems down to one or two hours a day and often to nothing, but you will remember that in the beginning of our stay here you and I tried to find a topic which would fulfill the two requirements of first, encountering a somewhat broader interest than our ideas in their abstract form and second, offering an opportunity to develop some of those ideas in a more concrete material. I wanted to have an occasion for expressing our theoretical thoughts and at the same time presenting ourselves as experts in particular social problems. At that time you suggested democracy as a desirable topic but, for certain reasons, we dismissed that possibility. However, my wish not to stay too distant from pertinent questions was so strong that Teddie and I had already prepared a great deal of material and even written a part of a new memorandum on German Chauvinism which we had thought should have become a book. Instead of the book on Germany we shall now write on Anti-Semitism and instead of devoting half of our time we shall devote most of it to that purpose. I am very doubtful whether the Committee will like the part which we do in Los Angeles. But I know that our endeavours will not prove quite worthless to our common theoretical development.

Adorno de dedicar ao projeto sobre o anti-semitismo tanta energia quanto ao projeto da dialética e o fato de os dois terem afirmado mais de uma vez o lugar essencial do anti-semitismo justamente para a teoria de sua época ainda não fixavam a forma definitiva que tomaria a relação entre os dois projetos e a existente entre trabalho filosófico e pesquisa interdisciplinar, e não garantiam que o entusiasmo pela teoria e as observações desdenhosas sobre a pesquisa especializada ou empírica não revelavam, simplesmente, julgamentos de valor e opiniões pessoais que permaneciam sem conseqüência verdadeira sobre a prática e o resultado do trabalho científico — sobretudo quando influências externas impunham que se tomassem a sério essas duas dimensões do trabalho ao mesmo tempo.

*Memorandum* não mostrava apenas que o trabalho para o livro sobre a dialética deveria apoiar-se sobre uma colaboração interdisciplinar. Mostrava, também, que os pontos altos do primeiro capítulo não deveriam ser colocados ali onde se encontravam, afinal de contas. Os aspectos liberadores do *Aufklärung* e do pragmatismo deveriam ser realçados tanto quanto seus aspectos repressivos. Mas, quando o primeiro capítulo do livro projetado ficou pronto, no final de 1942, Horkheimer escreveu a Marcuse: “Durante estes últimos dias, dediquei cada minuto a estas páginas sobre a mitologia e o *Aufklärung*, que estarão provavelmente terminadas esta semana. Temo que seja o texto mais difícil que eu já escrevi. Além disso, dá a impressão de um certo negativismo, e eu me esforço, atualmente, para corrigir essa tendência. Nós não deveríamos aparecer como pessoas que só sabem se lamentar das conseqüências do pragmatismo. Mas eu não gostaria, por isso, de acrescentar simplesmente um parágrafo mais positivo sobre o refrão “mas, afinal, o racionalismo e o pragmatismo não são tão ruins assim”. A análise intransigente que é feita no primeiro capítulo parece-me constituir, por si mesma, uma melhor demonstração da função positiva da inteligência racional do que tudo o que se poderia dizer para atenuar o ataque lançado contra a lógica tradicional e os filósofos a ela ligados”<sup>48</sup> (carta de Horkheimer a Marcuse, de 19 de dezembro de 1942).

O mesmo destino foi reservado ao objeto que era correspondente ao *Aufklärung*: o mito, a que *Memorandum* não se referia. Para explicitar o conceito de uma razão pensante, de um conceito positivo de *Aufklärung*, a idéia de uma *aufhebung* dos resíduos da herança mítica, das forças da utopia contidas nos mitos, desempenhava um papel importante aos olhos de Horkheimer e Adorno.

<sup>48</sup> During the last few days I have devoted every minute to those pages on mythology and enlightenment which will probably be concluded this week. I am afraid it is the most difficult text I ever wrote. Apart from that it sounds somewhat negativistic and I am now trying to overcome this. We should not appear as those who just deplore the effects of pragmatism. I am reluctant, however, to simply add a more positive paragraph with the melody: “But after all rationalism and pragmatism are not so bad.” The intransigent analysis as accomplished in this first chapter seems in itself to be better an assertion of the positive function of rational intelligence than anything one could say in order to play down the attack on traditional logics and the philosophies which are connected with it.



Desde os primeiros trabalhos para o artigo sobre a razão, Horkheimer havia precisado bem a Marcuse “que nossos pais espirituais\* (não eram) tão tolos para se interessar constantemente pela pré-história. Você talvez fizesse bem em procurar alguns livros utilizáveis sobre a etnologia e a mitologia. Aqui, nós só temos Bachofen, Reinach e Frazer, naturalmente Rohde e Lévy-Bruhl, e na produção *up to date* (atualizada) Malinowski e *Cultural Anthropology*, de Lowie. Falta-nos *Ancient Humanity*, de Morgan...” (carta de Horkheimer a Marcuse, Pacific Palisades, 14 de outubro de 1941). Durante os estudos preliminares em vista do livro, Horkheimer esquadrinhou a literatura etnológica e mitológica sobre a noção de trabalho e os conceitos a ela ligados. Como mostra uma carta a Neumann, de 18 de junho de 1942, ele esperava assim opor a uma “purificação”, “resíduos animistas” de conceitos essenciais — que ele havia constatado e criticado em *The End of Reason* (O fim da razão) — uma *aufhebung* consciente dos elementos arcaicos que se mantiveram nesses conceitos até nossa época. Foi só em *Eclipse of Reason*, de Horkheimer, que tais reflexões adquiriram um valor essencial. Em sua publicação conjunta, *Dialektik der Aufklärung*, Adorno e Horkheimer colocavam em primeiro plano a concepção de uma categórica negação — uma negação que se referia aos resultados do processo do *Aufklärung* abandonado a si mesmo, e não à sobrevivência dos mitos.

O mesmo destino foi também reservado ao tema do segundo capítulo, a cultura de massa. Mais tarde, em seu prefácio a *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer e Adorno insistiram em que “mais ainda do que as outras, a seção sobre a indústria da cultura é fragmentária”. Seguiu-se, na edição mimeografada de 1944, uma frase, abandonada na edição impressa: “Grandes partes realizadas há muito tempo só estão esperando a última redação. Elas permitirão que se apresentem, também, os aspectos positivos da cultura de massa.” Essa noção de aspectos positivos da cultura de massa e de desenvolvimento das formas positivas da cultura de massa achava-se, também, em *Komposition für den Film* (Composição para o filme) que Adorno redigiu em colaboração com Hanns Eisler, entre 1942 e 1945; Eisler, assistente da New School for Social Research (Nova Escola para a Pesquisa Social), havia recebido da Rockefeller Foundation, no início dos anos 40, meios para financiar um projeto sobre a música de filme.

Tudo isso indicava um caráter aberto, inacabado, que mais tarde o leitor de *Dialektik der Aufklärung* dificilmente poderia perceber, sobretudo por causa do prefácio decididamente pessimista — tanto mais que no prefácio da edição impressa de 1947 faltava um trecho bastante longo do prefácio da edição mimeografada, que esboçava o conjunto dos trabalhos entre os quais haviam sido escolhidos os *Philosophische Fragmente* publicados, e em que se explicitava que o princípio que orientara a escolha dos fragmentos era “a evidência de sua coerência interna e a unidade de sua língua”.

\* Marx e Engles. (N. A.)

Horkheimer descreveu, em uma carta a Tillich, a maneira como passava seus dias durante os meses de trabalho intensivo para o livro sobre a dialética; escrevia-lhe num momento em que Marcuse ainda estava trabalhando com ele em Los Angeles, onde Pollock e Felix Weil prolongavam justamente uma de suas temporadas ocasionais. “Minha vida toma um ritmo muito regular. Pela manhã, dou um pequeno passeio com Pollock, depois, após leituras bem metódicas, redijo notas e rascunhos; à tarde, encontro-me principalmente com Teddie, para estabelecer, com ele, o texto definitivo. De vez em quando, converso também com Marcuse sobre as partes que lhe cabem. A noite é dedicada a Pollock, às vezes também a Weil. Aqui e ali, há seminários e a resolução dos problemas práticos do Instituto. Só faz dois meses, posso dizer, que estamos trabalhando sobre o verdadeiro texto... Já há uma boa quantidade de notas provisórias, mas a formulação definitiva ainda levará anos. Isso se deve, em parte, à dificuldade objetiva de nossa tarefa, produzir uma formulação da filosofia dialética que leve em conta aquisições das últimas décadas, e em parte à nossa falta de prática, à lentidão da inspiração e à falta de clareza sobre pontos decisivos de que somos, ainda e sempre, prisioneiros” (carta de Horkheimer a Tillich, de 12 de agosto de 1942).

O ambiente de alta burguesia, à Thomas Mann, que Horkheimer descrevia, combinava com a ambição clássica que ele atribuía a seu trabalho. Dizia, numa de suas cartas a Pollock: “Não há dúvida de que os estudos que estou fazendo agora e que são realmente a realização do que sonhamos encontrar como *raison d'être*, quando éramos jovens, não podem ser terminados em um ano ou dois. Não me bato para fazer um livro, como Neumann e todos os que, premiados pela necessidade e pela competição, produzem a literatura mais ou menos densa de hoje em dia. Husserl levou dez anos para escrever *Logische Untersuchungen* (Pesquisas lógicas) e ainda treze anos suplementares para publicar *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Introdução à fenomenologia pura), para não falar de obras mais famosas em filosofia ou sobre temas afins; e se você levar em conta a precariedade de minhas forças, minha educação e minha rotina, dará seu justo valor ao que me resta fazer”<sup>49</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 27 de novembro de 1942).

Em outros momentos, ele sofria por ver, de novo, que, apesar de um grande esforço de trabalho, não havia, ainda, nada impresso, nada que impressionasse. “Apesar dos capítulos e páginas que estão prontos, ninguém poderia discernir a partir deles, a não ser familiarizar-se com o tema, o progresso teórico que eu fiz durante esse período. Pense na reação de Lix\* se ele descobrisse o que nós fizemos:

\* Felix Weil. (N. A.)

<sup>49</sup> There is no doubt that the studies which I am undertaking now and which are really the fulfilment of what we have dreamt to be our *raison d'être*, when we were young, cannot be achieved in one or two years. I am not struggling to make a book like Neumann did and all the others who, under the pressure of necessity and competition, turn out the more or less instructive literature of today. Husserl needed 10 years to write his *Logische Untersuchungen* and another 13 years to publish his *Introduction in pure Phenomenology*, not to speak of more famous works on philosophy and related subjects, and if you take my poor forces, education and routine into consideration, you will appreciate what I am in for.

ficaria completamente desiludido”<sup>50</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 11 de abril de 1943).

O primeiro capítulo foi terminado no fim de 1942. Já no final do verão de 1942 — durante uma viagem de Horkheimer a Nova York —, Adorno havia redigido uma primeira versão do capítulo sobre a cultura de massa, além de “Reflexionen zur Klassentheorie”. Eles, também, haviam feito, juntos, um anexo de Horkheimer ao primeiro capítulo, no qual tratava das conseqüências do conceito kantiano de *aufklärung* para a filosofia prática. Enfim, Adorno havia terminado um anexo sobre a interpretação da *Odisséia*, de Homero. Horkheimer havia escrito, sobre isso, a Pollock: “Nós tínhamos resolvido que esse trabalho deveria ser feito porque a *Odisséia* é o primeiro documento sobre a antropologia do homem no sentido moderno, isto é, no sentido de um ser racional e esclarecido. O que esse estudo vai nos ensinar terá, portanto, um certo valor para o projeto,\* já que a idéia de sacrifício ritual que Ulisses tenta superar desempenhará, provavelmente, um papel essencial na psicologia do anti-semitismo”<sup>51</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 20 de março de 1943). Finalmente, as partes de um capítulo sobre a antropologia encontraram-se na fase de rascunho, e Horkheimer e Adorno trabalharam sem parar nos aforismos que deveriam ser publicados como exemplos de problemática que se integraria depois aos outros capítulos do livro. Portanto, de tudo aquilo que deveria compor, afinal de contas, *Dialektik der Aufklärung*, só o capítulo sobre o anti-semitismo ainda não estava sequer rascunhado. Mas, inicialmente, não fora concebido como parte da primeira publicação do projeto sobre a dialética com aplicações, mas como trabalho teórico para o projeto sobre o anti-semitismo.

Nesse ínterim, Horkheimer tinha imaginado publicar, à parte, o capítulo sobre a cultura de massa que fora concebido como uma obra autônoma. Estava tão impaciente para poder, enfim, exibir os primeiros resultados do grande trabalho em comum! Pensava até em contratar um tradutor cuja atividade contínua de assessoria e controle lhe permitisse apresentar, logo, uma versão inglesa do capítulo — um projeto que permaneceu, também, sem realização, mas que mostrava a que ponto Horkheimer e Adorno sonhavam em se apresentar ao público americano. A retomada do capítulo sobre a cultura de massa arrastou-se por bastante tempo, e os planos de Horkheimer voltaram-se para a publicação, no final do ano, de um volume mimeografado que conteria as partes já prontas do livro sobre a dialética. Como escre-

<sup>50</sup> Despite of the chapters and pages which are ready nobody who is not closely acquainted with the subject could see from these documents the theoretical progress I have made during this period. Think how Lix would react if he would be confronted with what we have done, he would be utterly disillusioned.

\* O projeto sobre o anti-semitismo. (N. A.)

<sup>51</sup> We had decided that this work must be done because the *Odyssee* is the first document on the anthropology of man in the modern sense, that means, in the sense of a rational enlightened being. What we learn from this study will also be of some value for the project since the idea of ritual sacrifice which Odysseus tries to overcome will probably play a dominant role in the psychology of Anti-Semitism.

via em meados de 1943 a Pollock, “todas essas peças reunidas constituem um conjunto de documentos que, em minha opinião, permitirão com facilidade que se tenha uma idéia do livro tal como o estamos imaginando — acho que esses fragmentos contêm os princípios de uma filosofia na qual podemos nos estribar e que é, realmente, original”<sup>52</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 17 de junho de 1943).

Além da reescrita e do aperfeiçoamento desses fragmentos, a partir de meados de maio de 1943, o trabalho sobre as teses que tratavam da psicologia do anti-semitismo passou a crescer cada vez mais; essas teses estavam previstas para a parte teórica do projeto sobre o anti-semitismo. Löwenthal colaborou nas três primeiras das teses publicadas finalmente em *Dialektik der Aufklärung* e passou alguns meses do verão de 1943 na costa oeste — uma espécie de experiência da instalação definitiva com que Horkheimer não parava de tentá-lo. As teses sobre o anti-semitismo adquiriram, aliás, sua forma definitiva da mesma maneira que a maioria dos fragmentos de *Dialektik der Aufklärung*, quando Horkheimer e Adorno os ditaram, juntos, a Gretel Adorno.

Löwenthal havia escrito, um dia, a Horkheimer que a intensidade e a quantidade da produção oral e escrita de Adorno assustavam-no às vezes, e Pollock — que previa Adorno como colaborador em tempo integral do projeto sobre o anti-semitismo quando ele tinha que trabalhar no projeto sobre a dialética — comunicara a Horkheimer que o que se entendia por trabalho em tempo integral, em geral, só exigiria uma fração da capacidade de trabalho de Adorno. A produtividade de Adorno e o fato de sua mulher trabalhar em tempo integral como secretária dos projetos sobre o anti-semitismo e a dialética levaram Horkheimer a ceder, enfim, aos pedidos de Adorno de aumento de salário, repetidos durante meses, e a elevar seu pagamento para 400 dólares, no começo de 1944.

Em fevereiro de 1944, para sua grande alegria, Horkheimer passou a dar cursos na Universidade de Columbia, em Nova York. Ele pretendia apresentar ali, sob uma forma vulgarizada, os resultados de seu trabalho conjunto, com o título de *Society and Reason*. O resultado foi *Eclipse of Reason*, que foi publicado em 1947. Até o final das aulas, era preciso terminar tudo o que deveria ser retomado no volume mimeografado. Como não se deveria esperar publicar os resultados do primeiro ano de trabalho sobre o anti-semitismo, e, além disso, parecia possível continuar o projeto numa escala maior, as teses sobre o anti-semitismo foram integradas ao conjunto dos trabalhos destinados ao volume mimeografado sobre a dialética. Em compensação, alguns trechos sobre a lógica dialética, portanto sobre a concepção que Horkheimer sempre considerara o cerne do livro, passaram a fazer parte dos elementos deixados para mais tarde. Em maio de 1944, Horkheimer e Adorno puderam apresentar a Pollock, em seu quinquagésimo aniversário, o

<sup>52</sup> All these pieces together constitute a body of documents which in my opinion will make it possible to get quite a notion of the book as it is meant to live. — I think that these fragments contain the principles of a philosophy to which we can stand and which is really original.

manuscrito completo. No final do ano, o volume mimeografado — um texto dactilografado numa encadernação de papelão — foi publicado numa série de quinhentos exemplares, a título de publicação do Institute of Social Research. Seu título era, voluntariamente, modesto: *Philosophische Fragmente*.

O projeto de uma versão inglesa com que Horkheimer sonhava desde o início do trabalho nunca se realizou. Três anos depois, *Philosophische Fragmente* foi publicado — as únicas modificações eram o acréscimo de uma última tese sobre o anti-semitismo e a atenuação do vocabulário anticapitalista em muitos trechos — por um editor de Amsterdam exilado, chamado Querido, como verdadeiro livro com o título de *Dialektik der Aufklärung* (esse era o título do primeiro capítulo na versão mimeografada). O prefácio de 1944 continha, ainda, estas palavras: “Se a oportunidade de trabalhar sobre essas questões sem a pressão de necessidades imediatas continuar a prolongar-se, esperamos completar toda a obra antes de uma data não muito distante.” Horkheimer e Adorno riscaram essa frase da edição de 1947. Sem dúvida, até durante a época da *Bundesrepublik*, eles esperaram continuar o trabalho. Mas as conversações que tiveram, em outubro de 1946, para determinar como salvar o *Aufklärung* e como elaborar um conceito da verdadeira razão revelaram uma grande indecisão (cf. as atas em Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 12, 594 sg.). O abandono dessa frase do prefácio e o fracasso real das tentativas de continuação fizeram do livro algo diferente daquilo que a forma sob a qual fora publicado indicava: um fragmento acabado em que os autores haviam escrito o que tinham de essencial para dizer. Era uma consequência que não poderia desagradar aos dois autores. Em sua apresentação do volume mimeografado, Horkheimer e Adorno tinham, é claro, insistido no fato de que se tratava de um *work in progress* filosófico que levaria ainda alguns anos para ser terminado. Mas eles enfatizavam também a originalidade do que apresentavam: na exposição de suas idéias haviam utilizado — na tradição de Montaigne e Nietzsche — a forma do ensaio, porque lhes parecera apropriada para pesquisas “que sondam áreas do pensamento até então inexploradas” (“which probe hitherto unexplored regions of thought”).

### *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*

Diante da evolução teórica dos dois autores, pode-se dizer que, para Adorno, a redação do livro sobre a dialética foi o momento em que ele pôde escrever o correspondente ao projeto benjaminiano de uma pré-história do século XIX: uma pré-história do idealismo, da imanência, do espírito exaltando-se a si mesmo, da subjetividade dominadora, em que era preciso enfatizar as configurações do mito e da modernidade, da natureza e da história, do antigo e do novo, do sempre-idêntico e do outro, da decadência e da salvação, e em que os conceitos de suas duas monografias sobre a dialética do progresso musical —

“Fragmente über Wagner” (Fragmentos sobre Wagner) (*ZfS* 1937) e o ensaio sobre Schönberg, “Zur Philosophie der neuen Musik” (Para a filosofia da nova música) (1940-1941) — deveriam provar sua pertinência para a teoria da sociedade e a filosofia da história. Para Horkheimer, tratava-se de integrar sua crítica do positivismo e a da antropologia burguesa num quadro mais amplo e de tirar as conseqüências teóricas de sua crítica da eliminação dos problemas religiosos e de seu reconhecimento de que a crítica benjaminiana do progresso implacável era bem fundada. Nunca deixara de enfatizar que o irracionalismo e a metafísica haviam tido razão em constatar a falência do racionalismo, mas tinham tirado, disso, conseqüências errôneas — tratava-se agora, para ele, de definir as conseqüências corretas com mais clareza e se dando mais conta das aquisições dos últimos anos do que em seu programa inicial de continuação da crítica marxista da economia política que seria uma *aufhebung* materialista da dialética hegeliana.

“Saber por que a humanidade mergulha num novo tipo de barbárie em vez de chegar a um estado autenticamente humano” — era assim que os dois autores enunciavam o objetivo de seu trabalho no prefácio. Eles tinham sido, outrora, ambos partidários entusiastas do *Aufklärung* (das Luzes) — Horkheimer, do *Aufklärung* francês que desmascara a hipocrisia e a injustiça social, Adorno, do *Aufklärung* que traziam à tona tudo o que era pulsional, sombrio, abafado, inconsciente, e os dois o eram de Marx, que desvelava o condicionamento socioeconômico da emancipação humana. Em 1941, a descrição do “Research Project on Anti-Semitism” (Projeto de pesquisa sobre o anti-semitismo) em *SPSS* apontava ainda: “O achatamento que decorre do pensamento abstrato é uma condição prévia do desenvolvimento do mundo num sentido verdadeiramente humano, porque esse tipo de pensamento despoja as relações humanas e as coisas de seus tabus e as transporta para o domínio da razão. É por essa razão que os judeus sempre estiveram em primeiro lugar na luta pela democracia e a liberdade”<sup>53</sup> (*SPSS* 1941, 139). A expressão “Dialética das Luzes” (*Dialektik der Aufklärung*) queria indicar que Horkheimer e Adorno não desejavam jogar fora o bebê com a água do banho, mas simplesmente demonstrar a ambigüidade do *Aufklärung*. Aliás, uma frase tirada da oitava tese de Benjamin *Über der Begriff der Geschichte* e, parecia dar a divisa de sua investigação: “Admirar-se de que as coisas que nós vemos sejam “ainda” possíveis no século XX não é filosofia. Não é o começo de um conhecimento suplementar — exceto um: saber que a concepção da história de onde provém essa admiração não é mais sustentável.”

À parte seu fundamento, a generalização da crítica hegeliana do *Aufklärung* abandonado a si mesmo em *Die Phänomenologie des Geistes* (A fenomenologia do espírito), dois temas fundamentavam *Dialektik der Aufklärung* (a partir de agora

<sup>53</sup> The levelling that results from abstract thinking is a prerequisite for the development of the world, in a truly human sense, for this type of thinking divests human relationships and things of their taboos and brings them into the realm of reason. Jews have therefore always stood in the front ranks of the struggle for democracy and freedom.

*DdA*) numa associação tenaz. Seus representantes mais evidentes nunca eram mencionados: Max Weber, por um lado, o sociólogo da racionalidade moderna, Ludwig Klages, por outro lado, o crítico filosófico da dominação moderna da natureza. Esses temas eram, de um lado, a concepção da evolução da civilização ocidental como processo de racionalização, cuja noção de ambivalência era descrita perfeitamente pela noção weberiana de desencantamento — desencantamento que destrói tanto um bom encantamento quanto um mau —, de outra, a redução do estado atual do mundo às relações amistosas ou hostis que o homem mantinha com a natureza.

Combinando esses temas, Horkheimer e Adorno pensavam descrever o destino de um capitalismo engajado na rota do fascismo mais fielmente do que continuando a forma marxista da crítica do capitalismo. Como uma história dentro da história, o cerne de sua concepção expressava-se da maneira mais impressionante numa passagem dos “esboços e rascunhos” colocados no fim do volume intitulado “Zur Kritik der Geschichtsphilosophie” (Crítica da filosofia da história). “Uma construção filosófica da história universal deveria mostrar como, apesar de todos os desvios e de todas as resistências, a dominação conseqüente da natureza estabeleceu-se cada vez mais decididamente e integra tudo aquilo que é propriamente interioridade humana. Seria preciso deduzir desse ponto de vista, também, as formas que tomam a economia, a dominação e a civilização” (*DdA* 265).

O primeiro texto que colocava os fundamentos — “Begriff der Aufklärung” (A noção de *Aufklärung*) — apresentava logo, num badalar de címbalos, o primeiro tema, do qual o segundo era sua série harmônica. “Desde que o *Aufklärung*\* existe no sentido mais amplo, o de um pensamento em ação, ele procura libertar os homens do medo e fazer deles seus senhores. Mas a terra que passou dominada completamente pelo *Aufklärung* brilha sob o signo da catástrofe completa” (13). Segundo sua tese, o *Aufklärung*, como tal, levava à catástrofe. Para os dois autores, segundo a terminologia de Benjamin e Adorno, a catástrofe era o sinônimo da dominação do mítico. Eles apresentavam, então, sua tese sob esta segunda forma: “O *Aufklärung* recai na mitologia”(10). Mas queriam, também, mostrar que, inversamente, o próprio mito já fazia parte do *Aufklärung*. O sentido dessa tese era que as Luzes não tinham, portanto, destruído o mito desde o exterior, mas que se tinha tomado o caminho do *Aufklärung* autodestrutivo pela primeira vez com o mito, o primeiro passo para a emancipação fracassada rumo à natureza.

Formulada até o fim, essa tese seria: toda a civilização até o dia de hoje era feita de Luzes aprisionadas na imanência mítica, que, por si mesmas, sufocavam no nascimento qualquer possibilidade de fugir da imanência mítica. “Foi a própria mitologia que pôs em marcha o processo sem fim do *Aufklärung*: esse submete, incessantemente, com um rigor implacável toda opinião teórica precisa à crítica destrutiva que a reduz a ser apenas uma crença, até o dia em que mesmo as noções de es-

\* *Lumières* (Luzes) em francês, *Aufklärung* (esclarecimento) em alemão. (N. R. T.)

pírito, de verdade ou mesmo de *Aufklärung* são rebaixadas ao estatuto de encantamentos animistas. O princípio da necessidade fatal que provoca a perda dos heróis do mito e que decorre das palavras oraculares como uma consequência lógica não rege apenas, sob a forma de uma lógica formal, todos os sistemas racionalistas da filosofia ocidental, mas reina ainda sobre a sucessão desses sistemas, que começa com a hierarquia dos deuses e que, num permanente crepúsculo dos deuses, transmite sempre, como conteúdo idêntico, a cólera contra toda ordem insuficientemente justa. Assim como os mitos realizam o *Aufklärung*, assim também o *Aufklärung*, a cada passo suplementar, afunda mais na mitologia. É dos mitos que ele recebe todo o seu material para destruí-los e é como juiz que ele entra na rota dos mitos” (22; cf. também 16). Estava no nível da história universal o sentido que Horkheimer e Adorno davam ao conceito de movimento irresistível do pensamento que Hegel havia atualizado sobre o exemplo do *Aufklärung*\* do século XVIII. Em uma alusão, sem sarcasmos, aos problemas políticos atuais de sua época, eles escreviam: “O *Aufklärung* é totalitário” (16). Eles definiam do seguinte modo o que gerava a força desse movimento irresistível: “Toda tentativa de quebrar as coações naturais não faz mais do que afundar mais profundamente no seio da coação natural rompendo a natureza. Foi assim que se desorientou o curso da civilização européia” (24). Aliás, no primeiro capítulo, eles não poderiam pretender ter feito mais do que a exposição de suas teses. Os textos seguintes deveriam pois exercer a função de provas.

Horkheimer e Adorno tentavam dar uma certa plausibilidade às teses de que os mitos já realizavam o *Aufklärung* e o *Aufklärung* mergulhava na mitologia a cada passo suplementar; mas não iam buscar essa plausibilidade na crítica ou no prolongamento de teorias especializadas (que eles haviam classificado como situações sem saída, ao longo do prefácio) nem na reinterpretação dos dados da história ocidental ou da história universal, mas na interpretação de algumas obras — principalmente literárias —, a partir dos elementos que eles próprios, Horkheimer e Adorno, consideravam decisivos para o progresso da civilização. O método da interpretação histórico-filosófica que Lukács tinha exposto em *Theorie des Romans* (Teoria do romance) era utilizado aqui para constatar a evolução da atitude e do comportamento dos homens em relação à natureza exterior, à natureza interior e a seu próprio corpo, e entre eles. As obras para as quais Horkheimer e Adorno se voltavam eram aquelas da decomposição — a ruptura dos mitos na *Odisséia*, a obsolescência da religião, da metafísica e da moral em Sade com *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice* (História de Juliette ou as prosperidades do vício) e *Justine ou les malheurs de la vertu* (Justine ou as desgraças da virtude).

Segundo o prefácio, o primeiro desenvolvimento “*Odyseus oder Mythos und Aufklärung*” (Ulisses ou o mito e as Luzes) deveria justificar a tese de que o mito já representava o *Aufklärung*. Isso só descrevia muito sumariamente seu conteúdo; tendia, primeiro, e principalmente, a demonstrar que desde aquela fase remota o *Aufklärung* já recaía no mito. O texto a ser interpretado não deixava, aliás,

\* Iluminismo. (N. R. T.)



outra possibilidade. Sem dúvida, o autor da *Odisséia* deixava seu herói levar o mito a sério. Ele próprio já tinha uma atitude irônica e esclarecida para com o mito, e seu herói era descrito no momento em que tendia para essa atitude. O gênio com o qual Adorno descobria aspectos novos num texto clássico, comentado mais de mil vezes, prendia-se ao fato de que ele mostrava o preço a pagar pelo *Aufklärung* nesse texto que, segundo os termos de Horkheimer, era o primeiro documento da antropologia do homem no sentido moderno de um ser iluminado pela razão.

Ulisses afirmava-se diante das forças míticas unicamente graças a uma renúncia que ele se impunha ao recusar abandonar-se, ao empedernir-se. “O homem de mil proezas sobrevive unicamente ao preço de seu próprio sonho, que ele desfaz ao se desencantar a si mesmo, como desencanta as forças que lhe são exteriores. Ele não pode justamente, nunca, ter o todo, precisa sempre saber esperar, ter paciência, renunciar; não pode provar o lótus nem os bois do Hyperion sagrado, e quando passa pelos estreitos, precisa calcular a perda dos companheiros que Sila arranca ao navio. Ele se esgueira, e isso é sua sobrevivência, e toda a glória que ele adquire (e os outros com ele) confirma, simplesmente, que só se tem acesso à dignidade de herói quando se atenua o impulso para a felicidade total, universal, sem partilha (74). Ele sacrifica o que está vivo nele para preservar-se sob a forma de um eu empedernido. As forças míticas foram enganadas pela argúcia. Mas, na realidade, os sacrifícios foram oferecidos ao eu idêntico sob uma forma nova: interiorizados como renúncia.

Adorno tentava, pois, mostrar que o mito já fazia parte do *Aufklärung*, referindo-se à teoria do sacrifício, na mesma linha de interpretação que Karl Kerényi e C.G. Jung haviam iniciado. “Todas as operações sacrificiais da humanidade, de acordo com um plano, enganam o deus ao qual se dirigem: elas o submetem ao primado das finalidades humanas, destroem seu poder, e o engano de que ele é vítima transforma-se, insensivelmente, no engano que sofrem os povos crédulos devido a sacerdotes incrédulos... Com Ulisses, é só esse aspecto de engano no sacrifício — talvez a razão mais profunda do caráter ilusório do mito — que tem acesso à consciência de si mesmo. A descoberta de que a comunicação simbólica com o deus por meio do sacrifício não é real deve ser tão velha quanto o mundo. A função de representação de que o sacrifício é investido, exaltada pelos irracionalistas de última hora, não deve ser separada da deificação da vítima, do engano, da racionalização do assassinato realizada pelos sacerdotes que fazem dela a apoteose da vítima indicada. Algo desse engano, que eleva ao nível de portador da substância divina justamente a pessoa que deve sê-lo, encontra-se no Eu, que deve sua própria existência ao sacrifício do instante ao futuro” (65). Adorno negava, portanto, uma verdadeira transcendência ao sacrifício e ao mito em geral. Os dispositivos começados no finito confirmavam, no sacrifício, a existência do finito, fundado sobre o sacrifício, em lugar de pô-lo em discussão e acusá-lo de exigir um mundo sem sacrifício.

O segundo desenvolvimento, “Juliette oder Aufklärung und Moral” (Juliette ou o *Aufklärung* e a moral), deveria, segundo o prefácio, mostrar, com o

exemplo do direito e da moral, como o Iluminismo recaía na mitologia, segundo Kant, Sade e Nietzsche, apresentados como os continuadores inexoráveis do *Aufklärung*. Mas a expressão de recaída do *Aufklärung* na mitologia fora mal escolhida na medida em que Horkheimer e Adorno se esforçavam por dar a prova de um processo de desmitologização que estava em ação desde os tempos anteriores ao mito e que não reconduzia ao velho mito naturalmente decaído, mas levava àquela decadência natural sem mito que se tornava uma atitude mítica sem mito.

“Enquanto... todas as outras perturbações, passando do pré-animismo à magia, do matriarcado ao patriarcado, do politeísmo dos escravagistas à hierarquia católica, não fizeram outra coisa senão pôr novas mitologias — é verdade que mais esclarecidas — no lugar das antigas, o deus dos exércitos no lugar da Grande Mãe, a adoração do Cordeiro em lugar do totem, sob o olhar da razão do *Aufklärung* toda devoção que se dava como objetiva, baseada na realidade, parecia mitológica” (113). Horkheimer elogiava Sade e Nietzsche por não terem camuflado e sim, ao contrário, proclamado diante do mundo que era impossível tirar da razão um argumento fundamental contra o assassinato. Em lugar do sacrifício mítico, do assassinato ritual, o simples assassinato, racionalizado, sem pensamento, entrava assim em cena — como o prazer *fade*,\* racionalizado — o lazer, as férias, o *fun*\*\* — toma o lugar do prazer mítico, do abandono ritual à natureza. “A *Chronique scandaleuse* de Justine e Juliette prefigurou, no estilo do século XVIII, como se tivesse sido produzida em cadeia, a literatura dos vendedores ambulantes do século XIX e a literatura de massa do século XX; é a epopéia homérica depois que foi rejeitada até a última camada mitológica: a história do pensamento como órgão da dominação” (141).

Essa não passava de uma das linhas de força do trabalho. O ponto alto lançado no primeiro capítulo era, ao contrário, a idéia de autodestruição do *Aufklärung*. Mas o que poderia ela significar se todo o processo do *Aufklärung* era antecipadamente condenado a uma ruína natural, se a expressão “quase-repetição cíclica da história ao longo de sua progressão” fosse empregada a sério? O discurso sobre a autodestruição da razão não teria excluído o fato de que jamais tivesse havido um verdadeiro progresso, um passo além da ruína natural que tivesse podido, depois, ser reduzido a nada — como o caso em que, em circunstâncias diferentes, os homens tivessem se agarrado a algo que não fosse mais fator de progresso? Senão, era preciso imaginar a história como o desperdício contínuo de uma oportunidade, como a traição permanente de uma possibilidade. Porque, numa certa medida, ao lado da história manifesta, havia uma história subjacente, uma história dos elementos excluídos, oprimidos. Poder-se-ia mesmo imaginá-la como algo análogo ao aumento do valor pela troca; nesse caso, todo o futuro da história dependia de uma pergunta: essa troca seria ela interrompida um dia?

Essas duas idéias encontravam-se em Horkheimer e Adorno. Segundo eles, havia uma “utopia secreta no conceito de razão” (103). Para certas fases da histó-

\* Em francês no original (insosso). (N. R. T.)

\*\* Em inglês no original (divertimento). (N. R. T.)

ria que não se integravam à teoria de um processo de desmitologização irresistível, a explicação era a seguinte: em tais casos, a tendência antiautoritária do *Aufklärung* que aparecia na história manifesta “comunica-se... subterraneamente com essa utopia contida no conceito de razão”(113). Horkheimer e Adorno encontravam formas manifestas de *Aufklärung* real, isto é, autônomas, na religião judaica e no liberalismo, em si. Mas como explicar o aparecimento dessas formas? Se — como no caso da família burguesa da época capitalista liberal — as condições necessárias se achassem reunidas, no sentido da história materialista, para que a comunicação, normalmente reprimida, com a utopia secreta contida no conceito de razão impregnasse passageiramente a história manifesta, restava ainda e sempre uma pergunta sem resposta: como essa utopia dissimulada podia simplesmente existir e o que a mantinha viva no processo irresistível de desmitologização que as hipóteses de Horkheimer e Adorno reconstruíam?

Essas questões não eram abordadas em *DdA*. Teria podido haver uma modesta resposta para elas; mencionemos, entre outras, uma carta de Horkheimer que, em resposta a um memorando de Pollock sobre uma discussão entre Paul Tillich, Adolph Löwe e ele próprio em Nova York, a respeito do livro de Julien Benda *La trahison des clercs* (A traição dos clérigos [intelectuais]), escreveu, em uma época em que se ocupava em revisar e completar fragmentos destinados a *DdA*: “Nós devemos compreender essa evolução\* e só podemos compreendê-la se houver algo em nós que não se submeta a ela. Uma tal atitude transparece em cada uma das observações que você fez durante a discussão, sobretudo quando reduzido a uma defensiva quase desesperada, mas nunca nas afirmações de seus dois interlocutores” (carta de Horkheimer a Pollock, Pacific Palisades, 7 de maio de 1943). E, em 1945, quando Adorno deu a Löwenthal instruções para revisar e completar o texto das aulas de Horkheimer em Nova York, *Society and Reason*, do qual nasceu *Eclipse of Reason*, observou um problema fundamental que não se poderia pretender resolver em algumas palavras: “O texto, principalmente o do primeiro capítulo, apresenta o processo de racionalização e de instrumentalização da razão como necessário e irresistível, no sentido em que Hegel falou a respeito do *Aufklärung* na *Phänomenologie*. Mas, por outro lado, o livro é dedicado precisamente à crítica dessa razão. A relação entre o ponto de vista crítico e o ponto de vista a ser criticado não está suficientemente esclarecida teoricamente. Tem-se, muitas vezes, a impressão de que nós nos refugiamos quase “dogmaticamente” por trás da razão objetiva, depois de definir o caráter incontornável da razão subjetiva. Na verdade, dois pontos devem aparecer claramente: primeiro, que não existe “solução” positiva no sentido de uma filosofia que, simplesmente, se opusesse à razão subjetiva; segundo, que a crítica da razão subjetiva só é possível dialeticamente — isto é, mostrando as contradições que seu próprio desenvolvimento contém e superando-as por sua negação determinada. Digo-o aqui, de uma maneira muito geral, mas, para não ficar em promessas no ar, é preciso mostrar, justamente, esse processo com pelo menos

\* O processo irresistível do *Aufklärung*. (N. A.)

um exemplo. No todo, o último capítulo deve responder, explicitamente, à questão levantada pelo primeiro — mesmo que seja apenas demonstrando claramente que a pergunta não pode receber resposta. Senão, há duas atitudes para a filosofia: a da razão subjetiva irresistível e única senhora de si mesma, e a da verdade que se opõe a ela, sem mediação entre essas duas atitudes que se enfrentam de uma maneira tão pouco satisfatória para a teoria” (carta de Adorno a Löwenthal, de 3 de junho de 1945).

*DdA* não fora, para Adorno e Horkheimer, a ocasião de descobrir uma solução para esse problema e esquecê-la logo depois. O problema era, simplesmente, adiado, já que os fragmentos publicados do *work in progress* eram considerados os preliminares de um conceito positivo de *Aufklärung* (10) e que, aliás, Adorno e Horkheimer tinham evitado distinguir pela terminologia de “razão subjetiva” e “razão objetiva” e haviam mantido a ambigüidade do conceito de *Aufklärung* — empregado, ora num sentido positivo e ora num sentido negativo, ora no sentido da razão subjetiva, ora no sentido da razão objetiva.

*DdA* dava a impressão de reunir, à força, dois conceitos de *Aufklärung*: num, o *Aufklärung* perseguia uma finalidade, colocar os homens no nível de senhores e uma vez esse fim atingido, fazia brilhar sobre a terra completamente dominada pelo *Aufklärung* a claridade do mal radical; no outro, o *Aufklärung* visava apaziguar essa reivindicação de dominação, e sua realização significava a renúncia ao poder; em resumo, a primeira impressão era de que as Luzes se destroem a si mesmas e podem salvar-se por si mesmas. Mas, depois de um segundo exame, adivinhava-se, no segundo plano, a tese nunca confessada: as falsas Luzes impedem a vitória das verdades, vitória essa que seria a única a poder preservar as fatais conseqüências das falsas Luzes. Sem dúvida, a apresentação do volume mimeografado explicava que “o objetivo geral do livro poderia definir-se como a defesa do racionalismo pela revelação das implicações perniciosas que lhe são inerentes e pela demonstração de que certos elementos críticos, que eram, outrora, dirigidos contra os ideais humanistas do *Aufklärung*, podem integrar-se a ele com bom resultado”<sup>54</sup> e felicitava-se Sade por não ter, em seu livro, deixado aos adversários o cuidado de desencadear o *Aufklärung* contra si mesmas, o que fazia de sua obra o meio de salvação do *Aufklärung* (141). Mas tudo isso não fazia esperar que o *Aufklärung* falso, o *Aufklärung* destinado ao fracasso, tomasse consciência disso por si mesmo; demonstrava-se bem sua cegueira, mas isso era apenas o resultado do olhar que o verdadeiro *Aufklärung* lançava sobre o erro do falso. Horkheimer e Adorno queriam preservar o ponto alto de seu texto: era o próprio *Aufklärung* que causava o mal. No entanto, não podiam desfazer-se da idéia de que era outra coisa — na verdade, a dominação — que desviava o verdadeiro *Aufklärung* de seu

<sup>54</sup> The general aim of this book could be defined as a defence of rationalism by revealing its inherent pernicious implications and by showing that certain critical elements which were formerly directed against the humanistic ideals of the enlightenment can be usefully incorporated into them.

trajeto natural ou o fazia parar. Queriam insistir sobre a fatalidade do *Aufklärung* e, entretanto, atribuíam-no apenas ao *Aufklärung* definido como burguês, dominador da natureza, etc. Queriam explicar essa fatalidade afirmando que o *Aufklärung* estava fundamentalmente voltado para a dominação e, no entanto, não paravam de explicá-lo, afirmando que o *Aufklärung* estava preso à dominação, associado à dominação, etc. Chegando-se até o limite de seu sentido, a expressão “autodestruição do *Aufklärung*” era uma fórmula enganosa. Não significava o que deixava entender. Seu conteúdo reduzia-se na verdade a isto: todo *Aufklärung*, até agora, não o era autenticamente e impedia, ao contrário, a realização do verdadeiro *Aufklärung*.

Para poder dizer algo mais sobre esses problemas, é preciso abordar, primeiro, o outro motivo essencial que, em certa medida, fornecia o conteúdo do primeiro: a relação com a natureza do *Aufklärung* ou de seus representantes. De acordo com a apresentação do livro, “o objetivo fundamental dos autores é uma análise crítica da civilização em sua fase atual de integração industrial em grande escala, de controle manipulador, de progresso tecnológico e de padronização. Eles buscam as origens da crise manifesta da civilização moderna na história e nos processos que permitiram que a humanidade estabelecesse seu controle sobre a natureza. Os dois pontos altos de suas pesquisas são a mitologia e o racionalismo”.<sup>55</sup> Isso era o mesmo que exibir objetivos ambiciosos: ser capaz de demonstrar que a crise atual da civilização era uma crise do princípio fundamental de toda a história humana até agora e que a dominação da natureza era esse princípio fundamental. Ali, camuflava-se uma tese: o avanço decisivo na história da humanidade não era o nascimento da modernidade e do capitalismo, e sim o momento em que o homem tenta dominar a natureza. Essa conversão provocou a constituição de características fundamentais que constituem o legado arcaico presente na civilização moderna. A continuidade ininterrupta dessa herança adquiria um aspecto ameaçador na crise contemporânea e fazia sentir a necessidade de uma nova conversão.

Horkheimer e Adorno não se estendiam sobre problemas como este do valor geral de suas idéias sobre a civilização ou sobre distinções como aquela entre modo de produção ocidental e modo de produção asiática, ou entre racionalização ocidental e experiência oriental meditativa. Estava claro que eles supunham como tacitamente aceito que a salvação da humanidade seria conquistada por meio da “história do pensamento como instrumento da dominação” (141), por meio do “espírito dominador de Homero até a época contemporânea” (45) ou, então, não o seria.

Se tentarmos extrair, dos textos de *DdA*, uma reconstrução do tema da dominação da natureza por recortes — levando em conta outras publicações desses

<sup>55</sup> The authors' basic aim is a critical analysis of civilization in today's phase of large scale industrial combines, manipulative control, technological advance and standardization. They look for the origins of the manifest crisis of modern culture in history and in the processes through which mankind established its rule over nature. The two foci of their investigations are mythology and rationalism.

anos — chegaremos ao seguinte resultado: o mundo primeiro era a natureza pura. Mesmo os homens, na medida em que existiam então, eram naturais, presos à natureza, dominados por pulsões que não elucidavam. Um só passo decisivo foi dado quando os homens começaram a pensar. Pensar, isto significava interromper, num ponto, o contexto imediato da natureza, construir uma barragem que isolasse daí em diante a natureza exterior da natureza interior.

A partir do momento em que os homens deixaram esse primeiro mundo, passaram a vê-lo como uma felicidade cuja força de atração era superior à da nova felicidade da individuação. A aspiração ao primeiro mundo só poderia ser contrabalançada por esforços monstruosos. A fonte desses contrapesos era o pensamento. Ele tentava se firmar diante da natureza enfraquecendo, ao mesmo tempo, a natureza interior e a natureza exterior: a natureza interior, forçando-a a moderar-se, a renunciar, pura e simplesmente, a satisfazer imediatamente seus desejos e a nunca satisfazer muitos deles, a se diminuir; a natureza exterior, desencantando-a, mais exatamente, começando logo a destruir a impressão de uma natureza que significava um aumento de felicidade assim como um aumento de pavor, a impressão que era gerada pelo abandono do primeiro mundo.

Foi assim que se detonou um processo que denunciava e atrofiava a natureza — em relação à promessa de felicidade e ao poder superior da natureza. Eram denunciadas e atrofiadas: a capacidade de abandono da natureza interior e a capacidade de sedução da natureza exterior, a capacidade de se amedrontar da natureza interior e o lado assustador da natureza exterior. A redução do prazer e do medo deveria permitir que se extorquisse a existência à natureza, considerada com indiferença ou hostilidade, conservando perpetuamente sua presença de espírito. O medo foi dominado: “Nos movimentos decisivos da civilização ocidental, do acesso ao culto dos deuses do Olimpo até a Renascença, a Reforma e o ateísmo burguês, cada vez que novas populações e novas classes recalavam mais profundamente o mito, o medo da natureza não dominada, ameaçadora — consequência de sua própria reificação, de sua objetivação —, era reduzido ao nível de superstição animista, e a dominação da natureza interior e exterior era elevada ao nível de finalidade absoluta da vida” (45). O prazer era igualmente maldito: “A humanidade teve que se infligir horrores antes de chegar a criar o *Selbst*\* o caráter idêntico, finalizado, viril dos homens e um pouco disso se repete ainda para toda criança. O esforço para manter a coesão do Eu pesa sobre o Eu em todas as etapas e misturavam-se, constantemente, a tentação de renunciar ao Eu e a decisão cega de conservá-lo... O medo de perder seu Eu, e de suprimir com ele as barreiras entre si e o resto dos vivos, e a repulsa em relação à morte e à destruição estão intimamente ligados a uma promessa de felicidade que ameaçava, a todo instante, a civilização” (47).

---

\* Corresponde ao *soi-même* em francês e remete à noção de personalidade, ao que constitui sua individualidade. (N. R. T.)

O processo de desencantamento, de racionalização, do *Aufklärung*, da civilização não se colocava sob o signo da concretização dessa felicidade que parecia representar, retrospectivamente, o primeiro mundo. Sua tendência era antes fazer como se toda felicidade fosse condenável porque conduzia ao antigo estado de natureza. A natureza, como tal, era considerada uma ameaça, e não eram apenas os aspectos perigosos da natureza que, quanto ao essencial, só apareciam quando eram procurados. O pensamento não fazia mais, portanto, do que reforçar os aspectos da natureza inimigos do prazer e enfraquecer os que favoreciam o prazer. O abandono do primeiro mundo desembocava num combate de longo fôlego contra a própria natureza. Horkheimer e Adorno falavam, por conseguinte, sobre a continuação de uma natureza pura e simples, utilizando esse conceito como representação de conjunto do mundo antes do começo do pensamento verdadeiramente racional, do mundo sob o signo do pensamento que domina a natureza.

Vários trechos em que os autores se queixavam a respeito do mundo entregue ao pensamento dominando a natureza atingiam um alto estilo: o caminho da civilização “era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação dos desejos brilha perpetuamente como pura aparência, beleza despojada de seu poder. O pensamento de Ulisses sabe-o bem, pois ele é o inimigo, ao mesmo tempo, de sua morte e de sua felicidade. Ulisses não conhece senão duas maneiras de escapar. Ordena a primeira a seus companheiros: tapa-lhes os ouvidos com cera, e eles devem remar com todas as suas forças. Quem quiser existir não tem o direito de dar ouvidos às seduções do que nunca mais haverá, e só pode fazer isso se não as puder ouvir. A sociedade sempre cuidou disso. As pessoas no trabalho devem estar descansadas e concentradas, olhar para a frente e desprezar o que está dos lados. Precisam, tenazmente, sublimar em energia suplementar a pulsão que as afasta de seu caminho. É assim que se tornam práticas. É a outra possibilidade que Ulisses escolhe para si mesmo, o proprietário de bens que faz os outros trabalharem para ele. Ele ouve, mas impotente, amarrado ao mastro, e quanto mais forte é a tentação, mais firmemente ele se faz amarrar ao mastro — assim como, mais tarde, os burgueses recusavam a felicidade para si com tanto mais obstinação quanto mais se aproximavam dela, graças ao aumento de seu poder. O que Ulisses ouve não tem conseqüências para ele, ele só pode balançar a cabeça para que o desamarrem, mas é tarde demais: os companheiros que não ouvem nada só conhecem os perigos do canto e não sua beleza; eles o deixam no mastro para salvá-lo e salvarem-se também. Eles reproduzem a vida de seu opressor em conjunto com a deles, e ele, por seu lado, não pode abandonar seu papel social. Os vínculos pelos quais ele irremediavelmente se vinculou à prática mantêm, ao mesmo tempo, as sereias a uma boa distância da prática: sua força de sedução é neutralizada por sua transformação em simples objeto de contemplação, em arte. O homem acorrentado assiste a um concerto, escuta na imobilidade, como mais tarde o público dos concertos, e seu apelo entusiasta para que o soltem ressoa já como um aplauso. É assim que o prazer artístico e o trabalho manual se dissociam ao deixar o primeiro mundo... A cultura está em estreita correlação com o trabalho encomendado por outro, e os

dois contribuem para fundamentar em sua coerção inevitável a dominação da sociedade sobre a natureza” (47 sg.).

Mas poder-se-ia obter a felicidade sem restrições ao evitar o medo sem alívio? Adorno havia felicitado Horkheimer por ter “salvo o sadismo” em “Egoismus und Freiheitsbewegung”. Em *DdA*, muitas páginas continham uma defesa disfarçada em favor da sublimação das pulsões. O conceito de comemoração da natureza no homem, que era, muitas vezes, proposto como solução em *Dda*, tinha a mesma intenção. Mas lá também a hesitação era perceptível. Na queixa provocada pelo espírito dominando a natureza, a imagem da felicidade completa sem concessões não era mais viva do que na satisfação da felicidade sublimada? A idéia de um Eu que ao mesmo tempo se desacorrentava e se mantinha era mais do que uma exigência de pensar o impensável que fazia negligenciar o pensável?

Mas ainda havia uma idéia plausível, a da luta ininterrupta do *Aufklärung* contra tudo o que lembrava o primeiro mundo e as idéias de felicidade e de disciplina que a ele se prendiam. Era essa idéia que servia de ligação entre o primeiro ensaio e os dois apêndices e os dois outros desenvolvimentos com os esboços e rascunhos. Como nos dois apêndices, os textos seguintes tratavam sobretudo da dominação da natureza aplicada ao homem — e, em compensação, muito rara e abstratamente da dominação sobre a natureza exterior, e da relação no que diz respeito à natureza exterior e à natureza interior.

O desenvolvimento das idéias sobre a indústria cultural terminava nesta desgraça: “A fuga para fora do cotidiano que o conjunto da indústria cultural se compromete a administrar em todas as suas ramificações é manipulado como o rapto da moça nas revistas satíricas americanas: é o próprio pai, na sombra, que segura a escada. O paraíso que a indústria cultural oferece é, ainda uma vez, o mesmo cotidiano. *Escape e elopement\** são preparados com antecedência para fazer voltar ao ponto de partida. A satisfação estimula a resignação que se tenta esquecer nessa satisfação. A indústria cultural conseguia transformar até a evasão para fora do mundo regido pelo princípio de renúncia realista em um elemento desse mundo. Ela sabia dar a uma arte sem sonho a aparência de uma realização dos sonhos e a uma renúncia sorridente e jovial a aparência de uma compensação pelas renúncias. Se nos referirmos ao primeiro ensaio e aos dois apêndices, a indústria cultural significava a redução ao banho ferruginoso\*\* do *fun*” (167) estendida até a promessa de felicidade contida na arte, já neutralizada em contemplação.

Em seu artigo de 1936 na *ZfS*, Adorno, inspirado pela noção de caráter sadomasoquista, havia apresentado como cerne do fenômeno do *jazz* a autozombaria sorridente do sujeito. Essa interpretação era generalizada em *DdA* e abarcava, desde então, uma indústria cultural englobando a arte “inferior” como a arte “superior”. No quadro de *DdA*, essa indústria revelava-se como o sintoma do apo-

\* Em inglês nesta versão. As duas palavras significam “fuga”. (N. T.)

\*\* Isto é a zurrapa. (N. T.)



geu provisório do processo da história universal em que o sujeito, obnubilado pela dominação da natureza, fazia boa figura diante da humilhação a ele imposta.

O complemento da teoria da dominação da natureza caída numa decadência natural era “a teoria antropológica do anti-semitismo” (Adorno). Horkheimer e Adorno viam, no anti-semitismo, um tipo de comportamento que confirmava sua análise da civilização frustrada. “Mas o tipo de espírito, individual ou coletivo, que se revela no anti-semitismo, a mutilação pré-histórica e histórica na qual ele continua banido a título de tentativa desesperada de ruptura, permanece mergulhada nas trevas. Se uma doença colocada tão profundamente no cerne da civilização não se reconhece no que lhe é devido pelo saber, o indivíduo pode também minimizá-la no saber, mesmo que ele seja de tão boa estrutura quanto a própria vítima. As explicações e as objeções completamente racionais, econômicas e políticas não conseguem fazê-lo — por mais justas que sejam suas conclusões — porque a própria racionalidade ligada à dominação está na base da doença... O anti-semitismo é um sistema refinado, como um ritual da civilização, e os pogroms são verdadeiros assassinatos rituais. Eles demonstram a impotência daquilo que lhes poderia impor um termo, da reflexão, do sentido, em suma, da verdade. O passatempo imbecil do linchamento conforta a vida embrutecida com a qual nos habituamos.

“É, principalmente, a cegueira do anti-semitismo, sua ausência de objetivos, que dá seu grau de verdade à explicação que supõe que isso seja uma válvula para o recalque. A cólera é descarregada sobre aquele cuja vulnerabilidade é evidente. E, assim como as vítimas podem ser trocadas no seio da constelação dos vagabundos, judeus, protestantes e católicos, cada grupo de vítimas pode tomar o lugar dos assassinos, dar-se o mesmo prazer de matar assim que se sinta seguro de isso ser a norma” (202). O anti-semitismo representava o ódio dos “civilizados” por todos os outros humanos que impediam que se esquecesse o fracasso da civilização. Na sexta tese sobre o anti-semitismo — na origem, a última — lia-se, até mesmo, que a dissociação da racionalidade e da força, a libertação do pensamento em relação à dominação “seria o passo que faria sair da sociedade anti-semita”, o que confirmaria que a “questão judaica (é)... a encruzilhada da história”, mas num sentido diferente do que aquele dado pelos nazistas (235).

Horkheimer e Adorno reutilizavam, novamente, de modo magistral, conceitos de Sade e Nietzsche, Freud e Fromm sobre o sadismo e o masoquismo, sobre mecanismos psíquicos com a identificação com o agressor e a racionalização; graças a eles, analisavam tipos de comportamento que consideravam “anti-semitas”, de maneira que, se essas análises se confirmassem, a teoria da dominação da natureza, sucumbindo à decadência natural e constituindo o cerne do *Aufklärung* frustrado, sairia, pelo menos, reforçada.

Assim como eles viam no processo do *Aufklärung* a destruição progressiva daquilo que lembrava, como felicidade ou como medo, o primeiro mundo e a ausência de civilização, assim também eles viam o anti-semitismo em ação quando a

cólera e a crueldade se voltavam contra a fraqueza e o medo ou a felicidade e a melancolia. “Mas a mulher está marcada com o ferro em brasa da fraqueza. Devido a sua fraqueza, ela fica em minoria mesmo quando é superior em número ao homem. Como para os autóctones dominados dos primeiros Estados, como aconteceu com os indígenas das colônias, cujas armas e organização não podem sequer se comparar às do conquistador, como com os judeus em meio aos arianos, é sua incapacidade de se defender que é a razão jurídica de sua opressão... Os sinais de impotência, os movimentos apressados malcoordenados, o medo do homem, a gesticulação suscitam a vontade de matar. A explicação do ódio pela mulher porque ela é mais fraca física e intelectualmente, a mulher que leva na frente a marca da dominação, é também a explicação do ódio contra os judeus. Basta ver mulheres e judeus para compreender que eles não foram senhores há milênios. Estão vivos, embora se possa eliminá-los, e sua vida decorre no medo e na fraqueza, e numa maior afinidade com a natureza devido a essa opressão constante. O forte que paga por sua força o preço de um distanciamento tenso para com a natureza e que precisa eternamente proibir-se de sentir medo concebe, por isso, uma cólera louca. Ele se identifica com a natureza fazendo brotar, incessantemente, de suas vítimas, o grito que ele não tem o direito de dar” (133 e 135).

Era o mesmo uso crítico do aforismo de Nietzsche “Aquele que cai deve ser empurrado” que levava a esta outra passagem: “No modo de produção burguês, a herança mimética inapagável de toda práxis é relegada ao esquecimento... Os homens enfatiados pela civilização encontram seus próprios traços miméticos marcados pelo tabu, principalmente nos inúmeros gestos e comportamentos que lhes aparecem nos outros e que, num mundo racionalizado, dão a impressão de gestos isolados, de rudimentos vergonhosos. O que repele por sua estranheza é, na verdade, bastante conhecido. São os gestos persistentes do imediatismo oprimido pela civilização: tocar, acariciar, apaziguar, acalmar. O que incomoda, hoje em dia, é o caráter inoportuno desses impulsos. Eles parecem transcrever, de novo, em relatórios forçosamente pessoais, as relações humanas reificadas há muito tempo, buscando enternecer o comprador pela adulação, o devedor pela ameaça, o crente pela súplica... Mas a mímica indisciplinada é o sinal distintivo da antiga dominação, impressa na substância viva dos dominados e transmitida de geração em geração, por intermédio de cada criança, graças a um processo de imitação consciente, do vendedor judeu de objetos usados ao banqueiro. Tal mímica suscita a cólera, porque, em meio às novas relações de produção, ela mostra espetacularmente o antigo medo que se tinha que esquecer para poder sobreviver naquelas relações” (214 sg.).

O ódio contra o que lembrava o suplício da dominação estava indissolúvelmente ligado ao ódio contra o que lembrava o que havia faltado sob a dominação: “O liberalismo tinha garantido, aos judeus, suas propriedades, mas sem lhes dar o poder de mandar. Esse era o sentido dos direitos do homem de garantir a felicidade mesmo para aqueles que não detinham nenhum poder. Como as massas enganadas desconfiam que essa promessa permanece, em geral, sendo uma mentira en-

quanto houver classes, elas se irritam: sentem-se ridicularizadas. Elas devem sempre recusar novamente o pensamento sobre aquela felicidade, mesmo a título de simples possibilidade, de idéia, e elas o fazem tanto mais ferozmente quanto esse pensamento estiver sendo cogitado na época. Cada vez que essa idéia parece concretizar-se no seio da renúncia fundamental, eles necessitam repetir a opressão que se aplicava a suas próprias aspirações. Tudo aquilo que provoca uma tal repetição — por mais infelicidade que possa ser em si, por seu lado, Achashverosh (Assuero) e Mignon, o ser estrangeiro que lembra a raça prometida, o animal proscrito por sua resistência teimosa e que evoca a promiscuidade — atrai sobre si a sede de destruição dos civilizados que nunca puderam levar até o fim o doloroso processo da civilização. Aqueles que exerciam uma dominação angustiada sobre a natureza tinham a impressão de que a natureza torturada os provocava, enviando-lhes a imagem de uma felicidade impotente. A idéia de uma felicidade sem poder é insuportável, porque seria, enfim, a felicidade simplesmente. A estupidez da conjuração de banqueiros judeus lúbricos que teriam financiado o bolchevismo é o sinal da impotência inata, a vida boa como sinal de felicidade. A isso se associa a imagem do intelectual: ele parece pensar que os outros não entram em acordo e não esquece o suor do trabalho e da força física. O banqueiro e o intelectual, o dinheiro e o espírito, os dois fatores da circulação, são a concretização dos sonhos recalçados pelos homens atrofiados pela dominação, de quem a dominação se serve para perenizar-se” (203 sg.)

Horkheimer e Adorno demonstravam claramente que não achavam convincentes as tentativas de explicação de serem os judeus a não constituir simplesmente uma minoria como as outras — até seus próprios ensaios em diversos textos de *Elemente des Antisemitismus*. Para eles, a singularidade dos judeus entre as minorias reduzia-se ao fato único de que o fascismo os proclamara uma raça inimiga. “Os judeus são, atualmente, o grupo que atrai sobre si, na teoria e na prática, a vontade de aniquilação que a falsa ordem social produz. O mal absoluto designa-os como mal absoluto. São, assim, realmente, o povo eleito”(199). Na verdade, era, essencialmente, a hostilidade do meio não judeu que havia mantido vivo o judaísmo, e Isaac Deutscher pôde dizer, nos anos 60, que era macabro, mas verdadeiro, o fato de que fora Hitler quem mais tinha contribuído para a reafirmação da identidade judaica.

Havia, contudo, um elemento que distinguia os judeus das outras minorias justamente do ponto de vista do avanço da civilização. Diversamente das mulheres, dos negros, dos índios, dos ciganos e outros, eles escapavam da civilização não apenas para baixo, para a natureza não dominada, mas também para cima, em direção ao espírito, elevando-se acima da natureza. Sem dúvida, ao passar de sua forma henoteísta a sua forma universal, o deus dos judeus não se tinha despojado completamente dos atributos do demônio natural. “O medo que remonta aos tempos pré-animistas passa da natureza ao conceito de ser absoluto que domina definitivamente a natureza porque é seu criador e senhor. Apesar de todo o seu poder

e toda a sua glória indescritíveis, que o tornam tão distante, permanece acessível pelo pensamento que passa a ser universal justamente graças a sua relação com um ser supremo, transcendente. Deus, na qualidade de espírito, representa, diante da natureza, o outro princípio, que não se contenta com garantir seu selvagem desenvolvimento, como todos os deuses míticos, mas pode, também, livrar-nos deles. Mas, em sua abstração e seu distanciamento, o terror do incomensurável é reforçado, e a expressão implacável “Eu sou”<sup>1</sup> que não tolera nada junto dela, supera em violência a inevitável exigência mais cega, mas também mais equívoca, do destino anônimo” (208 sg.). No entanto, diversamente do cristianismo, cuja doutrina de Cristo, o espírito que se tornou carne, absolutizava o finito e, na prática, dava sua parte ao imperador tanto quanto a Deus, o deus judeu permaneceu como o todo diante do finito. “O que irrita os inimigos cristãos dos judeus é a verdade que enfrenta o mal sem o racionalizar e mantém a idéia da felicidade imerecida contra a evolução do mundo e a ordem salvadora que deveriam produzi-las” (211). Se Horkheimer e Adorno tivessem se interessado pelo domínio do cotidiano, teriam, ainda, podido mencionar o papel dos rabinos, da alta consideração que rodeava o estudo inteligente dos textos sagrados e dos problemas religiosos, dos costumes e da moral, do abandono dos negócios e das necessidades vitais em prol do espiritual e do religioso, abandono que competia com seus dons para as atividades capitalistas. No conjunto, os judeus vistos por Horkheimer e Adorno tinham a aparência de sujeitos que combinavam em si uma natureza inadaptada e um espírito inadaptado. Era por esse motivo que eles representavam o contrário da civilização frustrada, mais do que qualquer outra minoria conhecida: eles representavam uma relação do espírito e da natureza em que o espírito era realmente o outro da natureza, e a natureza realmente o outro do espírito.

A autodefinição de Horkheimer e Adorno como pensadores hedonistas que visavam salvar, integrar, as pulsões poderia desembocar numa identificação prudente com um judaísmo concebido como a figura histórica da negação determinada. Na realidade, o trabalho a respeito do projeto sobre a dialética tinha criado uma unidade na formulação dos motivos teológicos. Os conselhos dados por Horkheimer aos judeus, no fim do seu artigo “Die Juden und Europa” — dedicar-se a seu monoteísmo abstrato, recusar o culto das imagens, recusar erigir um finito e um infinito —, o diagnóstico que ele proferira em “Egoismus und Freiheitsbewegung” e em “Vernunft und Selbsterhaltung” — as pulsões e o pensamento eram proscritos de forma idêntica pelos dominantes e pela sociedade —, as especulações de Adorno sobre a imanência mítica do capitalismo e da arte e da filosofia “reacionárias”, sobre a combinação da construção e da expressão, da consciência e da sensualidade — tudo isso, em seu estado fragmentário e inacabado, era agora integrado a uma filosofia da história com fundamentos teológicos que estabelecia um diagnóstico de sua época.

---

<sup>1</sup> Alusão à etimologia tradicional de Javé, “eu sou aquele que é”. (N. T.)

Fazendo da pior desnaturação o espelho do desnaturado, os dois autores davam as formulações mais detalhadas de sua posição em *Elemente des Antisemitismus*. As teses essenciais eram a quinta, sobre o anti-semitismo como idiossincrasia, e a sexta, sobre o anti-semitismo como falsa projeção. Lia-se, na sexta tese: “Entre o objeto verdadeiro e o indubitável dado dos sentidos, entre o interior e o exterior, abre-se um precipício sobre o qual o sujeito deve lançar uma ponte sujeitando-se a todos os riscos e perigos. Para refletir a coisa tal qual é, o sujeito deve dar-lhe mais do que recebe dela. O sujeito cria de novo o mundo exterior a partir dos vestígios que esse mundo deixa em seus sentidos: a unidade da coisa em seus estados e manifestações variados; e ele constitui, assim, de volta, o Eu aprendendo a dar uma unidade sintética não só às impressões vindas do exterior, mas também às vindas do interior, que ele separa pouco a pouco das outras. O Eu idêntico é o produto final de uma projeção constante. Num processo que, historicamente, só poderia realizar-se com o emprego das forças da constituição fisiológica humana, o Eu é constituído como função de unidade e, ao mesmo tempo, como função excêntrica. Mesmo depois de objetivado e autônomo, ele não é mais nada, na verdade, do que o mundo dos objetos é para ele. A profundidade interior do sujeito consiste apenas na delicadeza e na riqueza do mundo das percepções exteriores, e nada mais. Quando essa imbricação é interrompida, o Eu fica parado. Se, de maneira positiva, ele tenta registrar o dado sem que ele próprio dê alguma coisa, ele se encolhe até ser apenas um ponto e se, da maneira idealista, ele reconstrói o mundo a partir dessa origem sem fundamento que é ele mesmo, ele se esgota numa repetição obstinada. Nos dois casos, ele abandona o espírito. Só na mediação, em que os dados caducos dos sentidos conduzem o pensamento a toda a produtividade de que ele é capaz, e o pensamento, por seu lado, se abandona sem se conter à impressão todo-poderosa, a solidão doentia da qual a natureza inteira é prisioneira pode ser vencida. Não é na certeza monolítica do pensamento ou na unidade preconceitual da percepção e do objeto, mas na sua oposição tornada consciente que se revela uma possibilidade de reconciliá-los. Sua diferenciação realiza-se no sujeito que contém o mundo exterior em sua consciência e o reconhece, no entanto, como outro. É daí que vem essa conscientização, a vida da razão, sob a forma de uma projeção consciente” (222 sg.).

Era essa a resposta mais exaustiva de Horkheimer e Adorno à pergunta: como representar a assunção da natureza no homem a qual eles qualificavam, incessantemente, de único meio de escapar à fatalidade? Segundo eles, a natureza possuía a alma e a vida que o olhar e a atitude dos homens lhe davam. Mas o que o olhar e a atitude dos homens faziam dela era bem real, e não simplesmente o produto de uma alucinação coletiva. Era pela natureza que os homens descobriam o que eles eram para a natureza. Só pela proximidade com a natureza criada pela consciência no lugar da distância poder-se-ia realizar o que se imaginava retrospectivamente como uma felicidade perdida, isto é, “uma atitude autenticamente mímica”, a “anexação orgânica no outro” (213) como superada no sentido hegeliano de *Aufhebung*. “Você me encontra quando me encontra” — essa formu-

lação categórica de Martin Buber de uma idéia própria da filosofia da religião era transformada, em Horkheimer e Adorno, em elemento de antropologia histórica.

Era esta a aparência que tomava a contraproposta — que não ia além das alusões — de Horkheimer e Adorno diante de uma história que, segundo sua concepção, não passava de uma série de lutas internas entre *rackets* mais ou menos eficazmente organizados, que disputavam entre si os frutos de uma exploração brutal da natureza.

Quando surgiu, em 1944, o volume mimeografado, a guerra durava ainda, mas a vitória dos Aliados era quase certa. A validade do que Horkheimer e Adorno tinham realizado até então em seu *work in progress* não estava, pois, ligada, a seus olhos, à existência do nacional-socialismo. Essa apreciação da situação era muito próxima à de George Orwell, que só escreveu depois do fim da Segunda Guerra Mundial — nos anos de 1946 a 1948 — a sua utopia *1984*, que se passava na Oceania, tendo Londres como capital; para ele, o caráter verdadeiramente espantoso do totalitarismo não se devia a suas atrocidades, mas aos ataques ao conceito de verdade objetiva.

O próprio Horkheimer tinha criado exigências muito elevadas para seu trabalho para o livro sobre a dialética. Como escrevia em novembro de 1941 a Löwenthal, “nossa missão na vida é o trabalho teórico. Agora está chegando o tempo em que as experiências e as conversações da última década devem dar frutos... É só o que vem à luz agora que, retrospectivamente, dá seu sentido a nosso trabalho interior e até mesmo a nossa existência. Diante do horror que existe lá fora e da ameaça aqui dentro\* e diante do fato de que nós não vemos ninguém a nossa volta\*\*, a responsabilidade é esmagadora” (carta de Horkheimer a Löwenthal, de 29 de novembro de 1941). Quando Pollock informou-o, no início de junho de 1943, de novas suspeitas contra o Instituto, Horkheimer, numa longa carta a seu amigo, fez a lista detalhada de suas responsabilidades: havia feito tudo o que estava em seu poder para preservar o Instituto de tais censuras? Escrevia, entre outras coisas: “Quando nós percebemos que alguns dos nossos amigos americanos esperavam que um instituto de ciências sociais se lançasse em estudos sobre problemas sociais do momento, estudos de campo e outras pesquisas empíricas, tentamos satisfazer suas expectativas na medida de nossos meios, mas o nosso coração pendia para estudos individuais no sentido das *Geisteswissenschaften*\*\*\* e para a análise filosófica da civilização... É possível que muitas pessoas não compartilhem do nosso ponto de vista filosófico e afirmem que nossa época não é a que convém a estudos que parecem tão distantes da vida. (Minha opinião pessoal é que é justamente desse tipo de trabalho intelectual que a nossa época precisa antes de tudo — com exceção de tudo o que for necessário para ga-

\* Dos Estados Unidos. (N. A.)

\*\* Para assumir essa responsabilidade. (N. T.)

\*\*\* Ciências humanas em alemão; mas, para Horkheimer, a palavra alemã evoca, naturalmente, a concepção alemã dessas ciências e sua relação estreita com a filosofia. (N. T.)

nhar a guerra. O pragmatismo, o empirismo e a ausência de filosofia autêntica estão entre os motivos essenciais da crise que a civilização teria sofrido mesmo que a guerra não tivesse acontecido)”<sup>56</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 9 de junho de 1943). Horkheimer, muitas vezes desesperado por ver a que ponto os resultados daquele trabalho forçado deveriam parecer pouco conclusivos à maioria dos observadores, fazia questão, no entanto, até o fim, de dar esse sentido a seu próprio trabalho. Escrevia, em setembro de 1943, a Marcuse: “Quanto mais a situação política geral caminha na direção que nós esperamos, mais eu sinto que o que importa é nosso trabalho filosófico.”<sup>57</sup> (carta de Horkheimer a Marcuse, de 11 de setembro de 1943).

Quando Marcuse e Kirchheimer receberam como homenagem, em dezembro de 1944, *Philosophische Fragmente*, ambos, sem nenhuma combinação, ficaram mudos. Só puderam agradecer. Mesmo, mais tarde, nunca souberam dizer nada a propósito do livro. Essa atitude foi sintomática do efeito produzido pelo texto durante muito tempo.

A “Dialética das Luzes”  
(*Dialektik der Aufklärung*)  
de Horkheimer: *Eclipse of Reason*

Se Adorno, com seu manuscrito *Zur Philosophie der neuen Musik*, havia produzido um modelo da dialética do Esclarecimento elaborado a respeito da música (o acréscimo de uma segunda parte, *Strawinsky und die Restauration*, deu um livro completo em 1948, *Philosophie der neuen Musik*, que ele qualificava, em seu prefácio, de “apêndice desenvolvido a *Dialektik der Aufklärung*”), por seu lado Horkheimer, com suas cinco conferências públicas sobre *Society and Reason* proferidas na Universidade de Columbia, a convite do Departamento de Filosofia, em fevereiro de 1944, apresentou um resumo de *Dialektik der Aufklärung* com uma coloração pessoal. Em novembro de 1943, escrevera a Pollock: “Em janeiro, vou poder preparar minhas conferências com Teddie. Estou pensando mostrar

<sup>56</sup> When we became aware that a few of our American friends expected of an Institute of Social Sciences that it engage in studies on pertinent social problems, fieldwork and other empirical investigations, we tried to satisfy these demands as well as we could, but our heart was set on individual studies in the sense of *Geisteswissenschaften* and the philosophical analysis of culture... There may be many who don't share our philosophical standpoint and who contend that today is not the time for studies which seemed to be so utterly aloof. (My personal opinion is that it is just this kind of intellectual work which, exception made of everything necessary to win the war, this time needs more than anything else. The pragmatism and empiricism and the lack of genuine philosophy are some of the foremost reasons which are responsible for the crisis which civilization would have faced even if the war had not come).

<sup>57</sup> The more the general political situation develops into what we have always expected, the more I feel that what matters is our own philosophical work.

nelas uma versão mais ou menos vulgarizada da filosofia do *Aufklärung*, na forma que ela já tomou nos capítulos do livro que nós escrevemos até agora” (carta de Horkheimer a Pollock, de 19 de novembro de 1943). O livro, publicado em 1947 a partir dessas conferências, só citava Horkheimer como autor, embora Löwenthal e Gurland, e sobretudo Adorno tivessem dele participado. Mas o prefácio assinalava: “Estas conferências destinavam-se a apresentar, resumidos, certos aspectos de uma teoria filosófica global elaborada pelo autor nestes últimos anos, em colaboração com Theodor W. Adorno. Seria difícil dizer qual a idéia saída de meu cérebro e qual a do seu: nossa filosofia é uma só. A cooperação infatigável e o parecer, como sociólogo, de meu amigo Löwenthal constituíram uma contribuição inestimável.”<sup>58</sup>

O título do livro, *Eclipse of Reason*, fazia uma clara alusão ao título do último artigo de Horkheimer em *SPSS*, “The End of Reason”, mas, também, ao título da coleção de aforismos de sua juventude, *Dämmerung* (Crepúsculo). Foi somente em 1967 que foi publicado o texto em alemão com algumas modificações menores, sob o título *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Sobre a crítica da razão instrumental).

Os elementos propriamente horkheimerianos nesse esboço da dialética do *Aufklärung* eram a apresentação clara das idéias e a nova versão da antiga definição em oposição, ao mesmo tempo, à metafísica e ao positivismo, dirigida, explicitamente, contra o pragmatismo americano e o neotomismo — como sempre com uma mais elevada opinião sobre o adversário metafísico do que sobre o positivista. Era ainda um traço de Horkheimer o fato de o tema adorniano da ruptura interna das idéias não desempenhar praticamente nenhum papel, enquanto, em compensação, o bem era atribuído ao passado com uma tal univocidade não dialética que a conclusão inevitável do conjunto parecia só poder ser a exigência de fazer reviver os bons velhos tempos; ora, Horkheimer havia mostrado, a respeito do neotomismo, que essa perspectiva era não só irrealizável, mas até prejudicial, porque as tentativas de fazer reviver os bons velhos tempos não faziam outra coisa senão acelerar de novo a destruição de seus últimos vestígios.

Sem dizê-lo, *Dialektik der Aufklärung* havia utilizado dois conceitos do *Aufklärung*, explicitados, em Horkheimer, como razão subjetiva e razão objetiva. “Historicamente, as duas faces da razão, subjetiva e objetiva, existiram desde o começo, e a predominância de uma sobre a outra estabeleceu-se durante um longo processo” (*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 18). Segundo a concepção dos filósofos pragmatistas, de Nietzsche ou de Max Weber ou ainda dos “homens médios”, a razão não existia para encontrar finalidades, e sim para servir de instru-

<sup>58</sup> These lectures were designed to present in epitome some aspects of a comprehensive philosophical theory developed by the writer during the last few years in association with Theodor W. Adorno. It would be difficult to say which of the ideas originated in his mind and which in my own; our philosophy is one. My friend's Leo Löwenthal indefatigable co-operation and his advice as a sociologist have been an invaluable contribution.



mento a fins determinados de outra maneira. Horkheimer qualificava de subjetiva, e por isso mesmo instrumental, a razão predominante na sociedade moderna, porque servia para encontrar os meios apropriados aos fins que, em última análise, visavam à autoconservação do sujeito. Para Horkheimer, a razão objetiva, e por isso mesmo autônoma, caracterizava-se pelo fato de conhecer fins mais amplos do que a simples autoconservação e se considerar competente para julgar o caráter razoável de tais fins ampliados. “Os grandes sistemas filosóficos, como os de Platão e Aristóteles, a escolástica e o idealismo alemão, baseavam-se numa teoria objetiva da razão. Ela visava desenvolver um sistema global ou uma hierarquia de todos os entes, incluídos o homem e seus objetivos. A medida da vida razoável de um homem definia-se por sua harmonia com aquela totalidade. Era sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus fins, que deveria constituir o padrão das idéias e ações individuais. Esse conceito de razão não excluía nunca o conceito de razão subjetiva, mas considerava-a a expressão parcial, limitada, de uma racionalidade da qual se deduziam os critérios de todas as coisas e de toda existência. A ênfase era dada mais aos fins do que aos meios. A mais alta ambição desse tipo de pensamento era reconciliar a ordem objetiva do “razoável”, tal como a filosofia o concebia, com a existência humana, incluindo o interesse individual e a autoconservação” (16).

Não se encontrava em *DdA* uma apreciação tão positiva de grandes sistemas filosóficos, certos da existência de um sentido objetivo do mundo e da existência humana. Apenas algumas manifestações do verdadeiro *Aufklärung* eram, ali, qualificadas positivamente, tais como os fogos-fátuos na superfície da história prisioneira da imanência: a religião judaica, os ideais da burguesia liberal, a fidelidade à negação determinada por parte dos teóricos críticos. Em *DdA*, a verdade era um critério de avaliação das objetivações do espírito que se tomava sub-repticiamente, sem jamais estudá-lo de mais perto. Em *Kritik der instrumentellen Vernunft*, ela era agora reduzida ao que *DdA* considerava ainda a quintessência do aprisionamento da natureza: o mito. A filosofia, a religião, o mito — eles não passavam dos meios graças aos quais as idéias que permitiam a reconciliação entre os homens e entre os homens e a natureza poderiam ser levadas até suas raízes pré-históricas. Eram os velhos tabus e os velhos mitos que se mantinham latentes sob o verniz da civilização moderna e “em muitos casos (forneciam) ainda o calor que jaz no fundo de todo arrebatamento, de todo amor, até fazer deles uma coisa que existe mais para si mesma do que para uma outra coisa. A satisfação que proporciona o cuidado de um jardim remonta aos tempos antigos em que os jardins pertenciam aos deuses e eram tratados para eles. O sentido da beleza na natureza ou na arte liga-se por mil fios tênues a essas concepções supersticiosas. Quando o homem moderno parte esses fios, seja zombando deles ou, então, exibindo-os, sua satisfação pode durar ainda por certo tempo, mas sua vida interior é desfeita.

Não podemos atribuir a um instinto estético autônomo nossa alegria diante de uma flor ou da atmosfera de um cômodo. Em sua pré-história, a sensibilidade

de estética do homem está ligada a diversas formas de idolatria; sua fé na bondade ou na santidade de um objeto decorre da alegria que experimenta diante de sua beleza. Isso também é válido para conceitos como a liberdade e a humanidade... Tais idéias devem passar, agora, a ser o elemento negativo como negação da antiga fase da injustiça ou da desigualdade e, ao mesmo tempo, preservar o sentido original, absoluto, que está enraizado em suas origens cruéis. Senão, elas se tornam não só indiferentes, mas também não verdadeiras” (43 sg.).

Mas o que determinava qual a transformação de que elementos da tradição deveria ser considerada o verdadeiramente razoável? Não era preciso que existisse uma fonte da razão independente do mito, da superstição e da religião? Horkheimer não deveria ter tal fonte diante dos olhos quando falava nos “pensadores independentes” (66 e 83) que não eliminavam o último vestígio de sentido contido pelas tradições mediante ressurreições artificiais, como os metafísicos bem-intencionados? Mas, aos olhos de Horkheimer, os escritores *noirs* (malditos) da burguesia — Sade e Nietzsche, principalmente — tinham enunciado a verdade da cultura burguesa. Não restava, aparentemente, nada a que a crítica das ideologias pudesse apelar. O que poderia fazer o pensamento “independente” do “último vestígio de sentido” senão o que faziam os neotomistas e outros pseudo-salvadores denunciados por Horkheimer como pragmatistas da religião? Que sentido tinha falar a respeito do “último vestígio de sentido” “que tais idéias poderiam ter tido [N. do A.: como o verdadeiro, o bom e o belo] para pensadores independentes que tentam se opor aos poderes estabelecidos”? (66).

“Expressões como a ‘dignidade humana’ implicam um progresso dialético pelo qual a idéia do direito divino é conservada e transcendida ou, então, se tornam palavras desligadas\* cuja vacuidade aparece assim que se questiona seu sentido específico. Sua vida, por assim dizer, depende de lembranças inconscientes. Mesmo quando um grupo de homens esclarecidos se dedica ao combate contra o pior mal imaginável, a razão subjetiva tornaria quase impossível a tarefa de designar simplesmente a natureza do mal e a natureza da humanidade que tornam o combate necessário. Muitos perguntariam logo quais são os verdadeiros motivos. Seria preciso responder que as razões são bem realistas — isto é, correspondem a interesses pessoais, embora estes últimos sejam mais difíceis de compreender para a massa da população do que o apelo mudo lançado pela própria situação” (40). Era esse o tema de uma espécie de existencialismo ético que reaparecia incessantemente aqui e ali em Horkheimer no correr dos anos. Para o materialista, o apetite dos homens pela felicidade era um fato que não precisava ser demonstrado (“Materialismus und Metaphysik”, *ZfS* 1933, 31). A mais fina nuança do prazer era sagrada para a filosofia (carta de Horkheimer a Tillich, de 12 de agosto de 1942, cf. acima p. 347). E, agora, a natureza humana e o apelo mudo lançado pela situação continham exigências incontornáveis que se tornariam audíveis se a razão subjetiva se calasse. A posi-

\* Da realidade. (N. T.)

ção de Horkheimer, revelada mais por alusões do que por enunciados, era a seguinte: o pensamento independente salvava o “último vestígio de sentido” naquilo que ele não procurava fazer reviver de uma maneira ou de outra, mas colocava um termo a um elemento destrutivo que desviava do caminho reto. Esse pensamento não queria reativar, em um nível intelectual, ideais perdidos, mas buscava ligar-se a seu correspondente na natureza humana.

Tal era, para Horkheimer, a significação concreta da resolução de “levar em consideração a natureza no homem”: a aliança da contemplação e das pulsões. No último momento, o pensamento desviava-se do caminho da dominação da razão subjetiva sobre a razão objetiva — o caminho da subjetivação, da formalização, da instrumentalização, da dessubstancialização da razão — e, na qualidade de órgão da natureza, levantava-se contra o instrumento do espírito dominador. “Por mais falsas que possam ser as grandes idéias da civilização — justiça, igualdade, liberdade —, elas são protestos da natureza contra a situação que se lhe impõe, as únicas testemunhas explícitas que possuímos. A filosofia deveria adotar uma dupla atitude em relação a elas: deveria recusar sua pretensão de serem reconhecidas como verdade suprema e infinita. Cada vez que um sistema metafísico erige seus testemunhos em princípios absolutos, ele dissimula sua relatividade histórica. A filosofia repele a adoração do finito — não só os ídolos grosseiros da política ou da economia, como a nação, o chefe, o sucesso ou o dinheiro, mas também os valores éticos ou estéticos, como a personalidade, a felicidade, a beleza e até a liberdade enquanto pretenderem ser dados independentes, supremos. Num segundo tempo, seria preciso reconhecer que as idéias culturais fundamentais têm um conteúdo de verdade, e a filosofia deveria avaliá-las na mesma medida que o fundo social de que se originam. Ela se preocupa com a ruptura entre as idéias e a realidade. A filosofia confronta o que existe, em seu contexto histórico, com a pretensão de seus princípios conceituais, a fim de criticar a relação entre as duas e, assim, superá-las. A filosofia tira seu caráter positivo precisamente desse vaivém entre dois métodos negativos” (169 sg.).

Era nisso que se revelava o ponto de chegada paradoxal da filosofia de Horkheimer que não havia jamais mudado no fundo, mas apenas superficialmente: uma crítica das ideologias que encontrava suas referências nos ideais burgueses e tomava-os apenas ao pé da letra não era mais possível, dada a autodestruição da razão e a dominação do mito da racionalidade dos fins. Ao mesmo tempo, no entanto, ela era possível se as idéias burguesas, esvaziadas de sua substância até não passarem de palavras, se completassem sob o protesto da natureza. Uma “poderosa maquinaria de pesquisa organizada” (55), sancionada pela filosofia moderna, tornava impossível tal impregnação. Em compensação, uma pesquisa “espontânea” (61), conduzida pela especulação filosófica, poderia escapar à decadência cultural dando a palavra ao protesto da natureza (100 sg.).

O núcleo de *Kritik der instrumentellen Vernunft* constituía, portanto, também a conferência central, “Die Revolte der Natur” (A revolta da natureza). “Sem

dúvida, durante o processo\*, a natureza perdeu seu lado assustador, suas *qualitates occultae*, mas, depois de ser completamente privada da possibilidade normal de expressar-se pela consciência dos homens, mesmo na língua deformada desses grupos privilegiados\*\*, a natureza parece vingar-se” (103). Horkheimer pensava que desde os seus primórdios a civilização era acompanhada de resistência e sobressaltos contra a opressão da natureza, sob a forma de rebeliões sociais, de delitos individuais e perturbações mentais. Horkheimer colocava entre as rebeliões sociais não só as rebeliões “claras” — como se poderia pensar pela maneira como ele qualificava certos escritores burgueses —, mas também as rebeliões “escuras”, “negras” (as rebeliões no sentido da terminologia de *Studien über Autorität und Familie*). Ele citava “as perturbações raciais de nossa época e sua engenhosa encenação” e a “rebelião nazista da natureza contra a civilização” que liberava as pulsões marcadas pelo tabu e as alistava ao serviço das forças repressivas (114 e 119). Freud, Benjamin e principalmente Ernst Jünger e Georges Bataille tinham apresentado uma interpretação análoga da Primeira Guerra Mundial: esta última teria sido a manifestação desencadeada das contracorrentes opostas ao princípio de rentabilidade e da racionalidade capitalista.

Permanecendo mais perto do cotidiano do que *DdA*, mas produzindo o essencial das idéias, Horkheimer discernia a verdadeira vingança da natureza no fato de que a incapacidade de compreender a natureza em si e para si provocava a incapacidade de experimentar a alegria, a felicidade, o sentimento de si e o prazer do sucesso. “O processo da adaptação tornou-se, agora, deliberado, e, por isso mesmo, total... A autoconservação do indivíduo pressupõe sua adaptação às exigências da manutenção do sistema em seu lugar... Quanto mais aparelhos inventamos para dominar a natureza, mais devemos ser seus escravos se quisermos sobreviver... O indivíduo livre de todo resíduo das mitologias — e mesmo da mitologia da razão objetiva — reage automaticamente segundo os modelos gerais da adaptação... Tudo se passa como se as inúmeras leis, ordens e regulamentos que devemos seguir conduzissem o jogo, e não nós... Nossa espontaneidade foi substituída por uma forma de espírito que nos força a arrancar de nós todo sentimento ou todo pensamento que possam moderar nossa solicitude em satisfazer as exigências impessoais que chovem sobre nós... A diferença\*\*\* reside no zelo com que nos adaptamos, no grau em que essa atitude impregnou todo o ser dos homens e modificou a natureza da liberdade obtida” (96 sg.).

Horkheimer tinha uma certa esperança: “A vitória da civilização é demasiado completa para ser autêntica. É por esse motivo que a adaptação contém, em nossa época, um componente de ressentimento e cólera recalcada” (100). As esperanças que Marx e Lukács, e o próprio Horkheimer, anteriormente, tinham colocado no proletariado — de que a miséria deles viesse dar na revolução, de que fosse um

\* A eliminação da meditação pela inteligência pragmática. (N. A.)

\*\* Os pensadores especulativos. (N. A.)

\*\*\* Das épocas anteriores em que éramos obrigados a nos adaptar. (N. A.)

leão prestes a saltar —, Horkheimer colocava agora em todos os sujeitos da civilização, mas principalmente nos loucos, nos delinquentes e nos rebeldes “malditos”. Praticar a “denúncia do que, atualmente, se classifica de razão” (174) “confiando na humanidade”: eis a concepção que Horkheimer opunha aos “patifes” fascistas “que parecem zombar da civilização e favorecer a revolta da natureza” (116).

O caráter problemático dessa concepção de uma ressurreição por baixo das idéias burguesas explica que os textos posteriores tenham praticamente guardado silêncio sobre essa aliança com a rebelião negra. Conservaram o lamento da perda da razão objetiva e da desvalorização da especulação e da contemplação — embora referindo-se, ao mesmo tempo, à “verdade objetiva”. Essa invocação de um princípio metafísico manteve, desde então, mais firmemente em Horkheimer do que em Adorno, a invocação das noções teológicas de esperança e de redenção; o perigo ameaçava ver desaparecer o aguilhão do espanto diante do *Aufklärung* deixado a si mesmo, o interesse dado à análise da experiência seguindo o conceito de instrumentalização da razão. Depois de ler *Eclipse of Reason*, Marcuse escreveu a Horkheimer: “Se, pelo menos, você pudesse chegar a explicar completamente todas as problemáticas que você consegue apenas esboçar nesse livro! Principalmente quanto ao que me incomoda mais: o fato de a razão, que se lança na manipulação completa e na dominação, continuar sendo, mesmo então, razão, em outras palavras: incomodame que o caráter verdadeiramente espantoso do sistema resida mais em sua racionalidade do que em sua “desrazão”. Naturalmente, isso é *dito* — mas você ainda precisa expô-lo detalhadamente para os verdadeiros leitores, senão ninguém mais poderá ou fá-lo-á” (carta de Marcuse a Horkheimer, de 18 de julho de 1947).

### *O projeto sobre o anti-semitismo*

Em 1937, o sueco Gunnar Myrdal foi convidado pela Carnegie Corporation para fazer uma pesquisa sobre o “problema negro” nos Estados Unidos, para a qual ele recebeu toda liberdade e todos os meios necessários, praticamente sem restrições; era uma iniciativa corajosa e uma decisão pessoal, pouco comum até para os Estados Unidos, que passavam por não-conformistas. Afinal de contas — com exceção do extermínio da maioria dos índios, que estava praticamente esquecido no mundo, e a política imperialista dos Estados Unidos na América Latina, que não tinha, no entanto, nada de repreensível aos olhos das potências européias que também raciocinavam segundo categorias imperialista —, a discriminação dos negros era a maior mancha para os Estados Unidos, que pretendiam ser os porta-estandartes da democracia. A idéia e o generoso financiamento do projeto provinham essencialmente do presidente de então do conselho administrativo da New York Carnegie Corporation, Frederick Keppel. Nos anos 40, ele foi ainda o único membro do Board of Appeal — a mais alta instância de decisão para a atribuição de vistos a “enemy” *aliens* (não-nacionais reputados inimigos) — que se opôs ao aumento das restrições à imigração decidido depois do

ataque alemão à Rússia; ele permitiu, assim, que muitos refugiados obtivessem vistos que, de outra forma, lhes seriam recusados.

Mais ou menos no momento em que Myrdal terminava seu trabalho, o American Jewish Committee — a mais antiga e mais influente das grandes *defence agencies* (agências de defesa) judaicas, ao lado do American Jewish Congress, da Anti-Defamation League e do Jewish Labor Committee — tomou a decisão de contribuir para o financiamento do projeto do *ISR* sobre o anti-semitismo; era um fato quase tão sensacional quanto a decisão da Carnegie Corporation. Os problemas raciais e o do anti-semitismo haviam suscitado numerosos estudos — por exemplo, sobre este último tema, o volume *Jews in a Gentile World, The Problem of Anti-Semitism*, publicado em 1942, que reunia artigos de sociólogos, antropólogos, psicólogos e outros, entre os quais Talcott Parsons e Carl J. Friedrichs. Mas não se tratava de projetos de vasto alcance que estivessem à altura da importância social do problema na escala dos Estados Unidos.

Cinco dias depois da famosa “Noite de cristal”, de 9 para 10 de novembro de 1938, quando, na Alemanha, as sinagogas foram incendiadas e destruídas e trinta mil judeus foram presos e amontoados em campos de concentração, fizeram a Roosevelt a seguinte pergunta, numa conferência de imprensa na Casa Branca: “O senhor sugere uma atenuação de nossas restrições à imigração para que os refugiados judeus possam ser acolhidos neste país?” A resposta do presidente foi: “Não está nos planos. Nós temos o sistema das quotas”<sup>59</sup> (Morse, *While 6 Millions Died* (Enquanto seis milhões morriam), 149). Esse sistema permitia 27.230 entradas anuais de pessoas vindas da Alemanha e da Áustria — por mais reduzida que fosse, essa cifra nunca foi atingida, devido a restrições administrativas, a não ser em 1939 e 1940. Alguns dias depois do ataque à União Soviética pela Alemanha, os procedimentos tornaram-se ainda mais severos. Daí em diante foi necessária a caução de dois cidadãos americanos: um para a independência financeira do imigrante potencial, o outro para a sua idoneidade moral.

Os judeus da Europa devem ter tido a impressão de uma coalizão das maiorias silenciaosas e dos homens políticos no poder que pareciam estar de acordo em abandoná-los a seu destino e até em lhes complicar a fuga. Não se conseguiu guardar secreta a “solução final”. Mas as informações que vazavam não recebiam crédito, em geral, nem no estrangeiro, nem em meio aos próprios judeus interessados. O Ministério da Informação da Inglaterra mostrava-se reticente em difundir tais notícias: a experiência da propaganda sobre os horrores do inimigo durante a Primeira Guerra Mundial provara que a população não acreditava nelas e as tomava por histórias fantásticas. Temia-se ainda que a informação sobre a aniquilação dos judeus nos países ocupados pela Alemanha provocasse um crescimento do anti-semitismo nos próprios países aliados.

Os acontecimentos nos países dominados pelos nazistas e as reações que provocaram nos países aliados levaram mais de um observador a se interessar de

---

<sup>59</sup> Would you recommend a relaxation of our immigration restrictions so that the Jewish refugees could be received in this country? — That is not in contemplation. We have the quota system.

mais perto pela variante anglo-saxã daquilo que provocava tão atrozes conseqüências para o Velho Continente. Esses observadores constatavam a existência de um anti-semitismo mais ou menos camuflado que se combinava com a aceitação da democracia. Esse ponto alimentava a suspeita de que o anti-semitismo estava muito mais espalhado do que se pensava. “Uma consciência geral da força dos sentimentos anti-semitas e uma recusa de confessar que eram apoiados”,<sup>60</sup> como escreveu George Orwell para resumir suas experiências em seu artigo “Anti-Semitism in Britain”, que foi publicado em abril de 1945, no *Contemporary Jewish Record* editado pelo American Jewish Committee. “O sentimento de que o anti-semitismo é algo profundamente mau, uma doença à qual uma pessoa civilizada está imune, constitui um obstáculo ao estudo científico e, de fato, muitas pessoas reconhecerão que têm medo de aprofundar-se no assunto. Na realidade, eles têm medo de descobrir não só que o anti-semitismo está se espalhando, mas também que eles próprios já foram atingidos.”<sup>61</sup>

O psicólogo americano Allen L. Edwards falava, em 1941, de “atitudes fascistas não declaradas” num artigo com esse título, no *Journal of Abnormal and Social Psychology*. Seu artigo situava-se numa categoria de pesquisas cada vez mais bem representada, em que o interesse se dirigia para fenômenos como o das pessoas que adotam princípios e estereótipos fascistas, mas tentam evitar ser qualificadas como tais. Observações como a de que estudantes recusavam aprovar certas teses assim que as mesmas eram qualificadas de fascistas, atraíram a atenção dos pesquisadores para o problema da avaliação das atitudes dissimuladas, cujo verdadeiro caráter as pessoas interessadas não queriam reconhecer, atitudes que elas repeliavam muitas vezes com uma indignação sincera, que até, em certas circunstâncias, elas não distinguiam com clareza.

Não havia em parte alguma tantos judeus como nos Estados Unidos: mais de quatro milhões, aproximadamente 3,5% da população; eles foram, depois, acusados de não ter feito muita coisa e, de fato, permaneceram pouco ativos em muitos planos para ajudar judeus europeus perseguidos. Conheciam o isolacionismo dominante dos Estados Unidos que só foi vencido por ocasião do ataque japonês a Pearl Harbor, a principal base da frota americana no Pacífico, a 7 de dezembro de 1941, e a declaração de guerra da Alemanha e da Itália aos Estados Unidos, a 11 de dezembro. Eles temiam, pois, que uma franca pressão para amenizar as leis sobre a imigração seguida de uma onda maciça de imigrados judeus, pudesse ainda aumentar o anti-semitismo, que já era, aliás, nitidamente sensível, e exercer uma influência negativa sobre os esforços de guerra aliados.

<sup>60</sup> Widespread awareness of the prevalence of anti-Semitic feeling, and unwillingness to admit sharing it.

<sup>61</sup> This feeling that anti-Semitism is something sinful and disgraceful, something that a civilized person does not suffer from, is unfavorable to a scientific approach, and indeed many people will admit that they are frightened of probing too deeply into the subject. They are frightened, that is to say, of discovering not only that anti-Semitism is spreading, but that they themselves are infected by it.

A partir da entrada em guerra dos Estados Unidos, as organizações judaicas como o American Jewish Committee (AJC) insistiram na participação dos judeus no *war effort* (esforço de guerra). As crônicas do *Contemporary Jewish Record* (Registro judaico contemporâneo) mostravam, em páginas inteiras, as listas dos nomes e das patentes dos judeus que ocupavam postos elevados no esforço de guerra, assim como listas de mortos no campo de honra. Era essa uma das medidas preventivas contra um preconceito cuja extensão era difícil de avaliar, mas cuja existência era incontestável: os judeus evitariam prestar serviço militar e seriam, ao mesmo tempo, os maiores beneficiários da guerra.

Alguns dias depois de os Estados Unidos entrarem, constrangidos e forçados, em guerra, Neumann escreveu de Nova York a Horkheimer, em Los Angeles: “Estive muito ocupado com o projeto sobre o anti-semitismo. Sem dúvida, as perspectivas não são muito boas por enquanto. Para começar, o anti-semitismo saiu definitivamente de cena. Em segundo lugar, muitas fundações dedicarão seus fundos e suas capacidades ao esforço de guerra (a Carnegie Corporation já o anunciou). Isso foi evidentemente uma decisão pouco inteligente; está absolutamente fora de questão que, seja durante a guerra, seja, com certeza, após sua conclusão, o anti-semitismo estará mais forte do que nunca, porque vai se associar a um movimento francamente fascista. No entanto, há muita gente que compreende que a segunda oportunidade oferecida aos judeus com o início da guerra deveria ser aproveitada... O anti-semitismo se desenvolverá, e os judeus irão logo despertar, constatando que as declarações patrióticas mais entusiásticas não vão servir de nada para eles. Por conseguinte, deveríamos usar o pouco dinheiro que pudermos eventualmente receber para adiantar o trabalho a respeito de nosso projeto sobre o anti-semitismo em um ritmo mais rápido ainda, de maneira a, daqui a alguns meses, provar nossa capacidade de atacar o problema em seu conjunto”<sup>62</sup> (carta de Neumann a Horkheimer, de 20 de dezembro de 1941).

Foi, principalmente, graças à obstinação de Neumann que, no verão de 1942, depois que o diretor do departamento de pesquisa do American Jewish Committee foi substituído, pôde-se entrever, pela primeira vez, verdadeiras perspectivas de apoio financeiro ao projeto do Instituto sobre o anti-semitismo. Horkheimer permaneceu extremamente cético e escreveu a Löwenthal em Nova

---

<sup>62</sup> I have been extremely busy with the Anti-Semitism Project. The prospects are, of course, not very good at present. In the first place anti-Semitism has definitely receded into the background. In the second place many foundations will utilize their funds and abilities exclusively for war effort (Carnegie Corporation has already announced it). This view is, of course, shortsighted since there is not the slightest doubt that either during the war or certainly after it anti-Semitism will become much more powerful than ever before because it will be fused with a definitely Fascist movement. Still, there are a good number of people who see that the breathing spell which the initial war period gives to the Jews, should be utilized... Anti-Semitism will grow and the Jews will soon wake up and see that the most passionate patriotic declarations will be of no avail. In consequence we must utilize the little money we might possibly get for pushing our anti-Semitism project and its work on it as rapidly as possible so as to be able to demonstrate in a few months our ability to tackle the whole problem.



York, de Pacific Palisades, onde estava imerso em seu grande trabalho teórico com Adorno: “Penso que vou acabar resolvendo ir a Nova York. Há um favor muito sério que quero lhe pedir e, por favor, não esqueça nem um instante enquanto eu estiver aí, mesmo que eu próprio fraqueje: não me deixe ficar um dia além do necessário... Cada dia, ou melhor, cada hora do tempo que me resta para nosso trabalho deve ser a ele dedicado apesar de todos os conformismos. Nossa vida comum seria irresponsável se desperdiçássemos a menor das horas em que eu posso trabalhar por outra finalidade que não, apenas, a simples conservação de nossa existência. Não considero que as negociações com o American Jewish Committee sejam uma das razões que possam justificar a interrupção de meu trabalho. Depois de nossas experiências com Graeber\* e todos os cálculos na matéria, estou praticamente certo de que vão nos deixar na mão mais uma vez, como as precedentes. No entanto, já antes da chegada da carta de Neumann, eu estava com o pressentimento de que não poderia evitar deslocar-me daqui neste outono ou no próximo inverno. Como nós também não podemos fechar o Instituto, é preciso que eu apareça e dê a nossos diferentes amigos a certeza de que não estou abandonando os negócios, que estou cuidando deles em meu trabalho, que a calma atual das atividades do Instituto pode acabar assim que nós considerarmos oportuno. Eu não deixarei pairar nenhuma dúvida sobre o fato de que meu trabalho me reterá em Los Angeles pelos próximos dois anos (a não ser em caso de *force majeure*, isso deveria, portanto, garantir nossa tranquilidade no futuro próximo. Devido a essa situação, a carta de Neumann determinou a data de meu deslocamento, mas não seu princípio. Se preciso partir dessa maneira, por que não fazê-lo agora? Principalmente porque eu trabalho horrivelmente mal quando sei que tenho de fazer uma viagem desse tipo”<sup>63</sup> (carta de Horkheimer a Löwenthal, de 27 de agosto de 1942).

\* Isaac Graeber, co-editor de *Jews in a Gentile World* (Os judeus num mundo gentio), havia sido contratado pelo Instituto, em 1941, para arrecadar fundos. (N. A.)

<sup>63</sup> I think that I shall make up my mind and go to New York. There is one favor which I most seriously want to ask you, and I beg you not to forget it even for one minute of my stay there, even if I should waver myself: don't let me stay one day longer than absolutely necessary... Every day, nay, every hour which is left to me for our work must be devoted to it without any conformism. Our common life would be irresponsible if we should waste any of the hours in which I am able to work for other purpose than those of the continuation of our mere existence. I don't consider the negotiations with the American Jewish Committee as such a sufficient reason for the interruption of my work. After our experiences with Graeber and all the prognoses in this matter, I am pretty certain that we will eventually be let down this time as we were before. Previous to the arrival of Neumann's letter, however, I had already the feeling that I could not avoid a trip during this fall or the coming winter. Since we could not afford to close the Institute altogether, I had to show up and to give vital proof to our different friends that I don't let the things go, that I keep them well posted on my work, that the present lull in the activities of the Institute can be overcome at any moment when we deem it opportune. Since I shall not leave any doubt that my work will keep me in Los Angeles for the next two years (provided no force majeure intervenes) this should give us peace for the near future. Considering this situation, Neumann's letter determined not the trip but the date. If I have to go anyway, why not go now, particularly so since I am a terribly bad worker when I have such a trip before me.

Pouco depois, fez enfim a viagem a Nova York. Durante suas conversas com representantes do AJC, fez com que confirmassem o relatório de Neumann; mas continuava cético. Como a sessão decisiva do comitê só ocorreria dentro de duas semanas, até lá, “a oposição conseguiria bloquear qualquer possibilidade de acordo” (“the opposition will succeed in blocking the way to an understanding”) (carta de Horkheimer a Adorno, de 17 de setembro de 1942). Seu ceticismo não mudou nem um pouco depois que ele foi ao Departamento de Estado em Washington, onde Neumann e ele próprio esperavam conseguir, entre outras coisas, uma espécie de carta de recomendação para um projeto, “The Elimination of German Chauvinism”. Eles acreditavam que essa recomendação daria a esse trabalho o caráter de uma contribuição para o *war effort*, mais ou menos reconhecida oficialmente, e, pensavam eles, grandes oportunidades de obter um financiamento pela Rockefeller Foundation ou a Carnegie Corporation.

Foram ainda necessários meses para que o AJC tomasse uma decisão realmente definitiva. Como Horkheimer voltou bem depressa a Pacific Palisades, foi Neumann quem, primeiro, retomou as negociações. Juntamente com David Rosenblum, o novo diretor do departamento de pesquisa do AJC, pretendia tomar como co-diretor de nacionalidade americana Robert Lynd. Como Thorstein Veblen, antes dele, e C. Wright Mills ou David Riesman depois dele, estava entre os que garantiram o sucesso da sociologia entre o grande público, representando, à margem da sociologia americana, uma variante dirigida para a crítica da sociedade e encarnada por *outsiders* (pessoas de fora) da profissão. Neumann preocupava-se, pensando que Lynd encontraria, indubitavelmente, uma recusa do comitê devido a suas opiniões políticas. Rosenblum respondeu que “contanto que um homem não fosse membro do partido comunista, não havia nenhum problema, na opinião dele — tanto mais que, do seu ponto de vista, o problema do anti-semitismo só poderia ser abordado por alguém que tivesse opiniões de esquerda e a vontade de ir até o fim do problema”<sup>64</sup> (carta de Neumann a Horkheimer, de 17 de outubro de 1942). Quando Neumann nomeou Adorno, Marcuse, Löwenthal e Pollock dentre os membros do Instituto que, além dele próprio, deveriam participar do projeto e mencionou a colaboração de Adorno com Lazarsfeld por ocasião do Princeton Radio Research Project, o comentário de Rosenblum sobre o trabalho de Lazarsfeld foi: “Todo aquele enorme aparato não produziu nenhum resultado” (“The whole huge apparatus did achieve no results whatsoever”). Mais um exemplo do fato de que muitas pessoas colocadas em altas posições apreciavam o Instituto justamente por causa do que Horkheimer e seus colaboradores mais próximos tentavam disfarçar mais do que exibir orgulhosamente.

---

<sup>64</sup> As long as a man was not a party Communist he was allright with him the more so since in his view the problem of anti-Semitism could only be attacked by a man with left views who is willing to go to the roots of the problem.

Uma nova sessão do AJC aprovou novamente o projeto. Mas, em vez da garantia escrita que os diretores do Instituto esperavam, eles receberam o pedido de um orçamento e de uma exposição suplementar mais detalhada. A segunda versão foi elaborada a toda pressa no escritório do Instituto, em Nova York. Neumann e Marcuse tiveram de dar, outra vez, uma alentada contribuição antes de assumir em Washington definitivamente os *full time jobs* sob as instâncias incansáveis de Horkheimer e Pollock. A pedido de Horkheimer, Pollock foi nomeado diretor do projeto e *acting diretor* (diretor executivo) do escritório nova-iorquino do Instituto. Horkheimer escreveu ao amigo: "Já que você é economista, pode orientar o Instituto para uma problemática mais empírica e mais promissora no plano prático, sem colocar em perigo a expressão de nosso pensamento teórico"<sup>65</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 9 de novembro de 1942). Ambos concordavam em seguir o modelo de *Studien über Autorität und Familie* e completar o núcleo do estudo, a parte teórica, por um anexo de bom tamanho dedicado às pesquisas empíricas. Horkheimer opinava que se deveria abandonar tanto quanto possível o projeto do anexo sobre o anti-semitismo em meio aos operários, que Neumann havia acrescentado. Via nisso um acréscimo arbitrário de Neumann ao anteprojecto impresso em *SPSS*. Como dizia a Pollock, "a idéia de uma pesquisa sobre o conjunto do movimento operário apenas para observar certas reações anti-semitas é, na minha opinião, cientificamente ridículo"<sup>66</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 9 de novembro de 1942).

Em janeiro de 1943, não se tinha chegado ainda a uma decisão definitiva sobre a verba do orçamento e do novo projeto, e a eleição do novo presidente do AJC estava próxima. No fim do mês, Joseph M. Proskauer foi eleito, e Pollock perdeu toda esperança. Proskauer era um republicano entusiasta e estava entre os judeus que se opunham às publicações sobre o que ocorria na Europa e, portanto, era de esperar que preferissem também calar-se sobre o anti-semitismo nos Estados Unidos. A linha do AJC, em linhas gerais, era moderada e pregava a assimilação, mas, sob a direção de Proskauer, ela visou combater o anti-semitismo denunciando-o "*as a miserable anti-democratic and anti-American manifestation*" (como uma miserável manifestação antidemocrática e antiamericana), segundo uma declaração do AJC, em outubro de 1943 (*Contemporary Jewish Record*, dezembro de 1943, 657).

Na segunda quinzena de fevereiro, Rosenblum telefonou para anunciar que o comitê tinha, afinal, aprovado, definitivamente, o projeto. A 2 de março de 1943, Pollock enviou um telegrama: "Conseguido acordo completo sobre projeto. Rosenblum parece entusiasmado. Acha que o projeto obterá colaboração

<sup>65</sup> Since you are an economist you can turn the Institute to a more empirical and practically promising attitude without endangering the expression of our theoretical thought.

<sup>66</sup> This idea of a survey on the whole labor movement, just to find some Anti-Semitic reactions, is, in my opinion, scientifically ridiculous.

maior e subvenção bem melhor. Aconselha fortemente assistentes Nova York começar 15-3 e a equipe completa, 1-4..."<sup>67</sup> (telegrama de Pollock a Horkheimer, de 2 de março de 1943).

As discussões de Rosenblum com a equipe Pollock-Löwenthal chegaram, entre outros, aos seguintes resultados:

- as duas partes deveriam investir, cada uma, 10.000 dólares no projeto previsto, primeiro, para durar um ano — de abril de 1943 a março de 1944;
- os acontecimentos europeus deveriam ser levados em consideração;
- a pesquisa propriamente dita deveria tratar de duas áreas privilegiadas;
- *the totalitarian type and its political function* (o tipo totalitário e a sua função política): essa parte deveria ser redigida em Nova York, sob a direção de Pollock, com MacIver como co-diretor (em lugar de Robert Lynd, que havia desistido porque estava com muito trabalho), e Leo Löwenthal, Paul Massing, Arkadij Gurland e outros como assistentes;
- *psychological research* (pesquisa psicológica): essas pesquisas deveriam ser feitas na costa oeste sob a direção de Horkheimer assistido por Adorno e outros;
- a experiência com um filme, que constituía o cerne da parte experimental do projeto exposto em *SPSS* e representava, ali, uma amostra dos novos métodos para registrar o anti-semitismo dos sujeitos, sem que eles soubessem, ficou provisoriamente excluída por razões financeiras (Pollock, *Memorandum* nº 18, de 24 de fevereiro de 1943, incluído na correspondência com Horkheimer).

Desde então, na costa oeste, o trabalho referente ao projeto sobre a dialética e o projeto sobre o anti-semitismo ficaram imbricados. A ligação foi tão longe, que, afinal, não se poderia dizer se *Philosophische Fragmente* havia constituído o banco de ensaio teórico do projeto sobre o anti-semitismo ou se o projeto sobre o anti-semitismo constituía um “anexo” empírico gigante a *Philosophische Fragmente*, de uma natureza mais ou menos disparatada. Os dois projetos foram o apogeu da colaboração entre Horkheimer e Adorno. Mas o segundo foi, apenas, em parte seu filho, pois o controle escapou-lhes das mãos pouco a pouco. Quanto a saber se o projeto teria podido realizar-se simplesmente sem contribuição financeira externa, até mesmo se *Elemente des Antisemitismus* teriam podido vir à luz sem o impulso dado pelo acordo com o AJC, não havia nada certo. O tema exercia sobre Horkheimer tanta atração quanto repulsa, e isso era compreensível. Ele queria que o Instituto parecesse um grupo de teóricos vivendo num *splendid isolation*, estrangeiros pairando acima das culturas que reduziavam seu parentesco com o judaísmo à coincidência de certos temas de reflexão, e essa imagem seria difícil de manter se eles tratassem seriamente do anti-semitismo e do judaísmo. Ela deveria dar lugar a outra autodefinição mais próxima da realidade: o reconhecimento de que pertenciam à minoria judaica que sofria por lhe imporem, do exterior,

<sup>67</sup> Reached complete agreement project. Rosenblum seems enthusiastic. Believes project will develop into greater cooperation and much larger grant. Strongly advises New Yorker assistants start 15.3 and full staff 1.4...

sua identidade judaica sem que houvesse preocupação com suas diferenças internas ou com os diferentes graus de assimilação ou a vontade de assimilação. Foi, talvez, a decisão final do AJC de endossar o pedido de um projeto de pesquisa que fez com que o anti-semitismo se tornasse realmente um objeto explícito da pesquisa. A partir desse momento, as reflexões teóricas a esse respeito tornavam-se um elemento tanto de *Philosophische Fragmente* quanto do projeto sobre o anti-semitismo, e as partes empíricas deste último despertaram tanto o desprezo dos filósofos quanto o entusiasmo dos *outsiders*.

Como expunha uma carta de Horkheimer do começo de sua colaboração com o projeto sobre o anti-semitismo: “Desde que decidimos que a parte psicológica do projeto seria tratada aqui em Los Angeles, eu esquadrinhei a literatura\* a esse respeito. Não preciso lhe dizer que não acredito na psicologia como meio de resolver um problema tão sério. Não mudei em nada meu ceticismo para com essa disciplina. Portanto, emprego, no projeto, o termo psicologia para designar a antropologia, e antropologia no sentido da teoria do homem tal como ele se formou no contexto de uma sociedade *antagonista*. Minha intenção é estudar a presença do esquema de dominação na pretensa vida psicológica, tanto os instintos quanto os pensamentos dos homens. As próprias tendências das pessoas que as tornam receptivas à propaganda do terror são, elas mesmas, o resultado do terror, físico ou mental, da opressão em ato ou potencial. Se nós conseguirmos descrever os processos pelos quais a dominação exerce sua influência até nos domínios mais afastados do espírito, teremos feito um belo trabalho. Mas, para isso, é preciso estudar uma grande massa dessa literatura psicológica particular, e, se você pudesse ver minhas anotações ou mesmo as que eu mandei a Pollock sobre o progresso de nossos estudos aqui, você, com certeza, iria achar que eu fiquei louco. Mas eu posso lhe garantir que não perco a cabeça diante de todas essas hipóteses antropológicas e psicológicas que precisam ser examinadas se nós quisermos chegar a uma teoria à altura do saber atual”<sup>68</sup> (carta de Horkheimer a Marcuse, de 17 de julho de 1943).

Como Horkheimer e Adorno continuavam céticos quanto à boa opinião do AJC sobre a teoria pura e dura, o trabalho teórico do projeto sobre o anti-semitismo

\* Científica. (N. T.)

<sup>68</sup> Since we have decided that here in Los Angeles the psychological part should be treated I have studied the literature, under this respect. I don't have to tell you that I don't believe in psychology as in a means to solve a problem of such seriousness. I did not change a bit my scepticism towards that discipline. Also, the term psychology as I use it in the project stands for anthropology and anthropology for the theory of man as he has developed under the conditions of antagonistic society. It is my intention to study the presence of the scheme of domination in the so-called psychological life, the instincts as well as the thoughts of men. The tendencies in people which make them susceptible to propaganda for terror, are themselves the result of terror, physical and spiritual, actual and potencial oppression. If we could succeed in describing the patterns, according to which domination operates even in the remotest domains of the mind, we would have done a worth-while job. But to achieve this one must study a great deal of the silly psychological literature and if you could see my notes, even those which I have sent to Pollock on the progress of our studies here you would probably think I have gone crazy myself.

mantinha-se, em parte, numa zona indecisa entre projeto sobre a dialética e projeto sobre o anti-semitismo e prolongava-se, por outro lado, com o rótulo de “psicologia do anti-semitismo” para poder produzir o maior número de elementos originais sob a capa de uma terminologia tradicional. Horkheimer e Adorno ocuparam-se, portanto, do princípio ao fim, com essas matérias técnicas que o prefácio de *Dda* declarava improdutivas e mantiveram-se a par do estado mais recente da pesquisa; nas ciências sociais, esse era representado sobretudo pela antropologia cultural cuja defensora mais célebre era Margaret Mead, conhecida do Instituto desde os anos 30, por intermédio de Fromm; na seqüência do projeto sobre o anti-semitismo, Horkheimer fez com que ela entrasse para o *advisory board* (conselho consultivo). Eles colocavam explicitamente como ponto de partida de sua pesquisa a discussão das hipóteses que a ciência moderna havia formulado sobre as tendências destrutivas que fundamentavam o anti-semitismo. Em outras palavras, a idéia de que eles faziam, assim, uma concessão a seus “sócios” impedia-os, quase, de perceber que se referiam ao estado atual da pesquisa e prolongavam-na ao criticá-la.

O segundo conjunto de trabalhos do grupo de Los Angeles sobre a psicologia das tendências destrutivas na sociedade civilizada era uma análise do conteúdo dos discursos e dos artigos dos agitadores anti-semitas que se encontravam, em grande número, no sudoeste dos Estados Unidos a partir dos anos 30. Deviam-se, assim, descobrir os estímulos decisivos para os quais as tendências destrutivas faziam apelo nas massas. Essa pesquisa estava confiada principalmente a Adorno. Löwenthal ajudou-o quando passou uns meses em Los Angeles, no verão de 1943. O resultado provisório desse segundo estudo consistia em três análises: uma de Löwenthal sobre George Allison Phelps, uma de Massing sobre Joseph E. McWilliams e uma de Adorno sobre Martin Luther Thomas. Horkheimer disse que esse terceiro estudo não fora “feito de um modo estritamente tradicional na América (*“not done in the strictly traditional American way”*), que era melhor “tentar realizar as coisas com métodos que permitem fazê-las o melhor possível em vez de nos prender numa camisa-de-força”\* (*“to attempt things by such methods by which we can do them best rather than to put ourselves in a straight jacket.”*) (carta de Horkheimer a Pollock, de 26 de outubro de 1943). Não se pôs em execução a idéia de Adorno de “enviar *field workers* (pesquisadores de campo) aos *meetings*\*\* e constatar, assim, com precisão, quando se ouvem aplausos e quando eles cessam, e qual o grau de entusiasmo atingido (certamente, proporcional às ameaças de violência)” (carta de Adorno a Horkheimer, de 3 de fevereiro de 1944). Também não se realizou o projeto cuja base deveria ser a análise global feita por Adorno, dos discursos radiofônicos de Martin Luther Thomas: um manual popular, com ilustrações, que deveria imunizar o público e desarmar os agitadores fascistas re-

\* Anti-semitas. (N. T.)

\*\* But I can assure you that I am not losing my mind over all these psychological literature and anthropological hypotheses which must be examined if one wants to arrive at a theory on the level of present-day knowledge. (N. R. T.)

velando seus estratagemas. Previa-se dar, principalmente aos leitores judeus, uma impressão de força graças a essa revelação. Esperava-se, dessa forma, travar o mecanismo anti-semita mais perigoso aos olhos de Horkheimer e Adorno, assim como de muitos judeus sionistas: os judeus, ao dar a impressão de serem fracos, confirmam com isso a idéia comum da fraqueza dos judeus e atraem sobre si agressões e violências sempre renovadas.

Uma variante científica desse projeto de manual popular realizou-se mais tarde, sob a forma de *Prophets of Deceit* (Profetas do engano), de Löwenthal e Guterman. Adorno apresentou uma teorização das três análises sobre os agitadores em sua comunicação “Anti-Semitism and Fascist Propaganda” apresentada no simpósio psiquiátrico sobre o anti-semitismo organizado por Ernst Simmel — um psicanalista que saíra da Alemanha e trabalhava em Los Angeles desde 1934 — em junho de 1944, em San Francisco. O volume *Anti-Semitism. A Social Disease* (Anti-semitismo. Uma doença social), editado em 1946 por Ernst Simmel, continha essa comunicação, assim como as dos outros participantes — das quais uma de Horkheimer e outra de Otto Fenichel, um psicanalista que tinha fugido da Alemanha em 1933, intitulada “Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism” e muito próxima de “Elemente des Antisemitismus”, de Horkheimer e Adorno, que ela igualava. Adorno apresentou, a seguir, um texto ainda mais detalhado sobre o tema, “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda” (A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista), publicado em 1951, numa coletânea editada por outro psicanalista emigrado, Géza Róheim, *Psychoanalysis and the Social Sciences*, vol. III.

A terceira parte da colaboração da equipe de Los Angeles no projeto sobre o anti-semitismo compunha-se de pesquisas em psicologia experimental. No programa de pesquisa publicado em *SPSS*, citava-se um filme experimental como exemplo de uma abordagem do fenômeno do anti-semitismo que seria nova aos olhos dos diretores do Instituto: “Uma série de situações experimentais tão próximas quanto possível das condições concretas da vida cotidiana atual” para “visualizar de uma maneira realista o mecanismo das reações anti-semitas”<sup>69</sup> (*SPSS* 1941, 142). Essa idéia, particularmente cara a Horkheimer, ficou provisoriamente no estado de projeto.

Encontrou-se uma solução menos custosa recorrendo à colaboração de R. Nevitt Sanford, Else Frenkel-Brunswik e Daniel J. Levinson. Horkheimer havia notado Sanford, ao ler revistas de psicologia. Sanford, então assistente de psicologia na Universidade da Califórnia, em Berkeley, e pesquisador no Institute of Child Welfare (Instituto do bem-estar da criança) da mesma universidade, tinha, entre outros, publicado artigos sobre a tipologia dos criminosos e a elaboração de

<sup>69</sup> A series of experimental situations which approximate as closely as possible the concrete conditions of present day life... to visualize the mechanism of anti-Semite reactions realistically.

escalas para avaliar a confiança no bom resultado da guerra ou o moral da defesa nacional, que deveriam, ao mesmo tempo, dar indicações sobre as raízes psicossociais das atitudes examinadas. Foi possível chegar até Sanford por intermédio de Else Frenkel-Brunswik, uma conhecida de Horkheimer que lhe dissera que Sanford estava aberto às “idéias européias”. Frenkel-Brunswik tinha fugido da Áustria em 1938 e era, então, pesquisadora no Institute of Child Welfare, como Sanford. Ela e seu futuro marido, E. Brunswik, tinham sido os dois primeiros assistentes do Instituto de Psicologia de Viena fundado por Karl e Charlotte Bühler — isto é, o instituto em que tinham trabalhado também Paul Lazarsfeld, Marie Jahoda e Herta Herzog, e no qual a esquerda jovem, em geral entusiasmada pela psicanálise freudiana, se tinha familiarizado com uma pesquisa empírica ambiciosa.

Em maio de 1943, Horkheimer visitou Sanford em Berkeley. Ele escreveu, logo depois, a Pollock que “sob a (sua) supervisão, o trabalho de Sanford seria a primeira abordagem científica da psicologia, dos tipos e das reações dos anti-semitas americanos”. “Estou convicto de que a ignorância em que se encontram os judeus a respeito da psicologia do anti-semitismo não é a única, mas, com certeza, uma das razões mais importantes do fracasso da defesa que eles opuseram a ele na Europa”<sup>70</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 19 de maio de 1943).

A tendência psicanalítica de Sanford, Frenkel-Brunswik e Levinson (os três haviam sido analisados), sua concepção da personalidade dela decorrente e que englobava o modo de comportamento e as convicções conscientes, assim como as aspirações mais profundas, muitas vezes inconscientes, que influenciavam o comportamento e as convicções, a distinção entre anti-semitismo declarado e anti-semitismo dissimulado, a combinação de questionários, entrevistas e testes psicológicos indutivos, todos esses elementos pareciam dever integrar-se bem às problemáticas do Instituto. Em dezembro de 1943, Horkheimer e Pollock tiveram que tomar uma decisão sobre o pagamento de uma fatura de quinhentos dólares de trabalhos suplementares apresentada pelo grupo de Berkeley, ao mesmo tempo que se esboçava em Los Angeles e Nova York um rombo no orçamento. Horkheimer insistiu, então, junto a Pollock, na importância do grupo para o futuro do projeto e as ambições do Instituto. “A equipe de Berkeley é, certamente, única. O dirigente do grupo é um distinto professor de psicologia. Os dois assistentes do grupo são psicólogos excepcionalmente bem treinados que têm um bom conhecimento dos métodos estatísticos e sociológicos. Se eu for, alguma vez, a San Francisco, para organizar com esses amigos uma série de experiências numa escala maior, teremos possibilidades de publicar um livro sobre a análise e a avaliação do anti-semitismo. Tal livro seria uma nova abordagem não apenas do nos-

---

<sup>70</sup> Sanford's work, under my supervision, would be the first scientific approach to the psychology, the types, the reaction of the American Anti-Semite. It is my conviction, that Jewish ignorance of the psychology of Antisemitism is not the only but certainly one of the very few main causes for the failure of the European defense against it.



so problema específico, mas também do estudo dos fenômenos sociais em geral. Ele realizaria o que nós tentamos explicar em nossos primeiros panfletos depois de nossa chegada a este país: fazer a síntese de certas idéias européias e das idéias americanas<sup>71</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 17 de dezembro de 1943). Sanford passava a ser, aos olhos de Horkheimer, o Lazarsfeld do projeto Berkeley.

O cerne do estudo fornecido pelo grupo de Berkeley (que, na continuação dos trabalhos, tomou o nome de Public Opinion Study Group) compunha-se da elaboração de uma escala de avaliação das opiniões públicas e atitudes anti-semitas, e da elucidação das relações entre anti-semitismo e estrutura de personalidade. A idéia inicial dos membros desse grupo era que o anti-semitismo deveria explicar-se pela interação de fatores internos e externos. Eles consideravam que sua decisão de concentrar-se no papel da estrutura de personalidade relacionava-se, simplesmente, com uma estratégia de pesquisa. Segundo eles, essa era menos estudada do que os fatores externos e mais difícil de apreender. Eles se sentiam, por isso, particularmente qualificados para realizar esse difícil estudo do anti-semitismo “no microscópio”.

Segundo um relatório provisório do grupo de Berkeley, datado de dezembro de 1943, “as técnicas de produção de massa nos dão informações sobre a frequência de certas relações (entre o anti-semitismo e o fato de pertencer a um grupo, ou a estrutura de personalidade, ou o que quer que seja) na sociedade, no sentido *lato*, assim como temas para um estudo clínico suplementar, ao passo que os métodos clínicos, que analisam caso por caso, servem para estender e aprofundar nosso conhecimento sobre as forças que agem a favor ou contra o anti-semitismo no seio do indivíduo, assim como para fornecer hipóteses para novas perguntas a serem integradas nos questionários ou outros métodos de produção de massa<sup>72</sup> (*Approach and Techniques of the Berkeley Group* — Abordagem e técnicas do grupo de Berkeley — dezembro de 1943, 4).

A expressão *mass-production techniques* designava questionários compostos principalmente de frases anti-semitas; na versão mais exaustiva, havia cinquenta e duas teses, como “os judeus parecem preferir os modos de vida mais luxuosos, ex-

<sup>71</sup> The team in Berkeley is certainly unique. The leader of the group is a gentle professor of psychology. The two assistants are exceptionally well-trained psychologists with a good knowledge of statistical and sociological methods. If at any time I go to San Francisco in order to organize with these friends an experimental series on a larger basis, we shall be able to publish a book on the analysis and the measurement of Anti-Semitism. Such a book would be a new approach, not only this [N. do T.: sic] regard to our specific problem, but to the study of social phenomena in general. It would constitute what we propagated in our first pamphlets after our arrival in this country: the bringing together of certain European concepts with American methods.

<sup>72</sup> The mass-production techniques give us information concernig the frequency of certain relationships (between anti-Semitism and group-membership or personality pattern or whatever) in society at large, as well as subjects for additional clinical study; while the clinical, case-study methods serve to extend and deepen our understanding of the forces making for and against anti-Semitism in the individual, as well as to supply us with hypotheses for new questions to be used in questionnaires and other mass-production methods.

travagantes e sensuais” (“jews seem to prefer the most luxurious, extravagant and sensual way of living”), “os judeus deveriam fazer reais esforços para se livrar de suas taras evidentes e irritantes se quiserem realmente parar de ser perseguidos” (“the Jews should make sincere effort to rid themselves of their conspicuous and irritating faults if they really want to stop being persecuted”), “para preservar o encanto de um bairro residencial é melhor impedir os judeus de morar ali” (“in order to maintain a nice residential neighbourhood it is best to prevent Jews from living in it”), com três graus de aprovação para cada pergunta. Dever-se-ia, assim, estabelecer os diferentes graus de anti-semitismo ou de anti-anti-semitismo nos indivíduos interrogados. Os questionários incluíam também algumas perguntas livres, como já ocorrera em outros questionários do Instituto — perguntas abertas, como “quais são os grandes homens, vivos ou mortos, que você mais admira?”; as respostas permitiriam chegar às primeiras conclusões sobre a estrutura de personalidade. Quanto aos *clinical, case-study methods* (métodos clínicos de estudo de caso), tratava-se de entrevistas de uma a três horas e do emprego do Thematic Apperception Test (Teste temático de percepção), uma variante do teste de Rorschach aperfeiçoada por H. A. Murray: em vez de manchas de tinta, recorria-se a imagens com figuras humanas para chamar a atenção da pessoa testada sobre as pessoas e as relações humanas. Nessa primeira fase do projeto de Berkeley, a amostra consistia em 77 estudantes, dos quais 10 passaram por testes clínicos.

Horkheimer punha grandes esperanças nessa parte do projeto que ele considerava ora com desprezo, ora com entusiasmo. Ele esperava fornecer ao AJC, graças a esse programa, nada menos do que “a prova científica de que o anti-semitismo é um sintoma de profunda hostilidade contra a democracia (a pesquisa feita em Berkeley em larga escala, graças aos resultados da qual se poderia “não só avaliar o anti-semitismo, como também pôr em ação o governo e todas as forças liberais do país, em particular os educadores desta nação)”<sup>73</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 25 de março de 1944).

Nesse ínterim, em Nova York, onde deveria ser realizada a parte do programa que tratava das causas econômicas e sociais do anti-semitismo (cf. *Speech Dr. H. April 16th* 43, reproduzido em Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 12, 168), os estudiosos dedicaram-se principalmente à análise dos fatos europeus e ao estudo da paisagem americana. Para mostrar rapidamente ao AJC que estavam sendo reunidos dados interessantes, a idéia, lançada por Horkheimer, de uma pesquisa entre os emigrados alemães foi aplicada; ela visava reunir as experiências desses imigrantes sobre as reações da população alemã às medidas e ações anti-semitas do nacional-socialismo. O trabalho do escritório de Nova York foi, principalmente,

<sup>73</sup> The scientific proof of anti-Semitism being a symptom of deep hostility against democracy (the Berkeley investigation on a large scale with the results of which we could not only, measure anti-Semitism, but arouse the Administration and all liberal forces of the country, particularly the educators of this nation).

obra de Massing e Gurland, mais ou menos dirigidos por Pollock e assistidos por Löwenthal — e, durante algum tempo, por Kirchheimer.

Quando, em fevereiro de 1944, Horkheimer foi a Nova York para fazer suas cinco conferências sobre *Society and Reason*, nenhum dos elementos do projeto tinha ido em frente, nem sequer a metade do caminho fora percorrida. Isso não tinha nada de surpreendente: os projetos de relatório sobre o primeiro ano da operação mencionavam, no entanto, estudos sobre a essência do anti-semitismo contemporâneo, sobre os ensinamentos a serem tirados da história européia recente, sobre a situação dos Estados Unidos e sobre o aperfeiçoamento das medidas para combater o anti-semitismo — tudo isso sem que o Instituto, com seu efetivo reduzido, começasse a trabalhar com outros cientistas, exceto o grupo de Berkeley.

Começou, de novo, uma fase de incerteza — dessa vez, ela dizia respeito à esperada obtenção da prorrogação do projeto. A incerteza era ainda maior porque, entretanto, David Rosenblum, o especialista científico do AJC bem engajado com o Instituto, tinha falecido. Em março, Horkheimer, de volta a Los Angeles, escreveu a Pollock — que dirigia em Nova York a redação do relatório de pesquisa destinado ao AJC, não sem o apoio e as idéias vindas de Los Angeles: “Estou um pouco preocupado com o relatório destinado ao AJC. Se o texto não for redigido com certo virtuosismo e entusiasmo, o leitor terá, mais uma vez, a impressão de que nosso grupo não passa de um punhado de eruditos europeus desmoralizados com o peso de seu saber universitário, tentando aterrorizar o público americano o bastante para fazê-lo engolir uma teoria secreta e ainda incompleta, como se fosse um artigo particularmente útil e eficaz”<sup>74</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 25 de março de 1944). Para encorajar um Pollock muitas vezes derrotista e mal-inspirado, e dar-lhe um ânimo indispensável à redação de *Report*, Horkheimer mostrava-lhe a que ponto era essencial colocar-se, em pensamento, no lugar do destinatário para encontrar o tom adequado. “A idéia de que outro, no lugar dele, teria feito melhor, deveria ser afastada assim como a opinião, na maioria das vezes falsa, de que o outro é totalmente ignorante dos perigos que o ameaçam, hesita em reagir por menos que seja, não quer nem pode aproveitar experiências passadas — em suma, é extremamente pouco inteligente e desprovido de boa vontade. Ao contrário, é, em geral, verdade que ele conhece bem os perigos e quer acima de tudo enfrentá-los. Suas razões para agir como os que morreram e reprimir seus temores são — sobretudo no caso dos judeus — sua consciência obscura da fatalidade do processo, a enormidade das forças desencadeadas, e a idéia de que, em tais situações, toda medida de defesa é uma faca de dois gumes. Quanto à ciência, as minorias têm toda razão de desconfiar delas. Até agora, ela não lhes serviu de grande coisa, e autoridades tão importantes quanto

<sup>74</sup> I am a little worried about the report for the AJC. If this piece is not done with some superiority and enthusiasm, the reader will again get the impression that our group is just a bunch of European scholars heavily laden with academic wisdom, trying to frighten the American public into buying the awkward and highly theoretical stuff as being particularly useful and expedient.

Freud não cessaram de afirmar explícita ou implicitamente sua impotência para resolver os verdadeiros problemas da sociedade”<sup>75</sup> (carta de Horkheimer a Pollock, de 25 de março de 1944).

Mas, continuava Horkheimer, o Instituto deu, à grande luta contra o anti-semitismo uma contribuição que não se pode desprezar por ocasião do primeiro *grant* (auxílio financeiro): o aperfeiçoamento de um conjunto de instrumentos permitindo demonstrar cientificamente as raízes antidemocráticas do anti-semitismo, a publicação de uma brochura que despojava de seu encanto a propaganda fascista, a elaboração do método das *particular interviews* (entrevistas particulares) — a pesquisa sobre grupos sociais fazendo com que representantes desses grupos formados por especialistas fizessem perguntas dissimuladas e baseadas em situações cotidianas. As conclusões tiradas por Horkheimer não se reduzem à utilidade prática da contribuição do Instituto para a luta contra o anti-semitismo — apelo à solidariedade dos democratas, reforço do sentimento de sua identidade entre os democratas e os judeus, associação da pesquisa e do progresso do *Erklärung* —, mas assinalavam, também, o fato de que o Instituto era capaz de enfrentar a concorrência científica no plano dos métodos e das técnicas. Pollock mantinha escrúpulos: eles não eram absolutamente os especialistas suficientes para o que o AJC desejava, o estudo dos efeitos das medidas preventivas tomadas contra o anti-semitismo; Horkheimer destrufa essas hesitações lembrando que, para familiarizar-se com os métodos usuais a fim de avaliar os efeitos das emissões radiofônicas e assimiladas, poder-se-ia consultar Lazarsfeld. Aliás, eles próprios eram “os melhores especialistas nesse domínio na América. Nós aperfeiçoamos a escala de avaliação e inventamos o filme destinado às experiências que, na minha opinião, é o único instrumento científico para testar o grau exato de anti-semitismo em qualquer momento, num grupo dado... Se o AJC tivesse ou apoiado meus esforços para obter, de um dos grandes estúdios, a realização do filme ou fornecido os dez ou onze mil dólares que permitiriam produzi-lo há seis meses, ele estaria, agora, de posse de um instrumento científico preciso para avaliar a alta ou a baixa do anti-semitismo consciente ou inconsciente com a precisão a que nós estamos acostumados nas ciências exatas”.<sup>76</sup>

Em maio de 1944, realizou-se, em Nova York, uma conferência de dois

<sup>75</sup> The idea that one would have done much better in his place should be discarded as well as the usually erroneous opinion that the other person is utterly unaware of the dangers he has to face, reluctant to do something about them, unwilling and unable to learn from past experiences, in short, extremely unintelligent and malevolent. On the contrary, it is mostly true that he is well aware of the dangers and very eager to do something about them. The reasons for his acting as those who have perished and his repressing his fears are, particularly in the Jewish case, his secret insight into the fatality of the process, the overwhelming forces involved and the knowledge that in such a situation each countermeasure is double-edged. With regard to science, minorities are perfectly right when they are suspicious. Up to now, it has not served them so well, and such great authorities as Freud have repeatedly, implicitly and explicitly, stated its impotence to solve the pertinent problems of society.

<sup>76</sup> The best experts in this field in America. We developed the measurement scale and we designed the experimental motion picture which, I think, is the only scientific instrument to test

dias, organizada pelo AJC sobre os problemas da pesquisa referente ao anti-semitismo, conferência para a qual foram convidados inúmeros pesquisadores americanos e da qual também participou Horkheimer. Abordou-se ali a possibilidade de criar um departamento científico do AJC. Mas só no verão chegou o relatório definitivo do Instituto sobre o primeiro ano de pesquisa, assim como a decisão do AJC de continuar o projeto em escala mais ampla. Os quatro volumes datilografados de *Studies in Anti-Semitism: A Report to the American Jewish Committee* compunham-se de um relatório que não tinha mais de cento e cinquenta páginas e muitos estudos minuciosos, entre os quais o de Sanford e Levinson, *A Scale for the Measurement of Anti-Semitism* — sem dúvida, o mais impressionante aos olhos do patrocinador e do mundo universitário —, já publicado no *Journal of Psychology* por Gordon W. Allport, um dos psicólogos mais famosos dos Estados Unidos, especialista em psicologia da personalidade.

Um dos pontos altos do relatório era uma seção intitulada *Economic Factors in Jewish Vulnerability* (Fatores econômicos na vulnerabilidade judaica). Esse texto continha reflexões já presentes no projeto publicado em 1941, em *SPSS*, aumentadas sem ser renovadas. Tratava-se de estudar o conteúdo de verdade de várias acusações anti-semitas aparentemente contraditórias.

O raciocínio era o seguinte: os judeus, devido a suas funções de emprestadores de dinheiro, comerciantes e varejistas — funções que lhes eram mais acessíveis do que a outros e que, forçados a correr riscos, eles enfrentaram cada vez mais e com melhor conhecimento do que os não-judeus —, estavam particularmente expostos e davam às massas exploradas a impressão de ser a causa imediata de sua miséria, de encarnar o lado devorador e antipático do capitalismo. “Ao mesmo tempo, apesar de todos os seus êxitos econômicos, os judeus da classe média conservavam certos símbolos de não-conformismo que os separavam dos outros membros dessa mesma classe média. Desde a época dos guetos, embora eles desejassem empregar todos os meios para progredir individualmente na escala do êxito econômico e social, os judeus continuaram a respeitar os valores éticos e religiosos especificamente judaicos — como a instrução, o desempenho intelectual, a melhoria da sociedade e as “coisas do espírito”; portanto, não aceitaram nunca os modelos estáveis de atividade econômica ou as normas de comportamento social de uso em sua classe social”<sup>77</sup> (ISR, *Studies in Anti-Semitism*, 29). Aquilo que Horkheimer, um lustro antes, tinha constatado num tom masoquista e moralista — a persistência dos capitalistas judeus individualistas por trás de uma economia

---

the exact amount of anti-Semitism at any time among a given group... If the Committee would either have helped my efforts to get the picture from one of the big studios, or spent the \$10.000 or \$15.000 for which it could have been produced half a year ago, it would now have in its possession scientific instrument with which to test the increase or decrease of conscious and unconscious anti-Semitism with the accuracy to which we are used in natural sciences.

<sup>77</sup> At the same time, for all their successful economic conquests, middle class Jews retained certain hall-marks of non-conformity that set them off from other members of that same middle

cada vez mais burocratizada e monopolizada — passava a ser, agora, um componente de uma situação desesperada que inspirava simpatia. “Foi assim que os judeus se tornaram o alvo de um ataque contraditório em duas frentes. A classe média os atacava como símbolos de tudo o que estava ‘podre’ no capitalismo à moda antiga que se desacelerava — a avidez pelo lucro, as atitudes anti-sociais, a guerra aberta da concorrência... Ao mesmo tempo, os judeus eram atacados pelos partidários do fascismo recém-criado, que neles viam a encarnação dos valores do liberalismo que o ‘movimento’ queria destruir... — não-conformismo, autodeterminação, direito das minorias”<sup>78</sup> (30 sg.).

Com exceção das ausências de resultado dignas desse nome nas pesquisas — certamente decepcionantes para o AJC —, o relatório era, sobretudo, programático e pouco homogêneo, o que não era de admirar, tendo em vista a desproporção entre o prazo dado à pesquisa e a amplitude do projeto. No entanto, dois temas conexos brilhavam pela ausência.

A seção sobre o anti-semitismo nos Estados Unidos abordava o tema dos métodos dos agitadores fascistas, mencionava exemplos de teses anti-semitas emitidas por representantes da classe superior, do proletariado industrial, das crianças, por ocasião das *particular interviews*. Mas evitava-se levantar os problemas da especificidade, das causas e da importância do “anti-semitismo social” característico dos Estados Unidos: tratava-se de regras oficiosas, mas incontornáveis, cuja validade não admitia discussão, como a exclusão dos judeus de certos clubes, hotéis ou associações de estudantes;\* ou as quotas de admissão para os judeus na maioria das universidades famosas e em várias profissões. Em outra ocasião, em sua comunicação no simpósio psiquiátrico em San Francisco, Horkheimer defendera a tese de que o anti-semitismo social era pior nos Estados Unidos do que na Europa, e essa intensidade do anti-semitismo levava a pensar que a diferença entre as duas populações poderia, muito bem, ser perigosamente reduzida no plano psicológico — se se deixassem de lado as diferenças gritantes entre os Estados Unidos e o Terceiro Reich.

Horkheimer não ousava visivelmente enunciar as conseqüências dessa tese e das reflexões teóricas que ele fizera com Adorno. Se — como o relatório também

---

class. From ghetto times on, while willing to use every means to gain individual achievement on the ladder of economic and social success, they continued to respect specific Jewish ethical and religious values — such as learning, intellectual achievement, social betterment and the “things of the spirit”; in consequence they never completely accepted stable patterns of economic activities of the standards of social behaviour customary to their social setting.

<sup>78</sup> Thus, the Jews became the object of a two-pronged, contradictory attack. By the middle class they were attacked as symbols of all that was “rotten” in declining old-fashioned capitalism — acquisitiveness, anti-social attitude, cut-throat competition... At the same time, the Jews were attacked by protagonists of the new Fascism as embodying those values of liberalism which the “movement” aimed to destroy... — non-conformism, self-determination, and minority rights.

\* *Fraternities*. (N. T.)

afirmava — só uma minoria dos alemães era anti-semita, se o anti-semitismo latente, ardendo sob as cinzas, era um componente da civilização ocidental, se a minoria anti-semita alemã tinha sabido levar, em poucos anos, seu anti-semitismo declarado até o genocídio industrializado, não se deveria esperar um fenômeno análogo nos Estados Unidos? Com suas estruturas capitalistas muito mais desenvolvidas, que nenhum movimento operário de inspiração socialista vinha questionar, com sua indústria cultural muito mais extensa e frustrante, com seu etnocentrismo mais marcado e sua história colocada sob o signo de uma franca violência, era de temer que um anti-semitismo potencial bem mais vasto e agressivo, já presente em condições políticas e econômicas bem menos críticas do que na Alemanha, passasse a ser um anti-semitismo declarado e violento. E como explicar, a partir de tais teorias, o pouco êxito dos agitadores da costa oeste? Que posição deveria ser dada ao anti-semitismo em relação ao racismo exercido contra os negros e à política de extermínio dos índios e confinamento em suas reservas? Quais eram as especificidades da variante americana da civilização ocidental — variante amplamente “desembarçada” da tradição européia? Todas essas questões impunham-se numa apresentação do contexto americano e, no entanto, foram evitadas, talvez, em parte, em consideração ao país hospedeiro e aos interesses dos patrocinadores, em parte, devido ao caráter provisório do relatório.

A outra lacuna flagrante era a ausência de um estudo sobre a “psicologia judaica” — isto é, ao mesmo tempo, o estudo das características judaicas que podiam ser observadas na realidade (muito compreensíveis e desculpáveis devido aos papéis que os judeus eram forçados a assumir e às perseguições e à diáspora) e o estudo separado dos mecanismos psíquicos desencadeados nos judeus pela psicologia dos anti-semitas.

Logo no começo de sua participação no projeto sobre o anti-semitismo, Horkheimer tinha pedido a Pollock uma lista de todos os estudos psicológicos existentes sobre a psicologia dos judeus e dos anti-semitas. E quando um artigo de Massing apoiava a idéia de que o anti-semitismo totalitário não tinha nada a ver com os judeus enquanto um artigo de Gurland enumerava um catálogo de especificidades do pensamento e das atitudes dos judeus que teriam tido consequências catastróficas, isso reforçava a convicção de Horkheimer de que estava faltando um estudo sobre a “interação da psicologia judaica e do anti-semitismo de um lado, e do capitalismo em seu conjunto, de outro (“interaction of both Jewish psychology and Antisemitism with capitalism as a whole”) (carta de Horkheimer a Pollock, de 19 de maio de 1943). Encontrava-se uma faceta desse tema em Adorno; percorrendo as entrevistas do projeto sobre os operários (cf. abaixo p. 400 sg.), ele emitiu a opinião de que as censuras dirigidas aos judeus não eram todas delirantes e que algumas se baseavam em traços de caráter precisos dos judeus que eram ou francamente criticáveis, ou, pelo menos, poderiam suscitar reações hostis. Ele propunha que se desse um correspondente ao manual sobre as técnicas dos agitadores fascistas, um outro manual “que catalogasse os traços de caráter, os ex-

plicasse e apresentasse sugestões para controlá-los” (“which lists these traits, explains them and contains suggestions how to overcome them”) (Memorando de Adorno a Horkheimer, *Manual for Distribution among the jews* (Manual para distribuição entre os judeus), 30 de outubro de 1944).

Mas esse tema não foi jamais integrado ao programa — em parte, talvez, em consideração à susceptibilidade da maioria dos judeus sobre o tema, em parte, por medo de se expor à crítica de transformar o problema do anti-semitismo em um problema dos judeus. Também não foi integrado ao programa um outro aspecto da “psicologia dos judeus” (ao qual Adorno fazia, no entanto, alusão em suas observações para a redação do relatório): a percepção estereotipada que eles tinham de sua situação de confronto, ameaçadora, que incomodava ou impedia toda reação apropriada de sua parte.

A prática tradicional do Instituto, a autocensura com um objetivo estratégico, continuou cada vez mais forte. Foi assim que Horkheimer e Adorno propuseram que expressões como “marxismo”, “socialização”, e “meios de produção” fossem substituídas por “socialismo”, “nacionalização” e “aparelho industrial” na versão de um artigo destinado ao AJC. Mas isso já era uma atenuação das medidas propostas pelo escritório de Nova York: a supressão pura e simples de um parágrafo inteiro que visava mostrar que a propaganda fascista não atacava jamais, de fato, a verdadeira teoria marxista, mas apenas um fantasma totalmente imaginado. Adorno concluía, assim, suas propostas de modificação numa carta dirigida à secretária do escritório de Nova York: “Mas se aqueles senhores continuarem inquietos depois de feitas essas modificações, eles que suprimam o trecho: não queremos assumir a responsabilidade disso” (carta de Adorno a Mendelssohn, de 18 de dezembro de 1943).

Depois que o AJC tomou a decisão definitiva de continuar o projeto numa escala maior e criar um departamento científico do qual Horkheimer seria o diretor, este último foi a Nova York no final de outubro de 1944, para uma temporada de vários meses. Instalou-se num prédio do AJC (com vista para o Empire State Building) e organizou o Scientific Department, cuja missão consistia em “esclarecer a importância e as causas do anti-semitismo nos Estados Unidos, elaborar métodos de testes que permitissem avaliar a eficácia das técnicas atuais de luta contra o anti-semitismo e, eventualmente, coordenar sua pesquisa teórica ao programa de ação do American Jewish Committee”<sup>79</sup> (AJC, *Progress Report of the Scientific Department*, de 22 de junho de 1945).

O tempo morto entre os dois projetos e a continuação do trabalho, entre outros, do grupo de Berkeley, apresentavam alguns problemas que foram resolvi-

<sup>79</sup> To investigate the extent and the causes of anti-Semitism in the United States, to develop testing methods by which the effectiveness of current techniques of combating anti-Semitism may be evaluated and to integrate eventually its theoretical research with the practical program of the American Jewish Committee.



dos graças a um *grant* para um segundo projeto que se deveria estender da primavera de 1944 a maio de 1945, no seio do qual o escritório de Nova York ocupava o núcleo da atividade empírica. Com efeito, o tema “classe operária e anti-semitismo” (*labor and anti-semitism*) que Horkheimer reduzira ao nível de simples componente do estudo dos grupos sociais, encontrou um mecenas suplementar no Jewish Labor Committee. Gurland havia estabelecido contatos com esse organismo em dezembro de 1943; tinha ali um amigo. Gurland fez saber que M. Sherman, o *Field Director* (diretor de operações) do JLC, tinha um grande interesse pelo projeto do Instituto. Segundo ele, Sherman estava convencido de que o anti-semitismo não cessava de aumentar cada vez mais em meio aos operários, e era apenas a falta de pessoal qualificado que tinha impedido até então de se realizar um projeto “na linha de nosso programa de *workers interviews* (entrevistas com trabalhadores) (Relatório de Gurland citado no memorando de Pollock intitulado *Jewish Labor Committee*, de 23 de dezembro de 1943, integrado à correspondência Pollock-Horkheimer).

O interesse de Sherman aumentou ainda mais quando Pollock, numa conversa, lhe explicou “que eles não se interessavam por um estudo puramente estatístico ou por uma espécie de supersondagem, e sim, exclusivamente, por um estudo que utilizasse os métodos qualitativos e quantitativos aperfeiçoados no laboratório (deles) da costa oeste, sob a direção de Horkheimer”<sup>80</sup> (Pollock, *op. cit.*). “Parece que Sherman ficou muito impressionado com nossa insistência em que o trabalho de entrevistas seja feito por pessoas que conheçam as pessoas entrevistadas e que gozem da confiança delas e não por *field workers* (pesquisadores de campo) que elas não conhecem. O papel dos nossos dois ou três *field workers* seria organizar e formar os entrevistadores aproveitando as relações garantidas pelo Jewish Labor Committee e outros organismos sindicais.”<sup>81</sup>

As pesquisas de campo para o “Project on Anti-Semitism and Labor” (Projeto sobre o anti-semitismo e a classe operária) duraram de junho a novembro de 1944, desenrolaram-se em vários centros industriais dos Estados Unidos (Nova York, Filadélfia, Detroit, Pittsburgh, Los Angeles e San Francisco) e seguiram a técnica da *participant interview* evocada por Pollock. Duzentos e setenta operários que haviam assimilado um catálogo de quatorze perguntas abertas (como “Você se lembra de ter tido experiências marcantes com judeus?”, “Como distinguir um judeu de outra pessoa?”, “O que você pensa das greves de Detroit?”,

<sup>80</sup> That we would not be interested in a purely statistical survey or a kind of super-poll, but only in a study using the quantitative and qualitative methods developed in our West Coast laboratory under Horkheimer's direction.

<sup>81</sup> Sherman seemed to have been very much impressed by our insisting that the work of interviewing must be done by people who know the interviewees and whom the interviewees trust and not by field workers unknown to them. The functions of our two or three field workers would be to organize and instruct the interviewers on the strength of contacts made available by the Jewish Labor Committee and other Labor groups.

“Você frequenta a igreja?”) estudaram, em situações tiradas da vida cotidiana, as reações de seus colegas em face dos judeus e do anti-semitismo, e anotaram os resultados nos formulários de respostas que lhes tinham sido entregues. A associação da semelhança das perguntas sugeridas e do caráter aberto das situações da conversa cotidiana deveria permitir que se combinassem exploração qualitativa e exploração quantitativa dos dados. As instruções destinadas aos operários encarregados das entrevistas proclamavam: “Isto é uma experiência inédita na pesquisa em ciências sociais. Nós queremos saber o que os operários pensam sinceramente do conjunto da ‘questão judaica’ e por que cultivam esses sentimentos. Sondagens não poderão dizê-lo, entrevistas também não. Mas conversas amistosas o farão.”<sup>82</sup>

Reuniram-se, assim, quinhentos e setenta relatórios. Sua exploração foi, principalmente, de natureza qualitativa. Gurland, Massing, Löwenthal e Pollock redigiram as diferentes partes do relatório final, *Anti-Semitism among American Labor* (O anti-semitismo na classe operária americana) — quatro volumes, quase mil e quinhentas páginas datilografadas — levando em conta várias sugestões e um memorando geral de Adorno. “Eu tenho a impressão de que o Labor Project só tem sentido se nós não nos contentarmos em agir segundo o padrão atual dos trabalhos habituais desse gênero e se nós empregarmos, nele, justamente o que nos distingue graças a uma certa riqueza de idéias, sem nos deixar assustar muito diante da teoria, que esmaga os outros”: eram esses os termos de Adorno indicando a Horkheimer o material muito rico ao qual se poderiam sempre acrescentar considerações teóricas (carta de Adorno a Horkheimer, de 2 de dezembro de 1944). O Bureau of Applied Social Research (Agência de Pesquisa Social Aplicada), de Lazarsfeld e Herta Herzog, forneceram uma contribuição — de estilo tradicional — para a análise quantitativa.

Contrariamente às expectativas dos “sócios”, o objeto de estudo estava colocado desde a introdução como a “natureza e não a extensão do anti-semitismo nas massas dos operários americanos”. Mas se se aceitasse considerar que os resultados eram representativos, chegava-se a uma confirmação das impressões que os haviam levado a lançar esse estudo: o anti-semitismo estava muito espalhado em meio aos operários, e era de esperar que aumentasse mais.

Foram classificadas como “ativamente hostis aos judeus” 30,8% das pessoas entrevistadas; 38,5% evitavam-nos sem reivindicar, entretanto, uma discriminação sistemática; 30,5% tinham, enfim, “boa vontade para com os judeus”. Em março de 1945, na conferência “Prejudice and the Social Classes” (O preconceito e as classes sociais), que deu na Universidade de Columbia, no quadro de uma série de conferências do Instituto intitulada *The Aftermath of National Socialism*, Pollock resumia suas conclusões: “A imagem do judeu parece ser fundamental-

<sup>82</sup> This is a pioneer experiment in social research. We want to know what working people honestly are thinking about the whole “Jewish question” and why they feel that way. Polls will not tell us. Interviews won’t either. Friendly conversations will.

mente a mesma para a maioria da amostra. Como eles se comportam de maneira diferente, sua crítica, seu ressentimento, sua hostilidade e seu ódio vão para o judeu fantasma. Para a maioria dos operários, o judeu é, aparentemente, um dono de armazém trapaceiro, um proprietário ou um administrador sem coração, um agiota pouco escrupuloso, um agente imobiliário ou um segurador que passará a mão no depósito ou anulará a apólice no primeiro incidente. A isso mistura-se a idéia de que os judeus são donos de todos os negócios e, ao menos, a maioria dos judeus está metida em negócios. E tudo isso se deve ao fato de que os judeus só pensam em dinheiro, são egoístas, gananciosos, lucram em detrimento dos outros, tapeiam, são manhosos, mentem, não têm coração nem escrúpulos, e assim por diante. A maioria dos operários recusa claramente admitir que existe um grande número de operários judeus. Ou não há operários judeus, ou eles não trabalham e, simplesmente, fingem ser operários. Ainda por cima, os operários judeus são acusados de esquivar-se diante dos trabalhos penosos, de passar adiante as tarefas chatas, de fingir que dão duro diante dos patrões, de fazer tudo o que lhes dê vantagem para progredir pessoalmente e nada por seus colegas de trabalho. Para terminar, são acusados de tomar ares de superioridade, de serem indelicados, doutores sabe-tudo, ambiciosos, arrogantes. Todas as acusações do tempo de guerra... encontram-se em nossa amostra... A exceção desconcertante é que os nossos pesquisadores não encontraram praticamente um operário que acuse os judeus de serem muito de esquerda e comunistas.”<sup>83</sup>

Como Adorno, mais do que qualquer outro, observara em suas propostas para esse relatório da pesquisa sobre os operários, a condição necessária de uma avaliação correta desses resultados e das eventuais contramedidas a tomar era aparentemente operar uma distinção entre anti-semitismo operário e anti-semitismo burguês. Não era evidente que a atitude negativa dos operários para com os judeus dependia de experiências concretas infinitamente mais do que ocorria nas classes superiores? Não era preciso levar em conta o fato de que em seu

---

<sup>83</sup> The image of the Jew seems to be essentially the same among the great majority of our sample. While they behave differently, their critique, resentment, hostility and hatred are directed at the phantom Jew. Most workers seem to see the Jew as a cheating store-keeper, a merciless land-lord or rental agent, an unscrupulous pawn broker, or an instalment salesman and insurance collector who will take away the collateral or let the insurance laps at the first delinquency. To this is added the idea that the Jews own all business and that at least most Jews are in business. All this is so because the Jews are money-crazy, selfish, grabby, take advantage of others, cheat, chisel, lie, are ruthless, unscrupulous, and so on. Most workers plainly refuse to acknowledge the existence of a large group of Jewish workers. Either there are no Jewish workers, or they don't work, and merely pretend to be workers. In addition Jewish workers are accused of escaping hard work, passing the buck, catering to the bosses, doing everything for individual advancement, doing nothing for their fellow-workers. Finally they are reproached with displaying superior attitudes, having bad manners, knowing everything better, being ambitious and arrogant. All the wartime accusations... have been found in our sample... The curious exception is that our interviewers met practically no worker who blamed the Jews for being mainly radicals and communists.

comportamento e suas declarações os operários respeitavam normas pseudodemocráticas bem menos do que os membros das classes médias e superiores? Chegava-se à hipótese de que se encontrava em meio aos operários bem menos anti-semitismo camuflado do que nas classes altas, e sua atitude anti-semita era bem menos racional e poderia ser combatida mais facilmente do que nas outras classes se lhes fossem explicados fatores econômicos e sociais.

Mas essas considerações não passaram nunca do estágio de hipóteses. Nos anos seguintes, a seqüência do trabalho sobre o Labor Project reduziu-se para os diretores do Instituto, ao se confiar a Lazarsfeld o cuidado de redigir uma versão do relatório que fosse adequada à publicação e a Adorno, principalmente, a redação de memorandos detalhados destinados a realizar o projeto com êxito. Mas Adorno, Marcuse e os outros representantes do Instituto concordaram em considerar que os textos elaborados sob a supervisão de Lazarsfeld davam excessiva importância às partes quantitativas sem dar a necessária às partes qualitativas, que a síntese entre quantidade e qualidade era insuficiente e, portanto, que o conjunto não correspondia aos objetivos do Instituto. O trabalho não chegou a ser publicado, assim como a pesquisa sobre os operários e trabalhadores.

A retomada do Labor Project tinha dado novo impulso ao Instituto, que não passava agora de uma filial. Como o estudo sobre os operários cobria a capacidade de trabalho que seus empregos em tempo parcial em Washington permitiam a Gurland, Massing, Pollock e Löwenthal, Horkheimer viu-se, a princípio, perdido em seu escritório de Nova York: estava absorvido pelo trabalho no local, reunia com dificuldade uma equipe de colaboradores e estava tentando, desesperadamente, organizar um programa de trabalho que permitisse, ao mesmo tempo, esperar uma atividade tangível e resultados a curto prazo, assim como satisfazer sua ambição pessoal de um trabalho teórico a longo prazo. Chegara em fins de outubro de 1944 e esperava, no verão seguinte, conseguir lançar o projeto para que Adorno e ele pudessem dedicar-se essencialmente a sua grande obra teórica. No segundo mês de sua estada em Nova York, escreveu a Adorno: “Minha saúde não vai mal, mas eu tenho, assim mesmo, que apelar, agora, para todas as minhas forças, a fim de suportar estes dias e noites de trabalho em que eu não consigo produzir a menor idéia razoável... Meu plano... é o seguinte. Eu preciso conseguir alguns colaboradores que se lancem, o mais depressa possível, na *research* (pesquisa), no estilo local: testes intensivos dos programas de rádio encomendados, direta ou indiretamente, pelo Committee e testes dos meios de propaganda mais enérgicos empregados pelas outras organizações e que o Committee julga inadequados. Depois, realizar entrevistas em grupos definidos social e regionalmente, antes e depois do momento em que esses grupos tiverem sido submetidos a um ou vários processos de propaganda do Committee. Uma vez que esse tipo de *research* esteja encaminhado, espero ver instalar-se a atmosfera necessária à preparação de nossos próprios estudos fundamentais a longo prazo. Há outra justificativa para essa atitude: todas as energias do Instituto, aqui, estão completamente absorvidas pelos

estudos sobre os operários ao menos até o final de janeiro. Seria, pois, um absurdo iniciar antes dessa data um trabalho que incluísse o Instituto. Já que a equipe de Lewin\* está mergulhada numa atividade febril, não quero apresentar-me, durante esse tempo, de mãos vazias perante o Committee. A situação ainda se complica porque não se encontram absolutamente especialistas para os testes de mercado. Meu plano é, pois, difícil de executar” (carta de Horkheimer a Adorno, de 9 de dezembro de 1944).

Horkheimer recebeu, no entanto, incentivos incansáveis e entusiastas de Adorno, que, da costa oeste, lhe mandava cartas, memorandos e notas carregadas de idéias, sugestões e demonstrações de seus sentimentos de amizade. Depois de receber o quadro da situação traçado por Horkheimer, respondeu-lhe que era fácil compreendê-lo “porque suas próprias experiências *du côté de chez*\*\* Lazarsfeld não eram sem analogias. O pior é que, nesse tipo de trabalho, não se sabe nunca a fundo o que se deve realmente fazer e o que se espera de nós. Isso é, de certa maneira, a expressão prática da eliminação teórica de todo sentido: a atividade que, de nosso lado, falando dos *projects*, nós só podemos imaginar como meios para o conhecimento, torna-se de fato, para essas pessoas, muitas vezes, um fim em si, e, no fundo, nós não chegamos a compreendê-las mais do que elas nos compreendem” (carta de Adorno a Horkheimer, de 14 de dezembro de 1944). Ele propôs a Horkheimer pessoas para o estudo dos programas de rádio. “Tenho a impressão de que a equipe de Berkeley está no bom caminho e que podemos realmente esperar alguma coisa dela. Mas, como tudo aqui, ela precisa de certo tempo. Não se deixe desanimar se nos primeiros meses em Nova York não sair nada de muito concreto; isso faz parte do sistema, e logo tudo isso vai se cristalizar”, dizia. Perguntava se seu extenso memorando para a versão definitiva sobre os operários tinha chegado bem. Agradecia pela remessa do livro “impertinente” de Horney que qualificava de “*working hypothesis*” (hipóteses de trabalho) dos conceitos essenciais da psicanálise, como a teoria da satisfação dos desejos; propunha continuar a publicar a revista na Alcan e publicar, ali, sob a forma de livro, *Philosophische Fragmente* — em agosto, os aliados tinham reconquistado a França e, em setembro, os ingleses e os americanos tinham chegado às fronteiras do Reich alemão — etc.

E, em fevereiro de 1945, ele fez para Horkheimer o mesmo gesto que fez para Pollock, no ano anterior: ofereceu-lhe, por ocasião de seu quinquagésimo aniversário, um texto que lhe era dedicado, cheio de sua “própria” substância: *Minima Moralia*, com dedicatória manuscrita “Cinquenta aforismos pelo quinquagésimo aniversário de Max Horkheimer, Los Angeles — Nova York, 14 de fevereiro de 1945”. Esse volume constituiu, mais tarde, a primeira parte de *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Minima Moralia. Reflexões

\* Trata-se do psicólogo Kurt Lewin. (N. A.)

\*\* Do lado de, em francês nesta versão. (N. T.)

sobre a vida mutilada), cuja segunda parte foi recebida, como presente de Natal, em 1945, por Horkheimer, com a dedicatória “Para Max, de volta”, e cuja terceira parte foi redigida em 1946 e 1947.

Desde o final de outubro, quando Horkheimer mal acabara de chegar a Nova York, Adorno pôde anunciar-lhe uma notícia importante: “Como você deve se lembrar, eu lhe havia falado de uma nova idéia que estava ruminando. Trata-se de avaliar o anti-semitismo potencial ou atual unicamente por índices *indiretos*, isto é, sem apresentar perguntas sobre os judeus ou temas que indiquem, a olhos vistos, que têm a ver com o anti-semitismo — a hostilidade para com os negros, o fascismo político, etc. Já se achava uma abordagem nessa linha nos *projective items* do antigo questionário de Berkeley; mas eu gostaria de ir muito mais longe e realizar um questionário ‘desjudeusado’ para uma avaliação estatisticamente confiável do anti-semitismo. Eu não tenho necessidade de lhe mostrar as vantagens. Naturalmente, o problema consiste em encontrar os índices indiretos que constituem as condições por sua vez necessárias e suficientes do anti-semitismo — isto é, tais, que suponham um correlação com o anti-semitismo efetivo tão elevada, que se possa negligenciar as diferenças menores. Eis o caminho que eu percebo a se seguir: distribuem-se em *uma única* sessão dois questionários sucessivamente, primeiro aquele que não concerne aos judeus, depois um outro cujas questões tratem dos judeus, do etnocentrismo, etc., mas também sobre outros temas — porque o objetivo verdadeiro da pesquisa não aparece imediatamente. A seguir, comparam-se entre elas as respostas de cada um dos entrevistados aos dois questionários e se determinam pouco a pouco as questões indiretas que mostram a correlação mais elevada com o anti-semitismo ou a ausência de anti-semitismo para elaborar um instrumento indireto inteiramente confiável” (carta de Adorno a Horkheimer de 26 de outubro de 1944). Segundo ele, o grupo de Berkeley teria sido conquistado e havia declarado já estar trabalhando nessa direção por sua própria iniciativa — “o que é sempre um bom sinal”.

Horkheimer mostrou-se entusiasmado e impaciente para ver os projetos de questionários e de formar em Nova York e em Chicago grupos análogos àquele de Berkeley, que deveriam trabalhar com os novos questionários e os novos métodos individuais colocados em Berkeley, e conduzir, paralelamente aos de Berkeley, as pesquisas de grande escala.

Em meados de dezembro, recebeu de Adorno o dossiê intitulado *F-Scale* com os esboços de Berkeley destinados ao novo questionário. As questões propostas deveriam ser ainda, em parte, reformuladas para adquirir uma forma, ao mesmo tempo compreensível para as pessoas interrogadas e psicologicamente adaptadas. Adorno tinha elaborado, pessoalmente, de oitenta a cem perguntas das quais uma parte “provinha de um trabalho de destilação de *Elemente des Antisemitismus* depois de uma espécie de tradução” (carta de Adorno a Horkheimer, de 9 de novembro de 1944). A quantidade do material que permanecera em estado bruto para os questionários desanimou Horkheimer. Ele escreveu a Adorno que temia

“que, de fato, o questionário (que eles queriam) manter curto e totalmente simples ficasse, no entanto, de novo, complicado e minucioso demais para ser utilizado em qualquer tipo de grupo. A evolução de nossos negócios aqui no Committee depende muito ainda de nosso êxito na aplicação desse mesmo questionário a *samples* (amostras) de grupos socialmente importantes em diversas cidades, num lapso de tempo relativamente curto. Isso é, no fundo, por enquanto, um dos nossos projetos essenciais para o qual nos alocam um orçamento bastante respeitável” (carta de Horkheimer a Adorno, de 19 de dezembro de 1944).

Adorno tentou tranquilizá-lo a respeito do grande número de perguntas: no questionário definitivo só se tomaria uma parte das perguntas. Quanto a saber que perguntas deveriam ser utilizadas em qualquer circunstância e quais só funcionariam com grupos específicos, era preciso ainda realizar testes. Mas, de qualquer forma, seria preciso “para o próprio estudo indireto, que se apresentou como uma completa novidade, *não sem dúvida* um questionário muito curto, como para o Labor Study”. Com efeito, não haveria, de outra forma, bastantes dados para “a conclusão baseada em estatísticas” que era, no entanto, essencial para eles. “Eu sou, inteiramente, de sua opinião: é justamente esse estudo, que, assim que for lançado em outros lugares, em maior escala, deve constituir nossa ‘réplica’ ao de Lewin. Mas isso só será possível se a idéia de *indirect measurement* (avaliação indireta) se revelar realmente tão convincente e rica de substância, que se imponha em vez de ser considerada uma simples “provedora de hipóteses”, ao gosto dos costumes locais” (carta de Adorno a Horkheimer, de 30 de dezembro de 1944).

Na versão definitiva das questões, a equipe de Berkeley tomou por modelo frases que apareciam todos os dias nas emissões radiofônicas, jornais e conversas. Depois, nas retrospectivas sobre suas experiências científicas na América, Adorno escreveu: “Nós elaborávamos então, em Berkeley, a *F-Scale* com uma liberdade que não tinha nada a ver com a imagem de uma ciência pedante que precisa prestar contas de todas as suas operações. A razão disso era certamente o que se poderia chamar, entre nós, os quatro diretores do estudo, o “*psychoanalytic background*” (a formação psicanalítica), em particular o hábito do método de livre associação. Faço questão de enfatizar porque um livro como *Authoritarian Personality*,\* ao qual se fizeram tantas críticas sem, no entanto, nunca lhe negar o fato de estar impregnado de dados americanos e de métodos americanos, foi produzido de uma maneira que não corresponde em nada à imagem habitual de um positivismo das ciências sociais... Nós passamos horas ali, deixando a imaginação nos trazer tanto dimensões inteiras, ‘variáveis’ e síndromes, quanto elementos para o questionário; nós ainda ficávamos mais orgulhosos dele, porque sua relação com o tema central era menos evidente, ao passo que, por razões fornecidas pela teoria, podíamos esperar dele correlações com o etnocentrismo, o anti-semitismo e as opiniões políticas e econômicas reacionárias. Depois, submetemos esses ele-

\* Foi esse o título que a equipe de Berkeley deu depois à publicação de seus trabalhos. (N. A.)

mentos a testes preliminares constantes e pudemos, justamente assim, reduzir o questionário, redução essa imposta por motivos técnicos, a dimensões que permaneciam razoáveis, embora eliminando os elementos que não se revelavam bastante pertinentes” (“Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika”, em *Stichworte* 136 sg.) (Experiências científicas na América, em *Stichworte* 136 sg.).

Adorno guardava na lembrança a idéia que Horkheimer não parava de lhe recordar: “O valor imediato”\* consistia, “para o Committee em demonstrar a ligação existente entre anti-semitismo, fascismo e caráter destrutivo”, em administrar “a prova experimental do perigo que o anti-semitismo representa para a civilização democrática” (carta de Horkheimer a Adorno, de 9 de dezembro de 1944); em seu trabalho sobre a *F-Scale*, ele enfatizou, nitidamente desde o começo, a ambivalência entre conservantismo e rebelião. Escrevia a Horkheimer: “Para transcrever essa questão em *operative terms*, coloquei em primeiro plano a distinção entre motivações inconscientes e motivações racionalizadas, isto é, pré-conscientes. Minha tese — bastante bárbara — consiste em afirmar que as tendências “destrutivas”, rebeldes, são, na verdade, as motivações inconscientes e que o conservantismo e o convencionalismo são sua racionalização. O método que me parece ser o melhor consiste em associar duas a duas as perguntas que tratam do mesmo tema, mas uma sob a forma inconsciente e outra sob a forma racionalizada; por exemplo, de um lado, o que tende ao reconhecimento das potências autoritárias como a constituição e a família, de outro lado, algo como o “cada um por si”, etc. Meu palpite seria o de que as respostas sejam, a cada vez, contraditórias — isto é, as pessoas que dão respostas conservadoras no nível “racional” darão respostas agressivas e destrutivas no nível indireto. Pedi a *Mme. B.*\*\* que classificasse todas as respostas em “irracionais” e “racionais” e, tanto quanto possível, que as associasse em pares. Naturalmente, as perguntas que formam pares estarão afastadas uma da outra nos questionários” (carta de Adorno a Horkheimer, de 18 de setembro de 1944).

Contrariamente à equipe de Berkeley, que, segundo Adorno, tinha tendência para identificar pura e simplesmente os anti-semitas aos conservadores — “principalmente Levinson que tem os raciocínios ou totalmente pretos ou totalmente brancos de um progressista” (*ibid.*) —, Adorno insistia na distinção entre “conservador” e “pseudoconservador”. Na verdade, ele arrombava, assim, portas já abertas no que dizia respeito à equipe de Berkeley. Com efeito, o que eles entendiam por “conservadores” não significava pessoas da posição dos membros da classe dominante inglesa, que Adorno tomava como exemplo, e sim conservadores no sentido americano: pessoas que, mesmo num contexto de capitalismo monopolístico, permaneciam partidárias de uma concorrência livre e sem entraves, que atribuíam a pobreza e o fracasso unicamente às carências das pessoas e pregavam um Estado que só intervinha em proveito dos que tinham êxito. A significação da distinção de Adorno entre

\* Do projeto de Berkeley. (N. A.)

\*\* Else Frenkel-Brunswik. (N. A.)



conservadorismo e pseudoconservadorismo era uma tentativa de dar, assim, uma profundidade psicológica ao conceito político-econômico de conservadorismo.

Via-se reaparecer, nas reflexões de Adorno sobre a *F-Scale* a categoria da rebelião, que fazia parte da tradição do Instituto. Assim como Fromm, na parte psicológica de *Studien*, havia distinguido o rebelde e o revolucionário (em outras palavras, o pseudo-revolucionário e o revolucionário autêntico), Adorno distinguia agora o pseudoconservador e o conservador autêntico.

Em geral, estava claro que antigas idéias essenciais do Instituto usadas em *Studien über Autorität und Familie* e na pesquisa sobre os operários e empregados, que, se poderia esperar, seriam tomadas tais e quais no projeto sobre o anti-semitismo, só tornavam a aparecer de vez em quando. É verdade que, já na pesquisa sobre os operários e empregados, figuravam nos questionários perguntas para as quais se deveriam esperar respostas que exprimissem as concepções do partido mais do que a opinião pessoal das pessoas interrogadas — mas também perguntas que não apresentavam nenhuma relação evidente com a política e não diziam respeito a nenhum tipo de comportamento fixado sem ambigüidade pelo fato de pertencer a um partido e que levavam a esperar respostas susceptíveis de fornecer informações sobre as estruturas individuais da personalidade. A introdução de Fromm na parte das pesquisas de *Studien über Autorität und Familie* tinha indicado o objetivo metodológico principal das pesquisas: a partir de uma teoria psicológica e em decorrência de muitas experiências, “construir e elaborar perguntas que levassem a esperar respostas que permitissem tirar conclusões sobre as aspirações inconscientes na pessoa interrogada e, portanto, sobre sua estrutura pulsional” (*Studien*, 237).

Retrospectivamente, a pesquisa sobre os operários e empregados surgia como uma tentativa de responder à pergunta: com que solidez as concepções socialistas da classe operária estavam amarradas à estrutura pulsional, até que ponto se poderia esperar que os operários permanecessem fiéis a suas idéias esquerdistas em caso de crise? O estudo do grupo de Berkeley chegava cada vez mais claramente a uma variante mais flexível — para não dizer mais modesta — dessa problemática, à pergunta: com que solidez as convicções democráticas da população dos Estados Unidos estão presas à estrutura de personalidade dos indivíduos, até que ponto se poderia esperar que permanecessem fiéis a suas idéias democráticas em caso de crise?

Mas o recurso a preconceitos sociais poderia induzir ao erro a explicação quando se tratava dos efeitos da propaganda. Basta ler a carta entusiasta que Horkheimer recebeu de Adorno, com um entusiasmo igual: “No que diz respeito aos grupos, vamos estudar muitos deles, muitos mais do que o previsto inicialmente. Sanford acha que isso é possível sem modificação de nosso orçamento. O plano trata entre outros das... organizações do *business* e da classe técnico-burocrática que representam os vários grupos-chave do fascismo. Sanford, aliás, propôs lançar um estudo com delinquentes e guardas de prisão, e eu acho que é uma idéia excelente. Nesse caso, a pesquisa poderia desembocar, imediatamente,

na propaganda: se se pudesse demonstrar com certeza que uma porcentagem particularmente elevada de delinqüentes é anti-semita extremada, esse simples resultado já seria uma propaganda. Eu gostaria, também, de estudar os psicopatas nos hospícios” (carta de Adorno a Horkheimer, de 26 de outubro de 1944). Eram essas opiniões um pouco limitadas se nos lembrarmos do aforismo de Horkheimer em “Aus einer Theorie der Verbrechers” (Por uma teoria do crime) em *DdA*, que falava a respeito da “identidade frágil, flutuante” do delinqüente, e se nos lembrarmos do papel ambivalente desempenhado pela identidade em *DdA* — forma fenomenológica, ao mesmo tempo da emancipação em relação à natureza e do endurecimento na renúncia em relação à natureza. Assim, se se obtivesse a prova esperada, poder-se-ia facilmente desmontar o anti-semitismo afirmando que não era um problema do cidadão comum, do “associal conformista” e sim dos diversos rejeitados, dos associais desviantes. Finalmente, estudaram-se apenas dois grupos especiais, de presos e pessoas em tratamento psiquiátrico. De fato, ficou evidente que, num grupo de cento e dez detentos da prisão de San Quentin, não era o anti-semitismo que era mais nitidamente afirmado do que em outros grupos, e sim o etnocentrismo e o conservadorismo político-econômico, e que as pessoas livres de preconceitos eram, ali, mais raras do que nos outros grupos. Mas esse resultado não foi nunca especialmente valorizado ou utilizado para fins de propaganda.

Por outro lado, num comentário crítico de um artigo de Frenkel-Brunswick, “The Anti-Semitic Personality”, que desenvolvia uma comunicação para o Psychiatric Symposium de San Francisco (cf. acima p.390), Adorno escrevia: “É uma ilusão em que caímos facilmente acreditar que as pessoas de bem estão isentas de anti-semitismo por causa de suas boas maneiras. Isso não funcionou nem sequer na Europa. E aqui ainda é menos verdadeiro. Temos boas razões para crer que a classe alta é violentamente anti-semita. Foi durante minha última viagem na costa leste que eu tive ocasião de ter a prova disso”<sup>84</sup> (*Notes by Dr. Adorno on Mrs. Frenkel-Brunswick's article on the anti-semitic personality* — Notas do Dr. Adorno sobre o artigo da sra. Frenkel-Brunswick a respeito da personalidade anti-semita, 3). Se reuníssemos essas observações sobre a classe alta, a classe tecno-burocrática e os delinqüentes e os psicopatas, elas revelariam um conjunto complexo de suposições, das quais um traço chamava atenção: as suposições e as hipóteses eram, muito raramente, deduzidas de uma teoria, e as maiores esperanças eram postas nos próprios estudos empíricos.

Naturalmente, a sensibilidade ao problema dentro da equipe era bem mais alta do que o que mostraram dela, à luz do dia, as publicações finais, e dificuldades fundamentais tinham sido percebidas sem que se pudesse trazer-lhes remédios coerentes, por não se aceitar renunciar a resultados tangíveis: tudo isso aparecia

<sup>84</sup> It is an illusion to which we easily fall that society people because of their good manners are free of Anti-Semitism. This did not even hold good in Europe. It is even less true here. We have the strongest reason to believe that the upper class is violently anti-Semitic. I happened to find this corroboration during my last trip to the East Coast.

com particular clareza nas inquietações que Adorno expressava em suas observações críticas a respeito do artigo de Frenkel-Brunswik sobre a personalidade anti-semita. Mostrava seu ceticismo quanto à maneira como Frenkel-Brunswik determinava não só a personalidade anti-semita como a personalidade oposta. Para ela, a psicanálise permitia situar em um outro campo o objeto da pesquisa. “Não é só a agressividade que é má, mas também a gentileza, que é uma espécie de agressividade ‘neutralizada’, etc. Insisto em recomendar uma extrema vigilância diante desse perigo, porque ele poderia afetar toda publicação de uma maneira que poderia ser, politicamente, oposta a nossos objetivos”<sup>85</sup> (*op. cit.*, 1). Demonstrava o mesmo ceticismo para com a determinação das pessoas que não eram anti-semitas. “A descrição própria das moças anti-semitas ou não anti-semitas parece-me ser algo estereotipada... Já que, segundo nossa teoria, o pensamento por estereótipos é uma das características essenciais da mentalidade fascista, deveríamos evitar tudo o que lembra essa maneira de pensar, mesmo quando a ênfase está do lado oposto do anti-semitismo. Acessoriamente, o ideal de *achievement* (realização), que tem um papel tão importante no patrimônio psicológico da moça não anti-semita, parece-me indicar um conformismo tão perigoso quanto os sintomas que você observou nos anti-semitas extremos. Em outras palavras, duvido que se possa transpor a diferença de opiniões em diferenças finais de estrutura da personalidade. Contudo, isso é uma tomada de posição herética que só se destina a nosso uso interno e deve absolutamente ficar *off the records*”<sup>86</sup> (*op. cit.*, 7).

O projeto de Berkeley constituía o único ponto de continuidade entre a primeira e a segunda fase do projeto sobre o anti-semitismo, o único estudo a longo prazo que foi feito sem descontinuidade. Em dezembro de 1944, quando a filial do Instituto ainda estava absorvida na exploração do estudo sobre os operários, e a forma da prorrogação do projeto sobre o anti-semitismo mal se esboçava, Horkheimer escreveu a Adorno: “No que diz respeito ao Instituto, eu gostaria, mais do que de qualquer coisa, que o Committee me confiasse a missão de transformar o grande manuscrito do primeiro projeto\* em uma coletânea sobre o anti-semitismo da amplitude do trabalho de Myrdal sobre os negros. Resolveríamos,

<sup>85</sup> Not only aggressiveness is bad but also kindness, as a symptom of compensated aggressiveness, etc. I should advise great attention to this danger since it might affect any publication in a way which might be politically contrary to our aims.

<sup>86</sup> The description of the anti-Semitic and non-anti-Semitic girls appears to me somewhat stereotyped itself... Since the thinking in stereotypes is, according to our theory, one of the main characteristics of the fascist mentality, we should avoid everything that reminds of that way of thinking, even if the accents are the opposite of the anti-Semitic ones. Incidentally, the ideal of “achievement” which plays so vast a role in the psychological household of the non-anti-Semitic girls seems to me as indicative of dangerous conformism as any of the traits you pointed out with regard to the high Anti-Semites. In other words, I doubt whether the difference of opinion can be translated into ultimate differences of personality structures. This, however, is a heretic statement meant only for ourselves and decidedly off the record.

\* Os quatro volumes do relatório *Studies in Anti-Semitism* sobre o primeiro ano do projeto. (N. A.)

assim, muitos problemas materiais e táticos" (carta de Horkheimer a Adorno, de 19 de dezembro de 1944). Esse trecho revelava a necessidade de chegar a um acordo apresentável sobre o conjunto das diferentes partes do projeto e das diferentes problemáticas, a necessidade de um texto que correspondesse, de certo modo, à idéia que Adorno e Horkheimer tinham da imagem do Instituto, considerado centrado na teoria e que, ao mesmo tempo, por seu caráter pedagógico e instrutivo, seria uma prova da participação do Instituto nos esforços de guerra, e mesmo na resolução dos problemas que o pós-guerra apresentava a um país que combatia o fascismo. Em compensação, o verdadeiro trabalho teórico só começaria depois. "Já que nós temos muito pouco pessoal, será praticamente inevitável que muitas coisas acabem tomando um aspecto que não seja completamente do seu gosto ou do meu. Mas, afinal de contas, tudo isso não é, sem dúvida, a nossa verdadeira profissão, e, o mais tardar no próximo verão, todo o período dedicado a este projeto terá de acabar aqui ou em outro lugar. Precisamos, pois, apressar-nos se tiver de sair algo de bom para se aproveitar (em todos os sentidos do termo)" (*op. cit.*).

Só na primavera de 1945, quando o estudo sobre os operários estava quase terminado, determinou-se o programa definitivo da continuação do projeto sobre o anti-semitismo. Os impulsos nesse sentido tinham vindo, entre outros, de Adorno e dos membros do *advisory board*, em que se encontravam, por exemplo, Margaret Mead, Paul F. Lazarsfeld, Robert K. Merton e Rudolph M. Löwenstein. Adorno veio passar algum tempo em Nova York e ajudou muito Horkheimer nesse momento essencial.

O programa previa nove projetos parciais, assim como as pesquisas e os testes em curso, suscitados pelas oportunidades do momento:

— *The Berkeley Project on the Nature and Extent of Anti-Semitism* (O projeto de Berkeley sobre a natureza e extensão do anti-semitismo) cuja missão era: a) descobrir a estrutura caracterial das pessoas susceptíveis de anti-semitismo; b) aperfeiçoar um instrumento que permitisse estabelecer essa potencialidade de anti-semitismo.

— *A Study of Anti-Semitism among Children* (Um estudo do anti-semitismo nas crianças) cuja missão era mostrar as experiências e os períodos de desenvolvimento infantis específicos que desempenhariam um papel no aparecimento ulterior do anti-semitismo.

— *A Survey of Psychiatric Cases Involving Race Hatred* (Uma pesquisa de casos psiquiátricos relativa ao ódio racial) cuja missão era esclarecer os mecanismos psicodinâmicos que contribuam para os sentimentos anti-semitas dos judeus e dos não-judeus (assim como os mecanismos psicodinâmicos análogos que apareciam nos sentimentos de hostilidade aos negros ou aos brancos).

— *A Study of Anxiety and Social Aggression among War Veterans* (Um estudo da ansiedade e agressão social nos veteranos de guerra) cuja missão era estudar, em diferentes grupos de veteranos de guerra, o medo e a agressão social e, num segundo tempo, determinar qual o efeito produzido sobre os veteranos pelo material instrutivo preparado pelo American Jewish Committee.

— *An Analysis of Antisemitic Caricature* (Uma análise da caricatura anti-semita) cuja missão era determinar quais as pulsões e emoções que as caricaturas anti-semitas tentam satisfazer.

— *An Art Project to Develop a Sketch of a Fascist Agitator* (Um projeto artístico para desenvolver um esboço de um agitador fascista) cuja missão era aperfeiçoar uma imagem característica do agitador fascista que pudesse ser usada por jornais, cartazes, filmes, etc.

— *The Preparation of a Pamphlet on Antisemitic Propaganda* (A preparação de um panfleto sobre propaganda anti-semita) cuja missão era elaborar um folheto que desmascarasse eficazmente os métodos da propaganda anti-semita.

— *A Definite Treatise on Antisemitism* (Um tratado definitivo sobre o anti-semitismo) cuja missão era redigir uma obra científica de referência sobre o anti-semitismo.

— *An Experimental Motion Picture for Measurement of Race Prejudice* (Um filme experimental para a avaliação do preconceito racial) cuja missão era: a) criar um novo instrumento que permitisse estabelecer a receptividade à propaganda racista; b) medir os preconceitos existentes; c) desvendar os mecanismos de projeção.

— *Experiments in Surveys and Testing* (Experiências em pesquisas e testes) cuja missão era avaliar por meio de métodos já aprovados a atitude para com os judeus e o material instrutivo aperfeiçoado pelo American Jewish Committee. (American Jewish Committee, *Progress Report of the Scientific Department*, 22.6.45. List of Scientific Projects).

O pessoal compunha-se de Horkheimer, diretor, Marie Jahoda, assistente para a costa leste, Adorno, assistente para a costa oeste, Genevieve Knupfer e Samuel H. Flowerman, como membros do *professional staff* (equipe profissional) do Scientific Department do AJC, e ainda de uma boa dúzia de colaboradores extras. Apenas um deles — Leo Löwenthal — era membro do núcleo do Instituto, e outro — Paul Massing — ligado ao Instituto. Siegfried Kracauer, que tinha sido previsto como conselheiro para o filme experimental, era, certamente, um velho conhecido do Instituto, mas era considerado com desprezo e não era um verdadeiro associado.

O mais importante desses colaboradores extraordinários era Bruno Bettelheim, então diretor da Sonia Hankman Orthogenetic School para a educação e o tratamento de crianças sofrendo de graves distúrbios emocionais, e *Assistant Professor of Education* na Universidade de Chicago. Estava previsto como diretor do estudo sobre as caricaturas anti-semitas e, com Edward Shils (que, nos anos seguintes, se tornou associado de Talcott Parsons para a elaboração da teoria estrutural funcional), como diretor do estudo sobre os veteranos. Bettelheim, originário de Viena, psicólogo, tinha a mesma idade que Adorno. Na primavera de 1938, logo depois da invasão da Áustria pela Alemanha, foi preso e mandado para os campos de concentração de Dachau e Buchenwald — então os campos de concentração mais importantes para os prisioneiros políticos. Libertado em 1939,

contra toda expectativa, tinha emigrado para os Estados Unidos. Escreveu logo suas recordações, depois de hesitar várias semanas — temia que sua indignação o impedisse de manter-se totalmente objetivo —, passou a fazer a análise de sua experiência e resolveu, enfim, publicar seu estudo, *Individual and Mass Behavior in Extreme Situations* (O comportamento do indivíduo e da massa em situações extremadas), quando a derrota do nacional-socialismo já estava surgindo e não havia mais perigo de que a Gestapo fizesse um emprego detestável de suas descobertas. O artigo teve muita repercussão porque demonstrava que a alteração da personalidade do prisioneiro, que os SS buscavam com as torturas e humilhações, atingia até uma adaptação completa à vida no campo e uma identificação com os SS — e isso até em meio aos prisioneiros políticos.

Mas, como Bettelheim escreveu retrospectivamente em seu livro *Erziehung zum Überleben* (Educação para sobreviver): “Infelizmente, este ensaio passou um ano inteiro sem encontrar nenhuma revista psiquiátrica ou psicanalítica que o aceitasse — justamente quando eu havia partido da idéia de que eram elas que deveriam estar dispostas a publicar meu texto. As razões dessa recusa eram diversas. Muitos editores objetaram que, nos campos, eu não tinha tomado notas escritas — pelo que insinuavam que eles próprios não acreditavam numa palavra sequer que eu havia escrito sobre as condições de vida nos campos. Outros recusaram meu trabalho porque as indicações que ele dava não eram verificáveis ou porque minhas descobertas não poderiam ser reproduzidas. Outros ainda me explicaram francamente que consideravam puro exagero os fatos que eu descrevia e as conclusões que tirava. E muitos acrescentaram que seu público não poderia acreditar no artigo, no que eles tinham provavelmente razão, se eu levar em conta minhas próprias discussões pessoais com especialistas.” Foi preciso esperar até outubro de 1943 para que Gordon W. Allport publicasse esse ensaio como artigo essencial de um número do *Journal of Abnormal and Social Psychology* do qual era editor. O artigo foi reimpresso na revista *Politics*, e publicado ainda sob a forma de folheto e fez sensação em escala internacional. Depois da guerra, Eisenhower deu ordens para que fosse leitura obrigatória para todos os oficiais do governo militar da Alemanha.

Foi ainda Bettelheim que, alguns anos mais tarde, apoiado em sua experiência concreta dos prisioneiros judeus nos campos de concentração, com um artigo penetrante, “The Victim’s Image of the Anti-Semite” (A imagem de vítima do anti-semite), chamou atenção sobre o fato de que os próprios judeus reagiam aos mecanismos psicológicos que guiavam os anti-semitas, obedecendo, eles mesmos, a mecanismos psicológicos que deformavam a realidade, e colocavam-se em situações perigosas, estereotipando seu adversário, concebido ao mesmo tempo como todo-poderoso e desprezível, porque não sabiam reconhecer onde estavam suas verdadeiras oportunidades de salvação.

Horkheimer e Adorno gostariam de chamar Bettelheim a Nova York para uma colaboração estreita — não só porque, durante a segunda fase do projeto, os

bons sociólogos e psicólogos dispostos a colaborar eram raros devido à guerra, mas sobretudo porque tinham especial estima por ele. Mas a colaboração limitou-se ao estudo dos veteranos em Chicago.

As duas pessoas fornecidas pelo Instituto entre os colaboradores extraordinários, Löwenthal e Massing, eram lotadas em *Treatise on Antisemitism*, do que Horkheimer deveria ser editor-chefe, assistido por MacIver e Gordon Allport, como editores adjuntos. Esse tratado e o folheto sobre a propaganda anti-semita eram as duas únicas partes do projeto relativas ao Instituto.

A filial do Instituto parecia, pois, bem favorecida, com um trabalho a sua medida. A maioria das outras partes importantes era defendida pelos colaboradores externos — assim, no estudo sobre os casos dos doentes mentais para os quais o anti-semitismo tinha um papel, achava-se, ao lado de Marie Jahoda, o psicoterapeuta próximo do AJC, Nathan Ackerman. Tinha-se, pois, a impressão de que Horkheimer e Adorno lançariam o projeto principalmente dirigindo e dando incentivos, e que poderiam logo dedicar-se de novo, antes de tudo, a sua grande obra teórica comum.

---

## O lento retorno

*A ambição no projeto sobre o anti-semitismo. Nostalgia do trabalho filosófico. De bom ou mau grado, em meio a uma comunidade de teóricos. Visitas à colônia*

QUANDO, em abril de 1945, as tropas dos Aliados ocidentais entraram na Alemanha e, em maio, ocorreu a capitulação alemã, Horkheimer e Adorno, então, naturalizados desde há muito tempo cidadãos americanos, estavam profundamente envolvidos com o grande projeto sobre o anti-semitismo. E esse projeto era inteiramente orientado para os Estados Unidos: financiado por uma organização que visava melhorar a situação dos judeus que moravam nos Estados Unidos, oferecia ao grupo Horkheimer a oportunidade de fazer um nome nas ciências sociais nos Estados Unidos, combinando as “idéias européias” e os métodos de pesquisa americanos.

Adorno constatou, assustado, que a destruição do regime nacional-socialista, que ele esperara tanto tempo em vão, quase não chegava a alegrá-lo. Confessou a Horkheimer que, naquele ínterim, seu desejo se voltara mais para “os assuntos (deles) do que para a história mundial que eles devem conter” (carta de Adorno a Horkheimer, de 2 de maio de 1945). No entanto, apesar da sombria



perspectiva a “respeito da qual, pelo menos, nós sempre fomos fiéis a nós mesmos”, ele via motivos para se alegrar: “Primeiro, porque num mundo que parece ir aos solavancos de catástrofe em catástrofe, o menor momento em que se pode tomar fôlego representa uma sorte e, depois, porque o cúmulo do horror chamava-se, apesar de tudo, Hitler e Himmler, e em outros lugares esse horror é sem dúvida possível, mas ainda não é real. Desta vez, as coisas aconteceram melhor do que se pensava e vão se passar talvez, depois, também melhor do que nós dois pensamos” (carta de Adorno a Horkheimer, de 9 de maio de 1945).

Por seu lado, alguns meses antes, Horkheimer havia qualificado a distinção operada principalmente pelos emigrados de esquerda, entre alemães nazistas e simplesmente alemães como sintomas da passagem para uma abertura pública “da fase das classes à fase do *racket* na sociedade”. “O sentido dessa expressão não é mais do que isto: os povos são, simplesmente, carneiros, que seguem, naturalmente, qualquer guia; em termos mais modernos, graças à experiência adquirida nos métodos psicológicos da administração, pode-se levá-los a fazer tudo o que se quer... Quem, pois, iria tornar os alemães responsáveis pelo nazismo? Nós sabemos, no entanto, que eles passam, com o mesmo entusiasmo, para o campo de Stalin ou para o da General Motors!” (carta de Horkheimer a Adorno, de 24 de novembro de 1944). Isso significava que Horkheimer e seus correligionários não acreditavam mais na possibilidade de uma nova Alemanha? Que queriam renunciar a tentar o que quer que fosse para influenciar o curso dos acontecimentos na Alemanha? O fato de os diversos projetos de pesquisa sobre a Alemanha lançados pelo Instituto não terem encontrado mecenas tinha reduzido o interesse que eles tinham a esse respeito? A “teoria” em que Horkheimer e Adorno queriam trabalhar na linha da *DdA*, e que eles concebiam como a dialética da tendência global da sociedade de sua época, fazia dos Estados Unidos um terreno de estudos mais interessante para eles do que a Alemanha? Agora que o nacional-socialismo fora vencido, eles sentiam que lá, numa Europa livre dos judeus, eles também não estavam mais em casa do que nos Estados Unidos?

Essas são perguntas às quais seria difícil responder. Com o final da guerra e com o aspecto favorável que estava adquirindo a colaboração do AJC com o Instituto, um tempo de espera parecia ter acabado, e a questão da renovação da antiga comunidade de teóricos parecia tornar-se, de novo, atual. Mas ela não foi discutida abertamente pelos interessados.

Enquanto durou a guerra, citavam-se naturalmente Neumann, Marcuse e Kirchheimer como membros do Instituto que tinham entrado para o serviço do governo — para provar a participação do Instituto no esforço de guerra dos Estados Unidos. O contato existia ainda, no final da guerra. Os “delegados” para Washington enviaram a Horkheimer, em fevereiro de 1945, por ocasião de seu quinquagésimo aniversário, um telegrama no qual lamentavam não poder vir a Nova York. Os três aceitariam, com certeza, voltar a ser membros do Instituto como antes. A separação fora, francamente, amarga para Neumann e Marcuse.

Para Kirchheimer, ela havia marcado menos o ânimo, porque ele nunca tinha atingido o mesmo estatuto que Neumann e Marcuse, e se tinha, pois, podido supor que ele exerceria, provisoriamente, uma forma de colaboração reduzida, mas paga. Mas o efeito de dissuasão visivelmente resistia. Na primavera de 1945, Felix Weil comprometeu-se a fazer uma dotação complementar de cem mil dólares — mas os três antigos membros não podiam sabê-lo. Por seu lado, os diretores do Instituto evitaram tomar a iniciativa de lhes pedir que retomassem sua colaboração. Com efeito, o projeto sobre o anti-semitismo era limitado no tempo; segundo Horkheimer, a nova dotação tinha sido outorgada com o objetivo de que no “futuro, o Instituto não se envolvesse mais numa grande atividade, mas se concentrasse nos trabalhos decisivos”; isso só seria possível, atualmente — e o próprio Felix Weil deveria estar consciente disso — “se os poucos indivíduos que constituem o Instituto tiverem uma relativa segurança por alguns anos” (carta de Horkheimer a Adorno, de 6 de abril de 1945); o escritório do Instituto em Nova York deveria ser fechado em um momento ou outro, e era preciso evitar, absolutamente, qualquer ocasião de suscitar novas reivindicações financeiras ao Instituto.

Em meados dos anos 40, falar no grupo Horkheimer era o mesmo que designar quatro pessoas que mantinham, cada uma, uma relação especial com Horkheimer. Tratava-se de Pollock, o parceiro indispensável do “interior” e codiretor do Instituto; de Adorno, o parceiro indispensável do trabalho teórico; Löwenthal, o auxiliar de uma utilidade multiforme, quase igual a eles; e Weil, o mecenas fiel. Separar-se dos outros ou afastar-se eram processos irreversíveis.

Fromm continuava desqualificado como revisionista, mas seus trabalhos foram, algumas vezes, reunidos aos de Horkheimer ou de Adorno em coletâneas editadas por terceiros. Marcuse ficou, durante muito tempo, em contato com Horkheimer, mas era mantido a distância. Às vezes, perguntavam a Neumann seu parecer como conselheiro jurídico. Kirchheimer continuou sendo um parceiro esporádico de discussão. Depois do final da guerra, essas três pessoas permaneceram ainda por muitos anos trabalhando para o governo e assumiram, depois, cargos nas universidades americanas durante os anos 50. As relações com Wittfogel pararam de distender-se nos anos 40; acabaram formalmente, em 1947, quando a Universidade de Washington, em Seattle, e a Universidade de Columbia passaram a ser os baluartes do China History Project (Projeto de história da China), de Wittfogel, em vez do ISR e do Institute of Pacific Relations. Por essa época, o Institute of Pacific Relations já era alvo de violentos ataques anticomunistas. Em 1951, quando se tentou provar ao Institute of Pacific Relations que alguns de seus colaboradores comunistas tinham contribuído para a queda de Chang Kai-chek e para a vitória dos comunistas chineses, Wittfogel também teve que comparecer perante a comissão de McCarran, um Subcommittee do Senate Internal Security Subcommittee. O comunista arrependido deu um triste espetáculo acusando um antigo colaborador do ISR, Moses Finkelstein, de ter sido comunista.

O interesse do grupo Horkheimer pela Alemanha era tão forte como nunca, mas era muito moderado junto àquele que tinha mais a dizer, Horkheimer. Mas, mesmo pessoas menos circunspectas estavam com as mãos atadas pelas circunstâncias. A Alemanha era um país destruído, dividido em zonas de ocupação. A atividade política era proibida, as publicações, censuradas. Não se podia circular livremente e, de forma alguma, entrar na Alemanha sem uma missão de serviço. Até sair dos Estados Unidos não era mais possível sem formalidades. No começo, os civis não receberam passaportes. Só se podia ir à Europa em missão do governo. Além disso, era impossível discernir a sorte que os Aliados reservavam à Alemanha. As diretivas de desnazificação dos Aliados ocidentais eram sintomáticas. Eram ditadas, principalmente, por considerações de segurança e praticamente não davam indicações sobre os critérios aos quais deviam obedecer os novos nomeados. Os representantes dos governos militares escolhiam, às vezes, o meio mais cômodo de estabilizar a situação: deixavam em paz as organizações que funcionavam e, nos seus lugares, os funcionários que trabalhavam efetivamente. Nos lugares em que houve uma verdadeira mudança, na maioria das vezes, contentaram-se em substituir nazistas notórios por outros menos conhecidos, ou colaboradores (cf. Borsdorf/Niethammer, ed. *Zwischen Befreiung und Besatzung* (Entre ocupação e libertação, 175 sg.). Segundo Marcuse, em recordações de sua passagem pelo Office of Strategic Services, “as pessoas (que eles) tinham posto, por exemplo, encabeçando a lista dos “criminosos de guerra em matéria econômica”, logo se encontraram nos postos de responsabilidade decisivos da economia alemã” (Habermas *et al.*, *Gespräche mit Marcuse* (Entrevistas com Marcuse, 21).

A interdição das atividades políticas teve conseqüências fatais. Os comitês antifascistas que se tinham formado em muitas cidades por ocasião da entrada dos Aliados foram abafados pela redução crescente de sua margem de manobra. A continuidade das influências nazistas e conservadoras foi, com isso, automaticamente favorecida, sobretudo na economia e em setores inteiros da administração. Por outro lado, os Aliados não tinham, absolutamente, a intenção, mesmo a longo prazo, de favorecer a volta dos emigrados antifascistas. Era quase o contrário. Seu método para soltar os prisioneiros de guerra foi sintomático a esse respeito. Os ingleses libertaram os antifascistas por último. Só uma minoria dos ocupantes influentes defendia uma concepção radical da democracia. E a importância dessa minoria diminuiu rapidamente. Só dois anos mais tarde, os fatos deram definitivamente razão ao prognóstico dos gerentes alemães que, desde a chegada das tropas americanas, haviam tido a convicção de que o capital americano seria brevemente investido no trabalho de reconstrução. E ficou claro que Adorno tivera razão, quanto ao essencial, quando escreveu a Horkheimer, em 9 de maio de 1945, imediatamente após o anúncio da capitulação alemã: “Como aconteceu muitas vezes em nossas conversas concretas, nós dois tínhamos razão. Minha tese burguesa de que Hitler não poderia manter-se foi confirmada — mas

com um atraso que a torna irônica; em outras palavras, as forças produtivas dos países mais adiantados economicamente revelaram-se, apesar de tudo, mais poderosas do que a capacidade tecnológica e a arte do terror do *latecomer* (o retardatário). Segundo a tendência histórica global, a guerra foi ganha pela indústria contra o exército. Mas, inversamente, sua tese da violência histórica do fascismo é igualmente verdadeira, exceto que essa violência mudou de domicílio, como o emburguesamento da Europa depois da queda de Napoleão... o jovem falido ávido de empreendimentos cedeu seu negócio à empresa sólida” (carta de Adorno a Horkheimer, de 9 de maio de 1945).

Mesmo independentemente das circunstâncias externas que não deixavam a simples indivíduos, como Horkheimer e seus últimos seguidores, outra escolha além da expectativa, o diagnóstico do grupo Horkheimer sobre a situação geral não deixava muitos argumentos a favor de um retorno precipitado. Em março de 1945, o Instituto organizou uma série de conferências no departamento de sociologia da Universidade de Columbia sobre o tema *The Aftermath of National Socialism. On the Cultural Aspects of the Collapse of National Socialism* (As consequências do nacional-socialismo. Sobre os aspectos culturais do colapso do nacional-socialismo). A de Horkheimer foi “Totalitarianism and the Crisis of the European Culture” (O totalitarismo e a crise da cultura européia); a de Adorno, “The Fate of the Arts” (O destino das artes); a de Pollock, “Prejudice and the Social Classes” (O preconceito e as classes sociais); e a de Löwenthal, “The Aftermath of Totalitarian Terror” (As consequências do terror totalitário). Essas conferências provavam que persistia o interesse do Instituto pela Alemanha e pela Europa. Mas mostravam muito bem que o melhor lugar para estudar os problemas decisivos da Alemanha e da Europa continuava sendo os Estados Unidos. Assim, a tese fundamental da conferência de Adorno era que Hitler não havia sido mais do que o instrumento de uma tendência que estava em ação muito tempo antes dele e cujo prolongamento poderia ser visto depois dele: a saber, o desaparecimento da cultura das classes médias, a neutralização da cultura em geral e da arte em particular, sua decomposição causada pela indústria cultural. “É essa falta de experiência das imagens da arte real, parcialmente substituída e parodiada pelos estereótipos produzidos pela cadeia da indústria dos divertimentos que é pelo menos um dos elementos constitutivos daquele cinismo que acabou transformando os alemães, o povo de Beethoven, em verdadeiro povo de Hitler”<sup>87</sup> (Adorno, *What National Socialism Has Done to the Arts* (O que o nacional-socialismo fez às artes, 10).

Se, na verdade, como disse ainda Adorno na mesma conferência, o melhor que um intelectual poderia fazer consistia em expressar o negativo, em chamar a

<sup>87</sup> It is this lack of experience of the imagery of real art, partly substituted and parodied by the ready-made stereotypes of the amusement industry which is at least one of the formative elements of that cynicism that has finally transformed the Germans, Beethoven's people, into Hitler's own people.

catástrofe pelo nome, os Estados Unidos não eram, então, o campo de investigações próprio para um crítico da indústria da cultura?

Mas, por outro lado, era da cultura européia que Adorno falava quando pedia cautela contra sua standardização ou sua conservação artificial. Ali, ainda, encontrava-se o raciocínio pelo qual a inversão da alienação com tendência para o paroxismo dependia de um resíduo de não-captado. Adorno via no país do pior fascismo, mesmo depois de Hitler, mais motivos para esperar uma virada para o melhor do que nos Estados Unidos. “As mesmas pessoas que sempre criticaram as “panelinhas” intelectuais por seu modernismo em arte permaneceram também uma “panelinha” cujas idéias do folclore se revelaram ainda mais distantes da vida do povo do que os produtos mais esotéricos do expressionismo e do surrealismo. Por mais paradoxal que isso pareça, os alemães estavam com mais vontade de lutar por Hitler do que de escutar as peças e as óperas de seus lacaios. Quando a catástrofe da guerra pôs termo aos resíduos da vida musical alemã pública, ele simplesmente executou um julgamento pronunciado silenciosamente no dia em que a gangue de Hitler estabeleceu sua ditadura sobre a cultura”<sup>88</sup> (*op. cit.*, 18). Depois disso, Adorno não deveria estar impaciente para voltar o mais cedo possível à Alemanha, depois do final da guerra, para contribuir para que a cultura européia conhecesse uma continuação viva, pelo menos na área da música?

Foi, realmente, Adorno o primeiro, no grupo Horkheimer a defender a retomada da publicação da revista. Em janeiro de 1945, ele conhecera um editor chamado Guggenheimer que possuía uma filial na Suécia e calculava que, imediatamente após a guerra, as publicações em língua alemã dos adversários do nacional-socialismo tornariam a despertar um interesse extraordinário. Adorno, entusiasmado por essa idéia, propôs-lhe publicar seu livro sobre Wagner, um edição alemã de *Komposition für den Film* em colaboração com Hanns Eisler, e a continuação da revista do Instituto; depois, pediu ainda a Horkheimer autorização para entregar a esse editor *Philosophische Fragmente*.

Essas esperanças não deram em nada. A notícia que Horkheimer, que tendia muito mais para a espera, deu a Adorno nessa ocasião foi como um símbolo de sua atitude: ele havia encontrado um editora americana e encarregado um colaborador distante do Instituto, Norbert Guterman, de organizar uma coletânea, em inglês, a partir de suas conferências de fevereiro/março na Columbia sobre *Society and Reason* e diversas comunicações.

O segundo a insistir numa retomada da publicação da revista foi Marcuse. Em abril de 1946, informou-se cuidadosamente dos planos de Horkheimer. O

<sup>88</sup> The same people who always had blamed intellectual cliques for modernism in the arts, remained themselves a clique whose folk ideas proved to be even more distant from the life of the people than the most esoteric products of expressionism and surrealism. Paradoxical as it sounds, the Germans were more willing to fight Hitler's battles than to listen to the plays and operas of his lackeys. When the war catastrophe put an end to the remnants of public German musical life, it merely executed a judgment that was silently spoken since the Hitler gang had established its dictatorship over culture.

serviço de informações antifascista, o OSS (Office of Strategic Services) fora dissolvido em setembro de 1945, e seus departamentos mais importantes, anexados a outros serviços — assim, o departamento em que Marcuse trabalhava foi ligado ao Departamento de Estado. Mas, na realidade, a Research and Intelligence Division do Departamento de Estado era sujeita a violentos ataques, porque lhe imputavam tendências comunistas, e a atribuição de novos créditos tinha sido provisoriamente recusada. Como Marcuse escrevia a Horkheimer, ele não ficaria triste se chegassem a dissolvê-la. “O que eu escrevi e reuni ‘fora do serviço’ durante esses anos acabou constituindo os preliminares de um novo livro... Ele foi — naturalmente — construído em torno do tema da ‘revolução frustrada’. O senhor deve lembrar-se dos esboços sobre a metamorfose da língua, a função do *Scientific Management* e a estrutura da experiência arregimentada que eu redigi em Santa Mônica. Esses rascunhos deveriam ser reescritos para fazer parte do livro.

“Como tudo isso se adaptaria a seus planos? Acredita que depois — após o projeto sobre o anti-semitismo ou paralelamente — sobrá tempo para outros trabalhos? Pensa em retomar a revista? (pessoalmente, eu ficaria entusiasmado.)” (carta de Marcuse a Horkheimer, de Washington D.C., 6 de abril de 1946).

Marcuse colocava, assim, uma pergunta indireta: depois de terminar seu trabalho nos serviços secretos, poderia voltar a ser membro do Instituto, participando em seu trabalho teórico (e, portanto, no de Horkheimer)? Ele não poderia retomar o contrato de trabalho que fora rompido em 1942, em circunstâncias desagradáveis? A essa questão indireta, Horkheimer respondeu indiretamente pela negativa: na costa oeste, tudo seguia seu curso tranqüilamente, Adorno e ele dedicavam todo o tempo ao projeto sobre o anti-semitismo e até Pollock e, parcialmente, Felix Weil tinham sido chamados para aquele fim. Em outras palavras, por enquanto, não havia lugar para trabalho teórico, pelo menos um grande trabalho teórico em comum, em grande escala. Quanto à revista, a resposta de Horkheimer não mostrava entusiasmo tampouco. Segundo ele, Löwenthal estava mantendo negociações para retomar a publicação. Se os custos fossem aceitáveis, a publicação recomeçaria logo, provavelmente na Holanda. Haveria, de qualquer forma, uma dificuldade, a proibição de mandar pelo correio textos impressos na Alemanha. Em outras palavras: nós fazemos o que podemos — e isso tinha a aparência polida de uma tática de postergação do problema.

Por seu lado, Horkheimer mostrava, em compensação, interesse pelas informações sobre a situação em Frankfurt. Quando ouviu dizer que Marcuse iria a Londres para tratar de assuntos particulares, uma visita à mãe (já que não podia obter uma data para uma viagem de serviço à Europa), admirado com a ousadia do plano de Marcuse — dar tão depressa uma esticada até a Europa —, ele o encarregou de informar-se se valia a pena fazer uma viagem de informação a Frankfurt e lá manter pelo menos um informante dentro de pouco tempo (carta de Horkheimer a Marcuse, de 30 de agosto de 1946).

Dessa vez, foi Marcuse quem se desculpou. Em compensação, quando voltou da viagem a Londres e Paris, defendeu, ainda, com insistência, a retomada da publicação da revista. Explicava que tinha conversado, entre outros, em Londres com Karl Mannheim e Richard Löwenthal e, em Paris, com Raymond Aron, Jean Wahl e alguns jovens existencialistas e surrealistas. “Todos me perguntaram por que, diabos, a *Zeitschrift* não é publicada novamente. Segundo afirmaram, é a única e última publicação que discute os verdadeiros problemas em um nível realmente de ‘vanguarda’. O sentimento geral de desorientação e isolamento é agora tão grande, que a necessidade de uma retomada da *Zeitschrift* é mais forte do que nunca até agora. Mesmo que a *Zeitschrift* não pudesse ser introduzida oficialmente na Alemanha, o público fora da Alemanha é bastante amplo e importante para justificar a sua publicação”<sup>89</sup> (carta de Marcuse a Horkheimer, de 18 de outubro de 1946). Seria melhor que ela contivesse simultaneamente artigos em inglês, francês e alemão, como antes, nos anos 30. Propunha um número especial que seria dedicado a análises dos diferentes programas e temas diretivos dos partidos alemães importantes em matéria de política, economia e cultura que circulavam na Alemanha. Forneceria o material necessário.

Seguiu-se a isso um encontro com Horkheimer em que eles concordaram em que cada um deveria redigir um projeto sobre a orientação teórica da revista; mas Marcuse foi o único que realmente redigiu, em princípios de 1947, um texto que, em duas dúzias de páginas datilografadas, no máximo, expunha suas idéias sobre a situação do pós-guerra para chegar a uma teoria sobre a situação atual.

Quase dois anos depois, Horkheimer escreveu a Marcuse para informá-lo de que tinha resolvido redigir, enfim, com a ajuda de Adorno, um projeto à maneira das “teses” de Marcuse. Havia, já, muitos dados prontos. “A dificuldade consiste em que não queremos mais restringir-nos à política. Isso deve ser, ao mesmo tempo, uma espécie de programa filosófico” (carta de Horkheimer a Marcuse, de 29 de dezembro de 1948). Mas não apareceu nada nem desse programa filosófico, nem da retomada da revista, da qual praticamente não se falou mais.

Essa atitude para adiar a questão da revista devia-se a duas razões essenciais: o medo de se expor e o medo de não conseguir preencher uma revista especializada com um número suficiente de artigos que correspondessem às opiniões do núcleo mais fiel de sua facção. Quando, pouco antes, a publicação da revista do Instituto havia sido suspensa, isso se deveu menos a razões financeiras do que ao fato de Horkheimer e Adorno estarem descontentes com os artigos. O projeto

<sup>89</sup> All of them asked me why in heaven’s name the *Zeitschrift* does not come out again. It was — so they said — the only and the last publication which discussed the real problems on a really “avant-gardistic” level. The general disorientation and isolation now is so great that the need for the reissue of the *Zeitschrift* is greater than ever before. Even if the *Zeitschrift* could not be officially introduced into Germany, the pulic outside Germany is large enough and important enough to justify its appearance.

de Marcuse de fevereiro de 1947 deveria assustar principalmente Horkheimer, mas também Adorno em menor grau. Sem dúvida, era um texto para uso interno, destinado à troca de idéias. Mas abordava tão diretamente os problemas políticos, que leitores como Horkheimer e Adorno deveriam, necessariamente, considerar quase impossível transcrevê-lo em idéias publicáveis.

A tese pela qual se abria o projeto de Marcuse era: “Depois da derrota militar do fascismo hitlerista (que era uma forma demasiado precoce e isolada da reorganização capitalista), o mundo divide-se em uma facção neofascista e uma facção soviética... Os Estados em que a antiga classe dominante sobreviveu econômica e politicamente à guerra tornar-se-ão fascistas dentro de um prazo mais ou menos curto, ao passo que os outros passarão para o campo soviético.

A sociedade neofascista e a sociedade soviética são adversárias pela economia e pela classe dominante, e uma guerra entre elas é provável. Contudo, ambas são, em suas formas fundamentais de dominação, anti-revolucionárias e hostis a uma evolução socialista... Nessas circunstâncias, há apenas um caminho para a teoria revolucionária: tomar posição sem consideração e sem a menor camuflagem contra os dois sistemas, defender a teoria marxista ortodoxa contra os dois sistemas sem compromisso...” (Marcuse, texto de fevereiro de 1947, 1 sg.).

O diagnóstico político global concordava com a concepção de Horkheimer e Adorno. O arrazoado para a defesa da “teoria marxista ortodoxa” e o uso sem precaução dos conceitos de socialismo, comunismo e capitalismo deveriam, no entanto, desagradar duplamente aos autores de *Philosophische Fragmente*. De um lado, porque, na opinião deles, uma proclamação sem compromisso de marxismo ortodoxo não passava de masoquismo. Por outro lado, porque a convicção que tinham levava-os a pensar que os pontos altos da crítica da sociedade deveriam ser buscados fora da teoria marxista.

A própria expressão “teoria crítica da sociedade” era repelida por Horkheimer há muito tempo. Se se quisesse evitar aborrecimentos, tinha-se certa razão de agir como ele num país em que a condenação do pensamento *unamerican* (não americano) estava-se tornando, desde a guerra, uma arma cada vez mais importante na competição dos políticos americanos pelo poder. Em 1945, o House Committee on Unamerican Activities (HCUA) recebeu o estatuto de comissão permanente; tratava-se de uma comissão provisória da Câmara dos Deputados, criada nos anos 30, para descobrir as atividades fascistas e outras atividades subversivas, mas desde o começo seu primeiro presidente, o republicano Martin Dies, transformou-a em máquina de guerra contra o governo Roosevelt e os democratas do New Deal. Truman, que assumiu a presidência a 12 de abril de 1945 devido à morte de Roosevelt, tentou passar à frente dos republicanos, criando, por sua vez, uma Temporary Commission on Employee Loyalty (Comissão temporária sobre a lealdade dos funcionários) e tomando diversas outras medidas. Em março de 1947, ele expôs, pela primeira vez, o que se chamaria mais tarde de doutrina de Truman quando apresentou a ajuda militar e



econômica dos Estados Unidos à Grécia e à Turquia como medidas destinadas a pôr um freio no comunismo que tinha aspirações a dominar o mundo. Na guerra civil grega, os monarquistas tinham vencido os comunistas graças à ajuda inglesa e americana. O que Truman erigiu como doutrina não passava da continuação da política das democracias ocidentais antes da Segunda Guerra Mundial: tolerar e até apoiar regimes autoritários a título de proteção contra o comunismo. Essa tolerância e esse apoio foram ininterruptos em relação à ditadura de Salazar em Portugal, e à de Franco, na Espanha.

Os conservadores dos dois partidos odiavam os partidários do New Deal e os radicais dentro dos Estados Unidos; tiveram possibilidade de destruir-lhes a reputação chamando-os de quinta-coluna da União Soviética, e tentou-se até, retrospectivamente, demonstrar que eles haviam tido desconfiança para com os comunistas durante a era Roosevelt. Os partidários do Fair Deal (Acordo justo) — essa era a palavra de ordem do programa de Truman que previa, em particular, o desmantelamento das aquisições sociopolíticas do New Deal — odiavam a União Soviética, a qual colocava em discussão extensivamente ao mundo inteiro os princípios da “mais magnífica democracia do mundo” (segundo a expressão do liberal Robert E. Cushman, em 1948), e exibiam sua ansiedade para combater esse inimigo, atacando em seu lugar os críticos do *American way of life* (modo de viver americano), instalados em seu próprio país, que eles qualificavam de comunistas. O ódio de uns e de outros resultou numa caça às bruxas que crescia cada vez mais. Ela não levava a prisões, espancamentos ou assassinatos, mas destruía completamente reputações, condenava ao desemprego, à ruína de uma existência e a uma atmosfera política e social envenenada.

Em 1947, atingiu duas pessoas conhecidas de Horkheimer e Adorno: Hanns Eisler e Bertolt Brecht. Ambos foram vítimas de um princípio típico da caça às bruxas: o delito de contato. Hanns Eisler foi citado perante o HCUA porque era irmão de Gerhart Eisler. Este fora citado por dois dissidentes do comunismo, Louis Budenz, anteriormente editor do jornal operário *The Daily Worker* e verdadeiro chefe do partido comunista americano, e sua própria irmã, Ruth Fischer. Na audiência oficial ocorrida em Washington, de 24 a 26 de setembro, Hanns Eisler declarou que nunca fora membro do partido comunista e se considerava compositor e músico, mas que era fiel a seu irmão. Foi só graças aos depoimentos de solidariedade de artistas e intelectuais célebres que ele pôde sair dos Estados Unidos, em março de 1948, com a condição, aliás, de nunca mais ali pôr os pés. Brecht, amigo íntimo de Hanns Eisler, colocado sob vigilância pelo FBI desde que foi denunciado por um emigrado alemão, era um dos dezenove escritores, diretores de teatro e cinema e atores convocados a Washington para as Hearings Regarding the Communist Infiltration of the Motion Picture Industry (Audiências relativas à infiltração comunista na indústria cinematográfica) do HCUA. Ao comparecer à audiência, a 30 de outubro de 1947, respondeu à pergunta de mau agouro: “O senhor é ou foi membro do partido comunista?” ele

respondeu que nunca fora membro do partido e se considerava um poeta; nisso, agia como Eisler, ao contrário de grande número de cidadãos americanos convocados que invocavam a primeira ou a quinta emenda da Constituição dos Estados Unidos (isto é, respectivamente, o direito à liberdade de palavra e opinião — o que levava sempre a uma incriminação por insulto ao Congresso — e o direito de recusar fazer uma declaração quando há risco de se acumularem acusações contra si). Adorno e Horkheimer, que Brecht não parava de ridicularizar, consideravam-se, justamente da mesma maneira, filósofos. A audiência de Brecht não resultou em acusação. Naquela mesma noite, ele pôde ouvir certos trechos dela no rádio. A audiência de diversas “unfriendly witnesses” (testemunhas antagonistas) servia, na realidade, para manchar as reputações com o rótulo de comunista ou simpatizante comunista e para entregar a vítima à opinião pública — uma estratégia que McCarthy, aquele cujo nome passou a ser símbolo da época, praticou apenas com menos escrúpulos e mais eficácia do que os outros, e que transformou em trunfo para sua carreira política. No dia seguinte ao da audiência, Brecht embarcou para a Suíça. Foi-lhe negado um visto para a zona de ocupação americana na Alemanha.

Horkheimer e Adorno eram naturalizados cidadãos americanos, diversamente de Eisler e Brecht, e podiam, portanto, não se sentir ameaçados de deportação ou prisão. Mas tais fatos reforçaram ainda mais sua prudência. Thomas Mann fundou um comitê de apoio a Hanns Eisler. Adorno, ao contrário, desistiu de aparecer como co-autor de *Komposition für den Film* por ocasião de sua primeira edição em inglês, nos Estados Unidos, em 1947, porque — como explicaria em 1969, no posfácio de sua própria edição em alemão — não tinha nenhum motivo para tornar-se mártir de uma questão que não lhe dizia respeito e porque Eisler e ele tinham sido amigos como músicos, evitando sempre discutir sobre política.

A linha proposta por Marcuse para uma retomada da publicação da revista parecia, na opinião de Horkheimer e Adorno, não apenas demasiado arriscada, como também excessivamente tradicional. Apesar de todas as suas teses pouco ortodoxas, as conclusões dos desenvolvimentos de Marcuse eram, na realidade, estritamente ortodoxas. Ele afirmava que o fenômeno da identificação cultural necessitava de uma discussão do problema da coesão social — principalmente quanto à classe operária — numa escala mais ampla (10), enfatizava que o essencial do fardo da exploração recaía cada vez mais sobre os grupos marginais e estrangeiros, sobre os *outsiders* da facção da classe operária integrada à sociedade, sobre os “não-organizados, *unskilled workers* (operários sem habilitação específica), operários agrícolas, bóias-frias; minorias, coloniais e semicoloniais; prisioneiros, etc.” (8). Ele encontrava exatamente enunciados indiretos de Horkheimer e Adorno, como aquele de que a teoria não se associava a nenhum grupo anticomunista: mas concluía, apesar de tudo, depois: “Os partidos comunistas são e continuam sendo a única força antifascista. Sua denúncia deve permanecer pura-

mente teórica. Ela sabe que a concretização da teoria só é possível por intermédio dos partidos comunistas e precisa da ajuda da União Soviética. A consciência desse fato deve constar de cada um de seus conceitos. E mais ainda: em cada um de seus conceitos, a denúncia do neofascismo e da social-democracia deve superar a da política comunista. A liberdade burguesa da democracia é melhor do que a arregimentação totalitária, mas é, literalmente, comprada pelo preço de décadas de prorrogação da exploração e da liberdade socialista adiada para mais tarde” (14 sg.).

Horkheimer e Adorno não participavam mais, decididamente, dessas idéias. Uma pausa na evolução histórica não significava em absoluto, para eles, inicialmente, prorrogar a exploração e fazer o socialismo recuar, mas criava, sim, a possibilidade de refletir e trabalhar na teoria; com efeito, durante um período cujo fim não conseguiam enxergar, eles não podiam mais conceber a teoria como uma força que empurrava para a frente, mas mais como uma força que conduzia à reflexão.

Marcuse criticava a teoria das duas fases que diferenciava o socialismo, a primeira, a do comunismo, a fase final; lembrava que a orientação de acordo com a necessidade do progresso tecnológico desprezava o fato de que era o capitalismo que possuía a melhor tecnologia e que a única oportunidade dos países socialistas consistia na experiência da destruição da dominação e no salto para o socialismo; em seguida, ele defendia a república dos soviets e saudava a anarquia, a desintegração, a catástrofe como o único meio de se obter, por um ato de liberdade revolucionário, a modificação do aparelho de produção modelado pela dominação e das necessidades. Era justamente essa fusão de um raciocínio que retomava suas próprias concepções, a reviravolta antropológica para o melhor, com os conceitos políticos da República dos soviets e da anarquia que deveria assustar Horkheimer e Adorno; isso apresentava, contudo, explicitamente, uma correlação que eles não queriam, simplesmente, excluir. Diante daqueles que, ao apresentar, implícita ou explicitamente, uma antropologia pessimista, concluíam pela existência de más relações sociais já que não podiam criar melhores, Horkheimer e Adorno insistiam em afirmar a possibilidade de uma situação melhor. Mas eles não estavam prontos para designar ou reconhecer, como encarnação dessa possibilidade do melhor, qualquer órgão ou grupo político ou social. Eles contavam com os indivíduos.

Era mais difícil, portanto, distinguir o que se devia a uma visão objetiva e o que provinha da necessidade de rejeitar a discussão para um terreno em que ela não tomasse um aspecto imediatamente conflitante. Pois a vontade de ampliar os horizontes e atualizá-los corria o grande risco de fazer com que se esquecesse da necessidade de evitar um tema sempre tão importante, mas particularmente escabroso e carregado de conflitos. *Minima Moralia* nunca abordava essa dificuldade, ao passo que, por outro lado, apresentava uma grande quantidade de reflexões sobre as próprias fraquezas do autor e sobre seus dilemas aparentemente sem solução. Em outubro de 1947, Marcuse passou uma temporada em Los Angeles.

É claro que a discussão de seu projeto deixou muitos pontos na obscuridade. O “marxista ortodoxo” teórico da revolução frustrada e os autores de *Philosophische Fragmente* não se viam mais unidos numa concepção comum da teoria crítica. *Philosophische Fragmente* deixara Marcuse tão perplexo, que, mesmo depois de receber como homenagem um exemplar da edição impressa, no verão de 1948, sentiu-se incapaz de fazer um comentário.

A proclamação sem meios-termos da teoria marxista por Marcuse levou Horkheimer a afastar-se, apesar de hesitante. Sua reação à atitude de um campeão da teoria crítica na Alemanha foi análoga. De 19 a 21 de setembro de 1946, realizaram-se, em Frankfurt, as sessões do oitavo congresso de sociologia alemã — o primeiro desde a época de Weimar. Numa carta dirigida a Horkheimer, Marcuse havia qualificado de “sonata fantasma” (referindo-se à obra de Strindberg) os fatos ocorridos na Alemanha, desde o final da guerra. E foi ainda uma sonata fantasma que os socialistas tocaram. Por ocasião de um encontro que Leopold von Wiese, o decano dos sociólogos alemães da época de Weimar, tinha organizado em sua casa, em Bad Godesberg, em abril de 1946, a *Gesellschaft für Soziologie* foi reconstituída com Wiese como presidente. Foi escolhido, como tema principal, para o congresso de sociologia, *Gegenwartsaufgaben der Soziologie* (Missões atuais da sociologia). Em sua comunicação inaugural de Frankfurt, Wiese atacou o que considerava a grande loucura da época, o egoísmo coletivo e a sede de poder. Segundo ele, o futuro ideal da sociedade seria um “Vaticano leigo”: num centro em que a teoria e a prática da administração geral estariam reunidas concretamente, ver-se-ia “no meio de uma sala... num estrado alto, as mesas gráficas dos sistemas globais dos processos sociais que seriam corrigidas... nos detalhes, em intervalos regulares” (*Verhandlungen des 8. Deutschen Soziologentages*, 35 [Discussões dos 8. O dia do sociólogo alemão, 35]. Ele considerava que essa visão deveria substituir as doutrinas superadas em “ismo”, entre as quais colocava, sobretudo, o marxismo. O programa de Wiese, que agora só produz em nós o efeito de uma curiosidade, foi a contrapartida sociotecnocrática de um dos programas mais discutidos que circularam na Alemanha em 1945/1946: *Die deutsche Katastrophe* (A catástrofe alemã), de Friedrich Meinecke, que propunha que se fundassem por toda parte sucursais de uma associação cultural Goethe.

Apenas uma pessoa fez uma crítica exacerbada das palavras de Wiese, ao mesmo tempo que contava, pessoalmente, obter a aprovação de Wiese com a tese *Marxismus und Soziologie*. Heinz Maus. Ele não tinha emigrado, fora aluno de Horkheimer e Mannheim em Frankfurt, em 1932, tornara-se um discípulo entusiasta de Horkheimer, mandara-lhe, em 1939, o rascunho de uma tese sobre Schopenhauer que foi publicada em 1939, com o título *Die Traumböhle des Justemilieu* (O inferno do governo moderado) numa coletânea comemorativa do quingentésimo aniversário de Schopenhauer; a partir de então, mantinha correspondência freqüente com Horkheimer. No congresso de Frankfurt, ele defendeu

explicitamente a teoria de Marx que se esforçava por apreender o processo “que nós adquirimos o hábito de classificar com o falso nome de industrialização” — era isso o que faziam também Horkheimer e sua equipe nessa época. Segundo Maus, a luta de classes era ainda mais do que nunca o ambiente em que se vivia. Referiu-se depois a Horkheimer que lhe teria escrito que uma das tarefas mais prementes da sociologia alemã seria uma “sociologia do terror que partiria da passagem da educação da criança... até a metamorfose do adulto em um simples figurante de reagrupamentos impostos antecipadamente, sem a proteção dos quais ele seria privado de trabalho e direitos” (*Verhandlungen*, 44).

Horkheimer não soube até que ponto Maus o tinha ligado estreitamente a Marx e à luta de classes. Mas comunicou-lhe apenas que seus temores (dele, Horkheimer) relativos ao congresso de sociologia tinham-se revelado justos. Os esforços encarniçados de Maus para publicar os trabalhos da equipe de Horkheimer, trabalhos dos quais ele mesmo traduziu um grande número (entre outros *Eclipse of Reason*), não tiveram êxito. Só conseguiu publicar dois pequenos trechos de *DdA*, o artigo de Pollock sobre o capitalismo de Estado e “Kunst und Massenkultur”, de Horkheimer, na revista *Umschau. Internationale Revue* que viveu de 1946 a 1948 e da qual foi um dos redatores. A causa desse fracasso devia-se, evidentemente, menos a uma desconfiança dos editores para com os textos da teoria crítica do que a uma divisão do trabalho paradoxal entre um Maus, agente literário excessivamente entusiasta, e um Horkheimer, autor excessivamente indeciso. O editor C.B. Mohr, que tinha publicado, em 1933, *Kierkegaard*, de Adorno, aceitou, em 1949, *Philosophie der neuen Musik* sem ter tomado conhecimento do manuscrito. Adorno estava contentíssimo. Horkheimer, ao contrário, escreveu, em princípios de 1950, a Adorno: “Rütten & Loening não param de me escrever propondo reeditar as publicações do Instituto. Eu ainda não respondi porque não quero me comprometer com nada absolutamente” (carta de Horkheimer a Adorno, de 3 de janeiro de 1950).

O trabalho teórico pessoal de Horkheimer quase não progredia. Da mesma forma que, antes, não parava de falar de seu livro sobre a dialética, agora, depois de terminar *Philosophische Fragmente*, não cessava de falar da continuação do trabalho filosófico. Mas, por sua vez, essa continuação nunca ultrapassou o estágio de notas. Os anos 40, aliás, foram o momento da redação, depois de *DdA*, de diversos trabalhos ocasionais que não conseguiam satisfazer as exigências do próprio Horkheimer, desejoso de artigos de peso para sua própria revista. Entre esses trabalhos, havia uma comunicação ao Psychiatric Symposium on Anti-Semitism, de 1944, em San Francisco, “Sociological Background of the Psychoanalytic Approach” (Base sociológica da abordagem psicanalítica); uma última homenagem a Ernst Simmel, “Ernst Simmel and Freudian Philosophy”; na coletânea *The Family: its Function and Destiny*, editada por Ruth Nanda Anshen em 1944, um artigo, “Authoritarianism and the Family Today” (O autoritarismo e a família hoje), uma espécie de epílogo a *Studien über Autorität und*

*Familie* à luz da teoria do *racket*, cuja conclusão era que a decadência da família resultava na queda do pai substituído pela coletividade e na constituição da predisposição para a sociedade totalitária; a retomada de uma comunicação “The Lessons of Fascism”, que Horkheimer havia apresentado em uma conferência de intelectuais organizada pela Unesco em Paris, em 1948, sobre o tema *Tensions that Cause Wars* (Tensões que provocam guerras).

Adorno tinha colaborado na maioria desses trabalhos. Foi ainda Adorno que continuou o trabalho filosófico, contando apenas com suas forças, em *Minima Moralia*. A dedicatória que acrescentou à primeira edição alemã de *Minima Moralia*, em 1951, explicava: “A redação caiu numa fase em que, por razões alheias a nossa vontade, fomos forçados a interromper nosso trabalho em comum. O livro pretende ser um testemunho de gratidão e fidelidade ao recusar admitir essa interrupção. Ele é o testemunho de um *dialogue intérieur*: não se encontra nele nenhum tema que não seja ao mesmo tempo propriedade de Horkheimer e daquele que encontrou tempo para formulá-lo.”

*Minima Moralia* representava uma espécie de continuação de *DdA*, ou a continuação da parte aforística de *DdA*. Não poderia tratar-se de uma modificação do ponto de vista que se devesse à esperança de uma nova Alemanha e à ressurreição de velhos sonhos. *Minima Moralia*, de Adorno, havia sido escrito, como o texto de Marcuse de fevereiro de 1947, destinado a Horkheimer, para chegar a se entender sobre a situação do momento; mostrava mais uma vez por que Horkheimer e Adorno queriam manter Marcuse a distância não só por motivos financeiros, mas também por razões ligadas ao fundo da teoria. Marcuse falava a respeito de uma libertação da exploração e da opressão, e queria dizer com isso a libertação dos explorados e oprimidos. Quando Adorno falava em emancipação, pensava mais numa emancipação determinada pela concepção que ele tinha de sua própria situação, isto é, emancipar-se do medo, da violência e do opróbrio de precisar adaptar-se. Definia o “estado melhor” como aquele “em que se poderia ser diferente sem sentir medo” (*Minima Moralia*, 131). Marcuse tentava salvar o marxismo ortodoxo pelos meios da utopia. Adorno tentava justificar a crítica da sociedade que se afastava no isolamento. O “existencialista” Marcuse intitulara-se o porta-voz da indignação diante da injustiça social. Adorno fazia-se de advogado, inspirado pela “filosofia da vida”, do intelectual não conformista.

Em sua diversidade temática, os aforismos revelavam a vontade de não fazê-los nem demasiado curtos ou extravagantes, nem muito longos e de difícil compreensão, de modo que um intelectual devesse e pudesse alimentar com eles sua própria reflexão; não cessavam de conduzir a reflexão para os intelectuais modernos radicais — uma fórmula que podemos usar por analogia com as reflexões de Adorno sobre a “música moderna radical”. Em *Philosophie der neuen Musik*, Adorno dissera que o compositor de vanguarda deveria, a cada vez, criar sua própria língua e, ao mesmo tempo, fazer, infatigavelmente, acrobacias, isto é,

reconhecer o caráter arbitrário e inacabado dessa língua no ato da composição, a fim de baixar a pretensão da língua criada autônoma até torná-la suportável. Considerava da mesma maneira a situação paradoxal do pensador de vanguarda. Segundo o quinto aforismo de *Minima Moralia*: “A própria sociabilidade é participação na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros, e a palavra solta, convencional, contribui para perpetuar o silêncio, na medida em que as concessões feitas ao interlocutor o humilham de novo na pessoa que fala... Para o intelectual, a solidão inviolável é a única forma pela qual ele ainda é capaz de dar provas de solidariedade. Toda colaboração, todo humanitarismo por trato e envolvimento é mera máscara para a aceitação tácita do que é desumano.”\* Depois, segundo a antítese do sexto aforismo: “Para quem não é conivente surge o perigo de se acreditar melhor que os outros e de desviar a crítica da sociedade para uma ideologia defendendo seus próprios interesses... Distanciar-se individualmente do funcionamento geral é um luxo que só esse funcionamento pode gerar. É por isso que, justamente, cada característica desse retiro de si mesmo comporta traços daquilo que renega. A frieza que ele gera necessariamente não pode distinguir-se da frieza burguesa... A existência particular que se estiola por querer aproximar-se de uma existência digna da humanidade trai, ao mesmo tempo, esta última, já que suprime sua semelhança com a concretização geral no mesmo momento em que essa tem, mais do que nunca, necessidade de uma reflexão independente.” Nessa situação, a única atitude responsável que Adorno vislumbrava consistia em “recusar a perversão ideológica de sua própria existência e, em geral, ser, em sua vida privada, discreto, apagado e sem pretensões, como uma boa educação não consegue mais obter há muito tempo, mas que, só ela, dá a vergonha que se sente por ter ainda ar para respirar no inferno”, e tentar fabricar para si uma aparência que exprima a consciência que se tem de estar preso, e expressa-o “pelo tempo, a concisão, a densidade, e, no entanto, sempre sem pretender fazer escola”.

*Minima Moralia*, o correspondente adorniano de *Dämmerung* para Horkheimer, consistia em fixar por escrito a autodefinição do que sobrava do grupo Horkheimer como intelectuais não-conformistas, como “não-conformistas sociáveis” (121) que se opunham aos “associais conformistas” e se dirigiam a indivíduos “convencionais” — para retomar uma expressão predileta de Horkheimer e Adorno num contexto alheio à teoria. Em princípio, isso não acarretava a renúncia a uma análise interdisciplinar do conjunto da sociedade, pois o sentido de tal empreendimento era independente da convicção de seus autores de se sentirem ou não do lado de uma classe revolucionária.

\* Em nome de clareza é preferível aqui utilizar a tradução deste aforismo feita por Luiz Eduardo Bicca para a edição em português desta obra de Adorno. *Minima Moralia*. São Paulo, Editora Ática, 1992. (N. R. T.)

O projeto sobre o anti-semitismo, concebido antes para garantir a salvação do Instituto, depois para mandar para o segundo plano tudo o mais, tornara-se a questão capital até para Horkheimer e Adorno, para a qual não bastava mais, nem de longe, a filial do Instituto; esse projeto entrou num período que oscilava entre sucesso e fracasso, o qual os dois pesquisadores consideraram com sentimentos que variavam constantemente. Em meados de 1945, Horkheimer tinha adiantado tanto os diversos projetos parciais, que achou que poderia voltar para Los Angeles e, daí em diante, só aparecer em Nova York, quando necessário e por pouco tempo. Esperava, aliás, que em Los Angeles, além do trabalho relativo ao projeto sobre o anti-semitismo, pudesse retomar o trabalho filosófico com Adorno.

A atividade de Horkheimer como diretor de pesquisa passou a ter dificuldades crescentes. A partir do outono de 1945, Samuel Flowerman — anteriormente psicólogo e professor universitário, depois *executive director* do Jewish Community Relations Committee de Newark — passou a fazer parte do Department of Scientific Research do AJC. Houve conflitos de competência quando Horkheimer cedeu a Flowerman a direção do Department.

Para Horkheimer, Marie Jahoda, que trabalhava em Nova York, junto a Flowerman, representava uma aliada que — como ele dizia numa carta endereçada a ela — exerceria o “papel de um oficial de ligação” e manteria com o maior cuidado a coesão do que ele havia tentado criar. Jahoda, no entanto, viu-se logo lançada em conflitos entre diferentes fidelidades. Numa carta pessoal a Horkheimer, explicou-lhe que o estimava extraordinariamente como filósofo e não conhecia ninguém cujas idéias sobre o anti-semitismo fossem tão novas e penetrantes quanto as dele. Mas, depois, quando alguém como John Slawson, vice-presidente do AJC, pediu sua opinião sobre o projeto de filme de Horkheimer, teve que reconhecer com toda honestidade que “a execução de uma verdadeira experiência em grande escala (não era) da competência dele”<sup>90</sup> (carta de Jahoda a Horkheimer, Nova York, 21 de novembro de 1945).

Esse golpe atingia Horkheimer em dois pontos sensíveis: primeiro, na pretensão de ser um mestre teórico igualmente no campo da pesquisa empírica feita de maneira não convencional, mas também na de não ser rebaixado, nos projetos que lhe eram caros, ao papel de um *chief research consultant* que fornece idéias e diretivas sem as poder impor — embora a direção do Department tivesse sido entregue a Flowerman. Horkheimer reagiu vivamente:

“Nossa diferença nas questões científicas é tão natural como a diferença entre a lógica hegeliana e um *orderly working outfit* (posto de trabalho bem-arrumado) livre de toda desordem filosófica. Na esfera do que se qualifica como *research*, tal contradição poderia até tornar-se fecunda, na medida em que a senhora tentaria defender o ponto de vista da *research* com inteligência e integridade, e eu, talvez com não menos inteligência e integridade, tentaria dar-lhe um

<sup>90</sup> The setting up of an actual large scale experiment is not his sphere.



sentido. Mas isso é absolutamente impossível se a senhora assumir o papel do mestre-escola e se — sem realmente fazer sua, com todo zelo, a situação do empregado-sociólogo moderno (há muito tempo deplorada pelas inteligências superiores) que deve limitar-se a suas parafernalias pseudo-exatas, se não quiser ser despedido por seus clientes — pelo menos a senhora o esboçar para mim e para si mesma como o modelo da probidade, da responsabilidade e da perfeição intelectuais” (carta de Horkheimer a Jahoda, de 28 de novembro de 1945).

O conflito nunca foi resolvido — conflito entre Los Angeles e Nova York, entre o interesse pelos estudos em larga escala, de grande fôlego, tendo em vista a teorização, e o interesse pelos resultados rápidos e pesquisas garantidas por uma metodologia segura. Graças à mediação de Lazarsfeld, acabou-se atribuindo a direção da *short-term research* (pesquisa de curto prazo) a Flowerman e a Horkheimer, a *long-term research* (de longo prazo). Mas como a coordenação se fazia, quanto ao essencial, mesmo para os projetos de longo prazo, em Nova York, onde Horkheimer quase não aparecia e onde estava situada a editora que publicou, a seguir, os resultados dos projetos parciais já chegados a termo, as relações tensas entre Horkheimer e Flowerman, entre Los Angeles e Nova York, duraram até o final.

O projeto sobre o anti-semitismo decompôs-se em uma série interminável de projetos parciais praticamente independentes uns dos outros, redigidos como monografias. Desistiu-se da idéia de um texto de síntese sobre o anti-semitismo, aquele no qual Horkheimer tinha tantas esperanças para o Instituto e que poderia restabelecer uma coesão entre as duas fases do projeto, e também entre os diversos projetos parciais. Ela foi substituída pela idéia de uma série de apresentações específicas. A função de Horkheimer como *chief research consultant* do AJC terminou em 1947. Depois dessa data, o problema consistiu, principalmente, em garantir a publicação dos resultados e cuidar para que essa função do Instituto e seus membros fosse reconhecida como convinha.

Em abril de 1948, Horkheimer embarcou em Nova York, no *Queen Mary*, para uma viagem de alguns meses à Europa. Recebera uma *grant* (bolsa) para uma cátedra de professor adjunto na Universidade de Frankfurt, concedida pela Rockefeller Foundation — em outras palavras, a instituição que, segundo os critérios do próprio Horkheimer, reservava uma fração do excedente do mais antigo e mais importante truste capitalista dos Estados Unidos para dedicá-la à corrupção do espírito e da cultura. Oficialmente, viajava como cidadão dos Estados Unidos cuja intenção era contribuir para a aprendizagem da democracia pela população alemã — para a *reeducação* da juventude alemã e de seus professores, para uma *reeducação* que não passaria mais pelos métodos da censura e da administração, mas, mesmo assim, atribuiria, então como antes, uma dignidade superior às atividades dos cidadãos americanos na Alemanha. Assim como em 1934, Horkheimer se informara sobre a situação nos Estados Unidos, ele quis também informar-se sobre a situação na Europa e especialmente sobre aquela que prevalecia em Frankfurt. Queria fazer valerem os títulos de propriedade do Instituto e

defender seus próprios direitos particulares na Alemanha e na Suíça (para onde seus pais tinham ido, a fim de fugir do nacional-socialismo e onde haviam falecido); como escrevia a Marcuse (que, com Neumann, tinha feito tudo o que podia para conseguir que Horkheimer fizesse uma viagem à Alemanha com um motivo oficial), ele queria também ver “se (era) possível encontrar, lá, alguns estudantes e outros intelectuais sobre os quais se (pudesse) exercer uma influência duradoura a respeito das idéias (deles)” (carta de Horkheimer a Marcuse, de 28 de fevereiro de 1948). Enfim, queria achar um lugar “onde se pudesse viver confortavelmente com uma renda extremamente reduzida” (*ibid.*), por exemplo no sul da França ou no norte da Itália, para retomar o trabalho filosófico com concentração.

No dia da partida, Horkheimer escreveu a Adorno, em Los Angeles, que Flowerman faria tudo para privar o Instituto dos frutos de seu trabalho. Adorno tinha que fazer frente a ele e ativar o projeto. Concluía esse trecho da carta com uma nota muito característica de Adorno e dele próprio: “Se você não conseguir, saberei que não havia nenhuma possibilidade e nós nos dedicaremos a assuntos mais importantes”<sup>91</sup> (carta de Horkheimer a Adorno, de 25 de abril de 1948). Por seu lado, ele partia para a Alemanha justamente com a idéia de que era preciso, principalmente, não perder nenhuma oportunidade de criar condições ideais para o trabalho filosófico e evitar o sentimento de ter perdido alguma coisa. Era o velho refrão: pensar que, se necessário, se poderia trabalhar sem o Instituto, sem contato com os estudantes, o público e a profissão, que se poderia levar uma modesta existência de erudito na reclusão — e, imbuído dessa idéia, obter tanto reconhecimento institucional, segurança, influência e consideração quanto possível.

Em maio, Horkheimer escreveu, de Zurique, a Adorno, que ele já tinha visto bem dois países, a França e a Suíça. “É inútil imaginar que se pode viver bem na pobreza sem definhar! Mesmo que nada do que se passou aqui tenha desaparecido sem deixar vestígios, mesmo que a ameaça de uma nova catástrofe permaneça presente, a imagem que tínhamos da humanidade enterrada no objetivo ainda é superada pela descoberta direta” (carta de Horkheimer a Adorno, de 21 de maio de 1948).

Alguns dias depois, ele fez sua primeira visita à Universidade de Frankfurt. Escreveu à mulher: “O reitor, os dois decanos e outros receberam-me melosos, incolores e constrangidos, com consideração. Ainda não sabem exatamente se devem considerar-me um viajante americano relativamente influente ou o irmão de suas vítimas cuja evocação lembra o passado. Eles têm que se decidir pela segunda solução” (carta de Horkheimer a Maidon Horkheimer, de 26 de maio de 1948).

Suas impressões eram bem sombrias. Em outubro de 1946, o presidente provisório do conselho da Universidade de Frankfurt, o conselheiro ministerial

---

<sup>91</sup> If you will not succeed I will know that there was no chance and we will do more important things.

Klingelhöfer, tinha convidado, oficialmente, em nome da Universidade, o Instituto de Pesquisas Sociais a voltar a Frankfurt. A carta ainda estava acompanhada de outro convite: o do prefeito de Frankfurt, o social-democrata Walter Kolb. Em sua carta de resposta, Felix Weil tinha perguntado se a Sociedade para a Pesquisa Social tinha sido automaticamente reinscrita no registro das associações, se o terreno do antigo Instituto lhe havia automaticamente revertido, se os restos da biblioteca do Instituto que ainda existiam lhe tinham sido restituídos. Essas eram pretensões justas, e Felix Weil poderia, com todo direito, ainda acrescentar-lhes outras. Afinal de contas, todas as medidas tomadas contra eles, da eliminação da sociedade no registro das associações até a queda da cidadania de seus membros, tinham sido ilegais, e a norma deveria ter consistido em restabelecer automaticamente o estado de coisas anterior, na medida em que isso estava no poder da administração alemã e de outras instituições. Mas, mesmo entre o final da guerra e essa carta, nada se passara quanto a isso. Em todo caso, o convite da Universidade não poderia ser muito sincero. Seu signatário, Klingelhöfer, tinha assinado, em março de 1938, o decreto pelo qual o Ministério de Educação e Cultura organizava a divisão do acervo de livros do Instituto. A sugestão de convidar o Instituto a voltar viera do professor Wilhelm Gerloff. Ele tinha mencionado, a respeito disso, as “muito altas verbas” de que disporia a Sociedade para a Pesquisa Social. Em 1933, fora Gerloff que, na qualidade de reitor, assinara a carta pela qual a Universidade informava ao Instituto de que não mais necessitava de sua cooperação.

No começo, o próprio Horkheimer despendeu esforços verdadeiros durante sua primeira estada em Frankfurt, para refundar a Sociedade e restabelecer os direitos do Instituto. Conseguiu que fosse criado um comitê para a reinstalação do Instituto em Frankfurt. Não era, propriamente falando, uma prova de orgulho, mas nem por isso devia envergonhar — ou deveria pelo menos — aqueles que declaravam publicamente lastimar que os emigrados não voltassem para se lançar nos braços abertos que a Alemanha parecia oferecer-lhes, e sim uma prova de que era preciso pressionar para que eles fizessem ofertas de volta aceitáveis.

Como Horkheimer escrevera à mulher em maio de 1948, “eles têm que se decidir pela segunda solução”, isto é, considerar que ele vinha como irmão de suas vítimas cuja evocação lembrava o passado. Menos de um mês depois, ele lhe escreveu: “A audiência de desnazificação contra o senhor reitor Platzhoff realiza-se agora. O presidente do tribunal escreveu-me dizendo que tinha sabido de minha presença em Frankfurt e pedindo-me que fosse ajudá-lo com aquela questão. Mas vou pensar duas vezes antes de me apresentar como única testemunha de acusação e desentender-me com a Universidade. Histórias como essa trazem muitas honrarias, mas nenhum proveito. Há muitos que eram tão rematados patifes como o senhor Platzhoff e que já estão há muito tempo encarregados novamente da educação da juventude alemã” (carta de Horkheimer a Maidon Horkheimer, Hotel Carlton em Frankfurt, 20 de junho de 1948).

Horkheimer fez conferências e seminários em Frankfurt, Munique, Stuttgart, Marburg e Darmstadt, e não recusou nenhum pedido de comunicação ou participação em reuniões. Era este seu resumo provisório: “Quando se trabalha com extrema dedicação sem se deixar esmorecer por severas decepções, deve ser possível fazer com que algumas pessoas na Alemanha atual saibam o que deve ser conservado ao longo da noite da história. Os perigos são maiores do que em outros lugares da terra. Por isso, não há praticamente lugar em que isso seja mais importante no momento presente do que na Alemanha. Se os últimos vestígios de vida intelectual forem aqui aniquilados, será uma perda de algo que deve subsistir neste mundo. Mesmo no plano prático, acredito que a Alemanha é um país onde vão ser tomadas decisões da maior importância. Se, com a ajuda dos elementos conscientes ou pelo menos ainda indecisos, não se conseguir romper a terrível reação que já se consolidou aqui, a política anti-russa das potências ocidentais na Europa será conduzida com um poderoso impulso popular e anti-semita” (carta de Horkheimer a Jahoda, de 5 de julho de 1948).

Em Paris, Horkheimer participou de uma conferência de duas semanas organizada pela Unesco, com oito sociólogos (entre os quais Gordon W. Allport, Georges Gurvitch e Harry Stack Sullivan) sobre o tema *Tensions Affecting International Understanding* (Tensões que afetam o entendimento internacional). Sua comunicação, “The Lessons of Fascism”, tinha algo da amargura lapidar de seus textos em alemão dos anos 20 e 30. “Mesmo que um processo fosse tentado contra os criminosos de maior categoria, mesmo que eles sejam condenados e, em certos casos, executados, a maioria dos alemães que simpatizaram com o nacional-socialismo está se arranjando atualmente melhor do que os que se mantiveram à distância do fascismo. Isso chega ao ponto em que se pode dizer, com razão, que a institucionalização da desnazificação produziu o contrário do que deveria obter (da mesma forma que a “lei para a proteção da República” sob o regime de Weimar). Quem tinha contatos com os nazistas poderia acelerar seu processo de desnazificação, pagar uma multa de alguns milhões de marcos desvalorizados e retomar com presteza seu antigo lugar. Apenas uma minoria daqueles que tiveram bastante força moral para pôr a vida em jogo, opondo-se ao partido, ocupa agora postos no governo ou nas universidades.

“O que foi que o europeu médio empreendeu em relação ao futuro graças à experiência da situação do pós-guerra na Alemanha ocupada? Deveria, necessariamente, convencer-se de que, nos períodos de totalitarismo, pode não ser uma atitude hábil manter-se na primeira fila, mas sensato e até vantajoso participar do grupo simpatizante; que pode ser arriscado participar ativamente das piores atrocidades, mas não há nenhum risco em se acumular pequenos delitos” (citado segundo a tradução alemã “Lehren aus des Fascismus” em *Gesellschaft in Übergang*, 56)

Horkheimer, ao mesmo tempo que demonstrava muita prudência, evitando noções como capitalismo e comunismo, deplorava o risco do momento, o qual, durante a guerra, Thomas Mann denunciara incessantemente como a pior

loucura da época: a capacidade que tinha o mundo burguês de se perder devido ao medo do comunismo. “O antagonismo entre o leste e o oeste, que deixou que o agressor de ontem crescesse e atacasse, é ainda hoje, para os estadistas, uma forte tentação de ver as coisas só de uma perspectiva e permanecer cego a outros perigos que ameaçam a paz no mundo” (*op. cit.*, 57).

A descrição que Horkheimer fazia desse outro perigo reunia os *topoi* da nova teoria crítica cuja idéia fundamental era o domínio imediato do coletivo sobre os indivíduos que passavam a não ser sequer verdadeiros indivíduos. Mas a defesa do indivíduo contra o coletivo, por mais bem elaborada que fosse entre os países capitalistas, principalmente no campo da indústria cultural, harmonizava-se, no entanto, maravilhosamente com a imagem que os Estados Unidos tinham de si mesmos. De acordo com ela, a democracia americana representava a plenitude efetiva do indivíduo, ao contrário do coletivismo, predominante no fascismo e no comunismo.

Quem não quisesse falar sobre o capitalismo deveria calar-se também sobre o fascismo, escrevera Horkheimer em 1939, em “Die Juden und Europa”. Ele próprio não falava mais, de fato, a respeito do capitalismo. Isso se devia principalmente a considerações táticas. Se se criticasse o capitalismo, não se tinha a menor possibilidade de obter o apoio e a boa vontade dos dirigentes americanos, indispensáveis para se poder agir na Alemanha como cidadão americano e, eventualmente, fundar-se um instituto. O destino da revista *Der Ruf*, fundada por Hans Werner Richter e Alfred Andersch, interdita em 1947 pelo governo militar americano devido a suas concepções “niilistas” sobre a democracia, não passou de um exemplo entre muitos outros que mostravam como se tinha estreitado a definição do que a administração americana tolerava ou mesmo encorajava. Os romances de William Faulkner, que descreviam a decadência das velhas famílias aristocráticas nos Estados Unidos e a ascensão dos novos ricos sem escrúpulos, foram proibidos em 1947 na Alemanha desde a fase preliminar de exame em Washington, porque se presumia que mostravam uma imagem completamente negativa da sociedade americana. A edição impressa de *Philosophische Fragmente* com o título de *Dialektik der Aufklärung* em 1948, graças à editora Querido que emigrara para Amsterdã, pululava de pequenas modificações em relação à edição mimeografada de 1944. O “capitalismo” tornara-se “o que está no lugar” (ed. mimeografada 209/ed. Querido, 200), o “capital” passava a ser “o sistema econômico” (resp. 214 e 205), os “exploradores capitalistas”, “capitães de indústria” (216 e 207), a “sociedade de classes” a “dominação” ou a “ordem” (209 e 201, 213 e 205), as “classes dominantes”, os “dominantes” (213 e 205). Uma frase como “seria uma sociedade sem classes” (208 e 200) fora suprimida. Essa forma de autocensura não era nova. Figurava na tradição do Instituto. Mas crescia sempre. E a questão era saber se, a um dado momento, ela não viria desviar o pensamento para um sentido negativo ou, pelo menos, afastá-lo da análise em profundidade, que antes passava por fundamental, e de movimentos e perspectivas tão

essenciais na realidade. A renúncia persistente em aceitar a colaboração de cientistas políticos e economistas só fazia aumentar o perigo. A publicação, em 1947, na revista *Umschau*, de trechos do capítulo de *DdA* dedicado à indústria cultural foi, sem dúvida, o motivo que levou Adorno a escrever a Horkheimer, o qual estava se demorando na Europa: "Acredito poder constatar que nossa história sobre a indústria cultural está tendo uma repercussão particularmente forte e tenho refletido muito novamente sobre o desejo que o senhor tem expressado de produzirmos uma teoria do conjunto do complexo social que se imponha realmente como referência. Sinto que, agora, chegamos a essa fase" (carta de Adorno e Horkheimer, de 1º de julho de 1948).

Ao voltar aos Estados Unidos, Horkheimer começou a refletir sobre os meios de construir uma "posição alemã" sem abandonar a "posição americana". Uma base que permitisse conciliar uma cátedra de titular na Alemanha com a manutenção da cidadania americana a longo prazo seria possível segundo Marcuse se se instalasse, em Frankfurt, uma sucursal de uma fundação americana. Esse programa chocava-se contra uma dificuldade: naquele ínterim, o essencial do programa de reeducação e reorientação do governo militar tinha sido abandonado. Em junho de 1948, a reforma monetária tinha sido um passo decisivo para a consolidação do capitalismo na Alemanha Ocidental. O outono foi marcado pela chegada das primeiras verbas do Plano Marshall à Alemanha: propriamente falando, elas não tinham nenhuma importância econômica, mas foram mais um símbolo da vitória do anticomunismo sobre o antifascismo e da integração da Alemanha no campo ocidental. No entanto, a exportação do pensamento americano, sob o signo de uma cooperação econômica e militar, continuava sendo, ainda, uma exigência a ser satisfeita. A partir de então, Horkheimer seguiu a estratégia que consistia em pôr de pé a posição alemã concebida como um posto avançado de um instituto americano que estabeleceria uma ponte entre os Estados Unidos e uma Alemanha dependente da ajuda americana em todas as frentes.

Durante a primavera e o verão de 1949, Horkheimer voltou a Frankfurt, dessa vez acompanhado de Pollock. Houve negociações no ministério de Wiesbaden com o prefeito social-democrata de Frankfurt, Walter Kolb, das quais resultou a nomeação de Horkheimer para sua cátedra de filosofia da sociedade. No jantar no Klub für Handel, Industrie und Wissenschaft, Horkheimer e Pollock conversaram com Kolb sobre seu projeto de instalar, em Frankfurt, uma sucursal do Instituto de Nova York. A criação de tal filial de um instituto americano faria de Frankfurt um centro de pesquisa sociológica moderno e permitiria que se colocassem as ciências sociais alemãs em contato com as pesquisas e os métodos mais avançados na área.

Em 1946, bem na ocasião em que a Columbia University, terminada a guerra, queria enfim intensificar sua cooperação com o Instituto, este último rompeu-a alegando os problemas de saúde de Horkheimer. Desde 1944, a filial

do Instituto tinha entregue à US-Navy (Marinha dos Estados Unidos) o prédio da Rua 117 que lhe fora confiado em 1934 e havia alugado alguns escritórios num edifício na Morningside Drive. A dissociação da Columbia University deveria permitir, afinal de contas, manter em Nova York apenas um escritório que desse a menor despesa possível (que continuaria, no entanto, em caso de necessidade, a funcionar como sede social do Instituto em relação à Columbia) e conseguir associar-se a uma universidade da Califórnia. Mas não se conseguiu nunca mais do que estabelecer relações distantes com um ou outro departamento. Em vez disso, os diretores do Instituto conseguiram, em 1949, obter a assinatura de uma petição de universitários renomados, principalmente sociólogos, para a instalação em Frankfurt do Instituto de Pesquisas Sociais — que seria uma filial do de Nova York. Essa petição foi publicada em 1940, na *American Sociological Review*, o órgão oficial da sociedade americana de sociologia. Entrevia-se a possibilidade de restabelecer o antigo estado de coisas em Frankfurt — a combinação de uma cátedra de titular e do Instituto anexo à Universidade — sem precisar abandonar a posição americana.

A publicação, afinal imediatamente realizável, dos projetos parciais do projeto sobre o anti-semitismo que haviam sido efetivados, com o título geral de *Studies in Prejudice* (Estudos sobre o preconceito), adquiriu então um valor estratégico efetivo. Poderia servir na Alemanha como demonstração das realizações do Instituto e da força de sua posição nos Estados Unidos. Adorno e Horkheimer gostariam de que, pela menção do Instituto na folha de rosto da pesquisa de Berkeley, esse trabalho fosse apresentado como uma obra coletiva do Instituto (em cooperação com o Berkeley Public Opinion Study Group). Mas tiveram que se contentar com ver o nome de Adorno encabeçar a lista dos autores e Horkheimer contribuir, como diretor do Instituto, para o prefácio do volume central de *Studies in Prejudice*. Aliás, excetuando-se a questão de uma apresentação simplificada e resumida do conjunto da série ou pelo menos do estudo de Berkeley, a idéia de uma edição alemã da série adquiriu uma atualidade toda especial.

Quando chegou o semestre de inverno, Horkheimer, sentindo-se incapaz de viajar, enviou Adorno como seu representante a Frankfurt. Seu primeiro contato com a Europa impressionou Adorno ainda mais do que Horkheimer. Escreveu de Paris: “A volta à Europa impressionou-me tão fortemente, que me faltam palavras para descrevê-la. E a beleza de Paris é ainda mais comvente do que antes quando a cidade brilha por entre os farrapos da miséria... O que existe ainda aqui pode muito bem ser historicamente condenado e conserva os vestígios disso, mas *o fato* de existir ainda, o que é justamente fora do tempo em si, também faz parte da imagem histórica e encerra a tênue esperança de que algo da humanidade sobreviva apesar de e contra tudo” (carta de Adorno a Horkheimer, de 28 de outubro de 1949).

Quando Adorno chegou a Frankfurt no começo de novembro de 1949, tinha 46 anos. Seus pais haviam fugido de navio, nos anos 40, para os Estados

Unidos passando por Cuba; só a mãe vivia ainda, sozinha, em Nova York. Adorno vinha como representante de Horkheimer — na qualidade de alguém que não obtivera o cargo de professor durante a emigração, que não estava instalado por sua própria conta, mas que tinha dedicado inteiramente sua pessoa e seus talentos ao serviço de Horkheimer e do Instituto.

Quando Hans-Georg Gadamer, que aceitara um cargo em Heidelberg, deu-lhe a esperança de sucedê-lo na única cátedra de filosofia existente em Frankfurt com a exceção da de Horkheimer, que acabava de ser recriada, Adorno comoveu-se com a idéia de dirigir o ensino da filosofia em Frankfurt ao lado de Horkheimer. Ao receber essa notícia, Horkheimer escreveu-lhe: “Dou-lhe os parabéns e a nós também pelo êxito que você teve desde sua chegada. Acredito firmemente que terá resultados favoráveis. Se conseguirmos essa cátedra, será a realização de um sonho que há poucos anos teríamos considerado uma quimera. Chegaríamos, assim, a uma situação única: dois homens que possuem uma atitude para com a realidade tão estranha como a nossa e que parecem, justamente por isso, ser predestinados a permanecer impotentes, receberiam ofertas de possibilidades de ação de um alcance quase incalculável. Se, realmente, tivermos duas cátedras em vez de uma, a quantidade se transformará realmente em qualidade: teremos uma verdadeira posição de força. Isso não quer dizer que nós poderíamos inverter toda a tendência, como acreditam sempre os imbecis; se deve haver um neofascista, ele existirá, e se chegar a grande invasão, não conseguiremos detê-la. Mas a evidência que nossa associação adquire em tal situação não deixará de ter conseqüências sobre os indivíduos. É o pouco mais de expressão que se acrescentaria, assim, a nosso trabalho teórico, e eu estou, mais que nunca, convencido de que teremos êxito nesse trabalho na Europa, se as circunstâncias nos forem pelo menos um pouco favoráveis. Enfim, a França não é mesmo muito longe e, em caso de necessidade, poderemos passar um longo período lá” (carta de Horkheimer a Adorno, de 9 de novembro de 1949).

Foram necessários ainda sete anos para que Adorno chegasse enfim a professor titular em 1956 — depois das etapas do professorado *ausserordentlich* (1949) *ausserplanmässig* (1950) e *planmässig ausserordentlich* (1953).<sup>\*</sup> Isso se deveu à universidade e ao Ministério de Educação e Cultura que não viam nele — contrariamente ao Instituto e a seu diretor — um ornamento da Universidade do qual se pudesse ter orgulho. Mas também foi culpa de Horkheimer, de quem Adorno era representante; mesmo que a carreira de Adorno fosse favorável a seus interesses, ele não queria arriscar-se muito quanto a ela. E, afinal de contas, também foi culpa do próprio Adorno. Ele aceitava sem reclamar permanecer à sombra de Horkheimer e complicou, assim, sua própria carreira ao dar a vários representantes da faculdade um argumento forte, o de que não era desejável que houvesse duas cátedras da mesma tendência (a simples idéia de que duas cátedras fos-

<sup>\*</sup> Em outras palavras, Adorno nunca foi um titular verdadeiro, *ordentlich*. (N. T.)



sem ocupadas por emigrados era uma tortura para muitos colegas) e de que o sucessor de Gadamer deveria representar outra escola; mas Adorno não queria desistir de demonstrar que comungava com os pontos de vista de Horkheimer.

Visando ao bem do Instituto e da simbiose Horkheimer-Adorno, em regra geral apoiado e depois muitas vezes freado no último momento por um Horkheimer hesitante, ele tomou, também, iniciativas discutíveis — como outrora em relação à nova música na Alemanha nacional-socialista. Assim, teimou em impedir a publicação, em *Merkur*, de um artigo de Max Bense, “Hegel und die kalifornische Linke” (Hegel e a esquerda californiana). Escreveu a Hans Paeschke, redator-chefe de *Merkur*: “Estamos em negociações para montar uma sucursal de nosso instituto em Frankfurt, e por mais fraca que seja a influência de Bense sobre o resultado dessas negociações, ela criaria, no entanto, certo número de dificuldades formais... Mas acredito que tenho ainda mais direito de pedir a sua compreensão de que esse artigo nos põe no mesmo saco que alguns teóricos com os quais estamos em conflito aberto: quanto ao último volume da ‘dialética’, estamos trabalhando numa retomada crítica de Lukács, e eu me separei de meu velho amigo Ernst Bloch há muitos anos por motivos essenciais. A reimpressão do nosso Homero\* foi feita sem que nós soubéssemos e sem nossa concordância quanto ao fundo e à forma. Nessas circunstâncias, dado que nossos livros marcaram da forma mais clara possível sua divergência com os russos (o que Bense não viu), é natural que eu renove meu pedido” (carta de Adorno a Paeschke, de 12 de dezembro de 1949). Ele propunha uma explicação da responsabilidade comum de Horkheimer e dele próprio para com todas as publicações filosóficas, sociológicas e sociopsicológicas (até as que não fossem assinadas por um dos dois) e uma explicação de sua opinião em relação à Rússia. “A experiência da opinião pública leva-nos a explicar que nossa filosofia, uma crítica dialética da tendência global da sociedade contemporânea, é radicalmente o oposto da política e da teoria oriundas da União Soviética... Temer que a condenação sem rodeios da política assumida pelo regime russo e seus satélites possa servir à reação internacional é uma idéia que já perdeu sua última aparência de justificação numa situação em que os homens que idolatram o Estado e para os quais a palavra “cosmopolitismo” representa a suprema injúria conseguiram conferir uma detestável verdade à idéia da sabedoria pequeno-burguesa de que o fascismo e o comunismo são a mesma coisa. Recusamos categoricamente qualquer interpretação de nosso trabalho como apologia da Rússia e acreditamos que a potencialidade de uma sociedade melhor é mais fielmente preservada quando é permitido analisar a sociedade existente do que quando a idéia de uma sociedade melhor é desviada de seu sentido para justificar a deplorável sociedade existente. As reproduções de nossos trabalhos no leste são feitas sem nossa autorização.”

\* O primeiro desenvolvimento de *DdA* republicado numa revista literária da Alemanha Oriental. (N. A.)

O artigo de Bense foi publicado, o que revelou até que ponto era inofensivo. Horkheimer hesitou em publicar as explicações redigidas por Adorno. A revista *Monat*, na qual Adorno pensava em fazê-lo, não lhe parecia mais confiável do que *Merkur*, “que dá muita importância ao mesmo tempo ao empirismo lógico e a Heidegger” (carta de Horkheimer a Adorno, de 6 de dezembro de 1949). Nisso mostrava que tinha intuição. Até pessoas que trabalhavam na revista *Monat* não sabiam exatamente que ela fora fundada em 1949 pela organização americana “Congresso para a liberdade da cultura”, uma associada da CIA, isto é, da organização anticomunista que substituiu a antifascista OSS. Foi também a CIA que financiou o “congresso para a liberdade cultural”, que se realizou em Berlim de 26 a 30 de junho de 1950. O discurso de abertura de Melvin Lasky, redator-chefe de *Monat*, falava de um “congresso de homens livres numa cidade livre” e ele dedicou exclusivamente a esse congresso os dois números seguintes de sua revista. Adorno era tão pouco alérgico ao jargão anticomunista da liberdade que publicou artigos em *Monat*, assim como em outros periódicos.

Desde o começo, Horkheimer e Adorno não puderam queixar-se de uma falta de interesse da mídia. A rádio de Hesse queria apresentar uma entrevista dos dois autores a respeito de *The Authoritarian Personality*. A editora dos *Frankfurter Hefte*, uma revista francamente católica de esquerda editada por Eugen Kogon e Walter Dirks, pediu autorização para traduzi-los. As revistas *Merkur*, *Monat*, *Frankfurter Hefte*, *Neue Rundschau* e *Archiv für Philosophie* apressaram-se a publicar seus artigos. No entanto, suas esperanças de obter uma posição importante na universidade pareciam desvanecer-se. A questão do Instituto praticamente não progredia. Horkheimer principalmente e, de certa forma, Adorno estavam ainda indecisos na escolha entre os Estados Unidos e a Alemanha.

Adorno passou a ver claramente sombras no quadro que, em seu entusiasmo inicial, não tinha percebido ou querido ver. Descobriu principalmente a artificialidade não só da democracia alemã e da política alemã, mas de toda a Europa porque ela não representava mais um ator político. Sentiu na Alemanha o que Horkheimer e ele tinham diagnosticado desde o final da guerra: o “conflito dos dois grandes *tickets* de que não há mais meio de livrar-se” (carta de Adorno a Horkheimer, de 9 de maio de 1945). Recorrendo a expressões mais enérgicas do que aquelas de seu artigo “*Auferstehen der Kultur in Deutschland?*” publicado em maio de 1950 em *Frankfurter Hefte*, Adorno insistia com Horkheimer em que a paixão dos estudantes pelo estudo, que era tão engajada, tinha também qualquer coisa de uma satisfação por substituição, da escola talmúdica. O clima intelectual enganoso fazia esquecer que as pessoas se interessavam preferivelmente por novas perspectivas abertas por eles, Horkheimer e Adorno, do que por sua verdadeira intenção. Segundo ele, não havia grande coisa a esperar na Alemanha, salvo a “garantia de segurança, a bem dizer monstruosamente importante para nossa produção”. “O pensamento situou-se simplesmente aqui num estágio bem longe do nosso, aquém da crítica da ontologia. E por toda parte confirma-se a

verdade do que nós havíamos pressentido: para a análise da sociedade, a melhor posição é de lá, \* melhor do que aqui, na colônia” (carta de Adorno a Horkheimer, 27 de dezembro de 1949).

Na esperança de uma segurança maior, a fim de contribuir para a edificação do Instituto que parecia essencial, qualquer que fosse a escolha deles entre a Europa e a Alemanha para uma residência estável, Horkheimer partiu afinal para Frankfurt, em fevereiro de 1950. Era ainda um retorno hesitante, cheio de reservas — mas Horkheimer e Adorno só voltariam, a partir de então, em ocasiões especiais, aos Estados Unidos, a fim de conservar sua cidadania americana. Agir de forma estratégica, mas permanecendo, no fundo, indeciso, era a característica de Horkheimer, sua maneira de reagir à condição judaica (uma expressão que deve ser compreendida por analogia com a de *condition ouvrière* empregada por Simone Weil): uma situação em que a obtenção de um sentimento de segurança, constantemente instável, exigia uma habilidade maquiavélica. Na Universidade de Frankfurt, enfrentavam-se pessoas que tinham permanecido em seus postos, das quais algumas tinham feito carreira no Terceiro Reich enquanto outras tinham tido dificuldades na carreira sem poder, depois, reivindicar um restabelecimento da mesma, e emigrados que faziam valer seus antigos direitos em Frankfurt. Nem uns, nem outros estavam em condições de se fazerem concessões mútuas. Os que representavam a Universidade agiram como calculistas. Os que queriam estabelecer-se de novo em Frankfurt também o foram. Dizer que era preciso adotar uma política inflexível, dar a impressão de que tinham uma posição forte nos Estados Unidos e de que suas numerosas obrigações no outro lado do Atlântico faziam de sua atividade em Frankfurt uma grande concessão não passava de realismo da parte de Horkheimer. Era preciso evitar tudo o que desse a impressão de que buscavam na Alemanha as cátedras que não possuíam nos Estados Unidos.

Adorno via que a Alemanha era uma colônia, e o espírito era, ali, uma coisa irreal, um *ersatz*. Contudo, era um *ersatz* apreciado e não algo cuja inutilidade se desprezasse como nos Estados Unidos. Horkheimer tinha uma visão análoga da situação. Mas se conseguisse sucesso na colônia, já se teria alguma coisa, seria possível exercer uma certa influência num círculo reduzido. Nos Estados Unidos, no melhor dos casos, um intelectual ou um pensador era quase ignorado. Em 1957, por ocasião de uma de suas estadas nos Estados Unidos, Horkheimer escreveu a Adorno: “Sinto saudades incríveis deste país. Nunca senti tanto a nossa solidão como agora... O AJC! Eles estão fundando, aliás, um grande instituto de pesquisa, e, se tivermos ambição, conseguiremos talvez ser admitidos nele como subassistentes. Também estive com Lazarsfeld; *Mon Dieu!* Você tem razão em tudo” (carta de Horkheimer a Adorno, de 28 de janeiro de 1957). Mas as esperanças que eles colocavam, assim, na posição alemã, mesmo sem falar do ponto de vista da segurança, tinham um misto de temor que se deveria revelar

---

\* Dos Estados Unidos. (N. A.)

profético. Adorno percebia o perigo de que Horkheimer se tornasse um homem estimado e requisitado, que nunca tivesse tempo para seu trabalho filosófico comum. “Em si, teríamos bastante tempo, apesar dos encargos de ensino. Mas há problemas internos para todos os dois. Para o senhor, seria difícil manter distância do entusiasmo crescente das pessoas e preservar nosso tempo com uma inflexibilidade de aço — e seremos necessariamente forçados à situação de um mestre intelectual obrigado a dizer *stop* a seus fiéis desapontados... Quanto a mim, sinto que a comunicação incessante é o problema mais grave. Tenho muitas vezes a impressão de ser um disco de gramofone muito tocado, como se eu estivesse me desgastando a torto e a direito; sinto cada vez mais que só se pode defender os interesses dos homens mantendo-se longe deles — Sils Maria é realmente um *topos noétikos*. A isso acrescenta-se o fato de que, até aqui, eu continuo pensando que o que nós estamos escrevendo é infinitamente mais importante do que a realidade imediata — e isso sobretudo pelo motivo perfeitamente evidente de que esta realidade está realmente condenada a ficar na propedêutica e de que ela mal avança até o limiar do que realmente nos interessa... O senhor sabe que eu acredito que não é bom para a verdade viver de um capital” (carta de Adorno a Horkheimer, de 27 de dezembro de 1949).

#### *Studies in Prejudice* (Estudos sobre os preconceitos)

Quando Horkheimer chegou a Frankfurt, em 1950, os volumes de *Studies in Prejudice*, que representavam a contribuição do Instituto, tinham sido, enfim, publicados. Os outros se seguiram depressa.

— *Studies in Prejudice*, editado por Max Horkheimer e Samuel Flowerman, patrocinado pelo American Jewish Committee, não se apresentava como um elemento de um projeto de conjunto concebido pelo ISR, mas como os primeiros resultados do trabalho do Department of Scientific Research dirigido sucessivamente por Horkheimer e Flowerman. Consistia em quatro estudos sobre quatro projetos parciais da segunda fase do projeto, e um estudo sobre uma parte de um projeto parcial da primeira fase, redigido por diferentes autores:

— *The Authoritarian Personality* (A personalidade autoritária), de T.W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson e R. Nevitt Sanford.

— *Dynamics of Prejudice. A psychological and Sociological Study of Veterans* (A dinâmica do preconceito. Estudo psicológico dos veteranos de guerra), de Bruno Bettelheim e Morris Janowitz.

— *Anti-Semitism and Emotional Disorder. A Psychoanalytical Interpretation* (Anti-semitismo e desordem emocional. Uma interpretação psicanalítica), de Nathan W. Ackerman e Marie Jahoda.

— *Prophets of Deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator* (Os profetas da fraude. Um estudo da técnica do agitador americano), de Leo Löwenthal e Norbert Guterman.

— *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany* (Ensaio para a destruição. Um estudo da política anti-semitista na Alemanha Imperial), de Paul Massing.

Dever-se-iam seguir outros volumes. Tratava-se menos de resultados de outros projetos tirados do projeto maior traçado por Horkheimer na primavera de 1945. Desses, subsistia ainda o estudo *Anti-Semitism among Children* (O anti-semitismo entre as crianças) que já tinha chegado a uma fase avançada graças ao trabalho de Else Frenkel-Brunswik (ajudada, no começo, por Adorno). Eram, na verdade, principalmente, estudos de grupos ou estudos de comunidades, favorecidos por Flowerman e que correspondiam a uma ampla corrente da sociologia americana.

Se fora escolhido como título de conjunto *Studies in Prejudice* (Estudos sobre os preconceitos) e não *Studies in Anti-Semitism* (Estudos sobre o anti-semitismo), isso se devia à prudência de uma organização judaica que visava à assimilação, e não à idéia, de que, após o extermínio industrializado e burocratizado de milhões de judeus e outras minorias, a noção de preconceito, em si aparentemente inofensiva, teria acumulado em si tanto horror, que poderia ser empregada sem se correr o risco do eufemismo. Foi mesmo um eufemismo que se empregou por prudência, na esperança de que os democratas se sentissem mais motivados pela luta contra os preconceitos e a discriminação social do que pela luta contra o anti-semitismo.

No prefácio, que encabeçava os cinco volumes, Horkheimer e Flowerman tentaram resolver o problema clássico dos estudos sociológicos de longa duração: um tema escolhido a princípio, por sua atualidade, parecia ter perdido essa atualidade ao ser publicado. Era preciso utilizar uma pausa na perseguição mundial dos judeus para descobrir um meio de impedir ou atenuar o próximo paroxismo apoiando-se em análises científicas; era preciso, com efeito, esperar um tal retorno do fenômeno em toda parte, devido a traços inquietantes da civilização ocidental, mesmo nos Estados Unidos, onde os judeus pareciam menos ameaçados do que nunca. Os prefaciadores explicavam a ênfase dada ao aspecto psicológico e subjetivo por esse desejo de remediar de maneira prática. A luta contra os preconceitos implicava uma “reeducação” que alcançaria os indivíduos e sua psicologia. Era uma concessão que se fazia a uma crença tipicamente americana.

A pretensão de fazer dos cinco volumes uma unidade coerente impunha uma pesada carga, primeiro aos dois livros que tratavam do estudo dos estímulos objetivos — um peso para o qual não estavam preparados. Realmente, eles não continham o que era justamente mais imediato e mais importante: análises das estruturas econômicas, políticas e sociais dos Estados Unidos ou dos países ocidentais industrializados.

O livro de Massing reduzia-se a uma história política do anti-semitismo na Alemanha do rei Guilherme, redigida no estilo de historiografia convencional. Continuava existindo um fosso — demasiado grande — entre os três primeiros estudos, que se baseavam em pesquisas empíricas sobre a mentalidade dos cida-

dãos americanos, e a representação de uma época da história alemã na qual, por sua incapacidade e má vontade, a burguesia alemã impediu a criação de um Estado segundo o modelo ocidental liberal, criando assim circunstâncias em que o anti-semitismo se tornou instrumento político da canalização do protesto social.

O livro de Löwenthal e Guterman apresentava uma análise de inspiração psicanalítica do conteúdo das locuções radiofônicas e dos panfletos dos agitadores americanos anti-semitas e pró-fascistas que tinham surgido no fim dos anos 30, sobretudo na costa oeste dos Estados Unidos — sem, aliás, alcançar nunca um sucesso verdadeiro. Por sua natureza, o livro de Löwenthal e Guterman estava próximo do manual previsto para desmistificar os agitadores fascistas. Aliás, baseava-se, afinal de contas, exclusivamente em estudos de textos e não em pesquisas registrando a reação efetiva do público. A proposta de Adorno, de mandar alguém assistir às reuniões dos agitadores, não foi nunca posta em prática.

O editor recusava, pois, traçar um programa maior de natureza sistemática e apresentar os volumes publicados como fragmentos em relação àquele; essa recusa prejudicava a compreensão correta em vez de fazer, harmoniosamente, da necessidade virtude. O primeiro volume não deixava de ser claramente o porta-bandeira do conjunto: tinha um longo alcance sobre o projeto parcial e era, sem sombra de dúvida, o mais rico da série; continha, na introdução, trechos que ultrapassavam sua temática própria e abria-se com um prefácio de Horkheimer que lhe atribuía grandes ambições.

Horkheimer e seus colaboradores não deixariam de ficar contentes com ele. O estudo de Berkeley era o único projeto parcial que tinha sido mantido continuamente durante as duas fases do projeto e concretizava o papel motivador do Instituto. Fora no estudo de Berkeley que Horkheimer tinha posto a esperança, em 1943, de tornar realidade o sonho do Instituto: a associação das idéias européias e dos métodos americanos. Foi a respeito do estudo de Berkeley que, em julho de 1947, depois de ler o capítulo sobre a escala dos níveis de anti-semitismo e fascismo, Lazarsfeld escreveu estes elogios: “Foi, acredito, a primeira vez que se achou uma solução para combinar as idéias do grupo que vocês representam e a tradição da pesquisa empírica... os conceitos essenciais são apresentados com tanta clareza e de tal forma, que podem ser submetidos a testes empíricos.” Os testes mostraram, por si mesmos, que suas hipóteses estavam corretas. Disso resulta que os senhores tiraram dele dois proveitos simultâneos: o estudo contém verdadeiros ensinamentos concretos e demonstra, ao mesmo tempo, a utilidade do pensamento teórico para a pesquisa empírica”<sup>92</sup> (carta de Lazarsfeld a Horkheimer, de Nova York, 19 de julho de 1947). O estudo de Berkeley era o

<sup>92</sup> It is, I think, the first time that a solution has been found for combining the ideas of your group with the tradition of empirical research... the main concepts are very clearly presented and in such a form that they can be subjected to empirical tests. The tests, themselves, showed that your assumptions were correct. As a result, you win two important points at the same time: the study contributes real factual discoveries and at the same time shows the value of theoretical thinking for empirical research.

que incorporava mais elementos da teoria de Horkheimer e Adorno — em parte devido ao capítulo redigido por Adorno sobre a exploração qualitativa das entrevistas, em parte porque Adorno fez com que, por ocasião das correções Sanford e Levinson “acumulassem posteriormente tantas idéias quanto pudessem em seus capítulos quantitativos” (carta de Adorno a Horkheimer, de 10 de junho de 1949), em parte graças a correções bastante amplas por meio das quais Adorno tentou mais uma vez dar coerência ao livro. Durante o trabalho, ele se tinha transformado em uma série de estudos autônomos e compunha-se de capítulos cuja redação fora repartida entre diversos colaboradores. Apesar do que davam a entender as indicações dadas pelo Índice dos autores, mesmo o capítulo sobre a escala dos níveis de fascismo não tinha sido redigido em comum pelos quatro autores, mas apenas por Sanford. Else Frenkel-Brunswik mostrara-se preocupada em valorizar sua contribuição pessoal à parte das entrevistas e não se satisfazia em ver, no mesmo pé de igualdade, os quatro nomes de autor na página de rosto: ela havia insistido, aliás, em que cada autor assinasse “seu” capítulo. Adorno teria então perdido seu crédito para a F-Scale, cuja apresentação fora confiada a Sanford. Mas, como demonstrou em seu memorando de julho de 1947 a Horkheimer, ele via na F-Scale o essencial de sua contribuição e “o núcleo do conjunto”, o “instrumento mais eficaz em relação aos americanos”, sem falar do método de exploração das entrevistas proposto por Frenkel-Brunswik. Chegou-se, pois, a um acordo: cada um assinaria o “seu” capítulo, mas o conjunto dos quatro autores seria citado para a F-Scale.

*The Authoritarian Personality* (a partir de agora *AP*) era o resultado de um projeto lançado numa época em que os Estados Unidos lutavam contra o fascismo e eram aliados da União Soviética. Quando *AP* foi escrito e sobretudo quando foi publicado, o fascismo parecia vencido, a curta fase do pós-guerra em que os Estados Unidos esperavam altivamente estender o New Deal ao mundo inteiro havia passado há muito tempo, e a irradiação democrática dos Estados Unidos tornara-se a influência anticomunista de uma potência mundial ciosa de suas prerrogativas. O livro não levava isso em conta, mas seu título era significativo. Deveria ser, no princípio, *The Fascist Character*. Em 1947, Adorno comunicou a Horkheimer seu temor de que os associados de Berkeley tentassem substituir aquele título por outro “bem-pensante” como *Character and Prejudice* (Adorno, memorando sobre a situação em Berkeley, de 21 de julho de 1947). No ano seguinte, o novo título previsto era *The Potential Fascist*. O título com o qual o livro foi publicado afinal, em janeiro de 1950, era sem dúvida fruto de um acordo de última hora: aquela noção só aparecia no prefácio de Horkheimer. No livro propriamente dito, só se falava de personalidade fascista, potencialmente fascista ou cheia de preconceitos, e da F-Scale — escala do nível de fascismo. Essa medida de camuflagem devida às circunstâncias teve, assim, como resultado a retomada de uma terminologia desenvolvida por Fromm e que havia impregnado a primeira obra coletiva do Instituto, *Studien über Autorität und Familie*, concebida quando nem o fascismo, nem o anti-semitismo faziam explicitamente parte do programa de pesquisas.

O interesse do livro era definido de forma notável pelas duas missões impostas ao estudo de Berkeley: a) efetivar a estrutura do caráter das pessoas susceptíveis de se tornarem anti-semitas; b) elaborar instrumentos que permitissem medir a potencialidade do anti-semitismo de uma pessoa. O verdadeiro título deveria ter sido: *O caráter fascista e a medida das tendências fascistas*. Os dois seguiam na mesma linha: a constatação e a delimitação do caráter fascista por meio de questionários, entrevistas de várias horas e testes que favoreciam a projeção, ao mesmo tempo que a criação de um instrumento confiável e utilizável em grande escala, para constatar-lo e avaliá-lo. Depois de terminar suas correções, Adorno declarou com satisfação: “Quem ler este livro saberá o que é um anti-semita” (carta de Adorno a Horkheimer, de 2 de julho de 1949). Os resultados dos questionários, entrevistas e testes de projeção tinham demonstrado, numa amostra limitada, que o tipo anti-semita, aliás fascista, existia e estava longe de ser raro. E, com a F-Scale, tinha-se um instrumento capaz de estabelecer a difusão e o grau de tendências fascistas, se fosse o caso, mesmo sem mencionar preconceitos ideológicos. Era essa pelo menos a opinião de Adorno e dos outros participantes do projeto.

A respeito da avaliação das tendências fascistas, podia-se, aliás, levantar uma objeção: as escalas que eles haviam preparado ainda não tinham passado pelo teste crítico realmente decisivo, isto é, o teste de sua capacidade para servir de padrão em grupos sociais diferentes, em condições políticas e econômicas diferentes, e dispensando-se a verificação contínua por entrevistas e testes de projeção.

De janeiro de 1945 a junho de 1946, dois mil e noventa e nove questionários foram preenchidos por diversos grupos de pessoas — na maioria estudantes e representantes da classe média. Fizera-se a experiência com três grupos de questionários sucessivos, cada vez em grupos diferentes, tipos que foram designados pelo número de rubricas que continham, como Form 78, Form 60, e Form 45 (aliás Form 40). Em cada nova versão, tentava-se obter resultados cada vez melhores com menos rubricas. Cada um dos três questionários compunha-se de três escalas cujas rubricas estavam misturadas no questionário de modo a preservar a aparência de uma pesquisa sobre as opiniões em geral: tratava-se de uma escala de etnocentrismo (E-Scale) que, além dos temas anti-semitas, continha ainda outros, dirigidos contra outras minorias ou de teor patriótico, uma escala para a avaliação do conservantismo político e econômico (PEC-Scale) e uma escala de fascismo (F-Scale) que continha questões puramente “psicológicas”.

A F-Scale nunca foi usada isoladamente, mas sempre dentro do quadro dos questionários globais. Assim, o último questionário, a Form 45, continha dez questões sobre o etnocentrismo e trinta sobre o fascismo; na Form 40, suprimiram-se ainda as cinco perguntas sobre o anti-semitismo no grupo sobre o etnocentrismo. A escala sobre o fascismo não foi pois, nunca, seriamente testada. Mas como se poderia fazê-lo? Utilizando-se isoladamente a F-Scale em pesquisas de massa e avaliando o potencial de fascismo de diversos grupos da população



unicamente a partir de seus resultados? Mas renunciar à F-Scale não seria desistir de informações muito importantes, no grau a partir do qual as potencialidades antidemocráticas se manifestavam abertamente, sob formas que representavam essas manifestações e para os grupos que elas tinham em mira preferencialmente? Segundo os próprios autores, “a distinção entre potencial e manifesto não deveria, apesar de tudo, ser exagerada. Se existissem, no indivíduo, tendências antidemocráticas de origem emocional, ‘em regra geral’ os enunciados A-S e E, concebidos precisamente com esse objetivo, deveriam desencadeá-los, mas também o fariam a F-Scale e outros métodos indiretos. A pessoa testada que obtivesse resultados elevados em F mas não em A-S e E constituiria a exceção, cujas inibições, impedindo-a de formular preconceitos contra minorias, precisariam de uma explicação específica” (AP, 224, citado segundo a edição alemã em Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*, 40). Era preciso, pois, considerar que a importância da F-Scale se devia, principalmente, ao fato de que, no caso de métodos de sondagem de massa, ela dava conclusões importantes sobre a força com que as opiniões etnocêntricas se arraigavam na estrutura da personalidade e sobre o valor a ser atribuído às concepções políticas e econômicas.

Na concepção do grupo de Berkeley, as rubricas não ideológicas e puramente “psicológicas” da F-Scale ofereciam um acesso quase imediato à estrutura de personalidade. Foi precisamente por essa razão que se atribuiu uma importância muito especial às imperfeições daquela escala. Por ocasião das duas modificações e reduções sucessivas da F-Scale, o grupo de Berkeley eliminou alguns enunciados que eram tão verdadeiros ou racionalmente plausíveis, como se fossem aprovados, ao mesmo tempo, por sujeitos carregados de preconceitos e outros praticamente sem nenhum, e aqueles cuja formulação era tão agressiva ou exagerada, que neles também as duas categorias de sujeitos se confundiam para rejeitá-los. Mas havia ainda muitas rubricas nas quais uma recusa clara do enunciado era automaticamente registrada como positiva, ao passo que seu conteúdo de verdade, bastante elevado, conduzia, no máximo, a uma recusa leve, ou mesmo antes a uma aprovação leve: encontravam-se, assim, na última versão da F-Scale os enunciados: “Uma pessoa que tem maus modos, maus hábitos e má educação dificilmente pode relacionar-se com pessoas decentes”, “O homem de negócios e o empresário são muito mais importantes para a sociedade do que o artista e o professor”, “A ciência tem sua importância, mas há muitas coisas importantes que nunca poderão ser compreendidas pelo espírito humano.”<sup>93</sup>

Aliás, o caráter estereotipado da maioria dos enunciados não deixava nenhum espaço para a articulação dos conteúdos objetivos em vários níveis ou

<sup>93</sup> A person who has bad manners, habits and breeding can hardly expect to get along with decent people, The business man and the manufacturer are much more important to society than the artist and the professor, Science has its place, but there are many important things that can never be understood by the human mind.

ambivalentes. Quem aprovasse dois enunciados que, uma vez reunidos, pudessem permitir a constatação de um fenômeno complexo era, quanto aos pontos, menos bem classificado do que quem os recusava francamente porque não lhe convinham quando separados. Tal comportamento do sujeito era, aliás, atribuído a uma tendência irracional para a contradição provada por sua inclinação para os julgamentos já feitos. Recompensava-se, ao contrário, de certo modo, aquele que preferia recusar o enunciado, por medo de ser mal compreendido ou dar a impressão de ser provocador.

Essas objeções não tiravam nada da plausibilidade fundamental das reflexões que tinham servido de fundamento específico para a elaboração da F-Scale. “Por exemplo, se constataremos que o anti-semitismo rejeita os judeus porque eles desprezam as leis morais tradicionais, tentamos interpretar isso supondo que o anti-semita em questão está forte e rigidamente ligado aos valores convencionais, que seu anti-semitismo repousa em certa disposição fundamental de seu caráter que igualmente aparece em outras áreas, em sua tendência geral para desprezar e punir os que são considerados transgressores da norma tradicional. Essa interpretação foi reforçada pelos resultados das escalas E e PEC nas quais aparecia uma correlação entre enunciados que indicavam o conformismo e as formas manifestas do preconceito, de modo que a *submissão a valores convencionais* pudesse ser considerada uma das variáveis no interior do indivíduo capazes de ser apreendidas por meio de enunciados análogos aos da F-Scale e cuja ligação funcional com diversas manifestações de preconceitos poderia ser demonstrada” (AP 225 sg.; Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*, 44 sg.). Os cálculos estatísticos resultavam em correlações fortes entre os resultados da avaliação dos preconceitos etnocentristas e os da avaliação das tendências psicológicas de tendência fascista. As entrevistas e os testes de projeção, para os quais se tinham selecionado, ao todo, oitenta pessoas que eram colocadas ou muito alto ou muito baixo nas escalas, demonstraram que essas correlações baseavam-se, efetivamente, em processos psicológicos análogos ao que a elaboração das escalas tinha considerado no vaivém entre questionários e entrevistas.

As variáveis que estavam na base da construção das escalas forneciam assim, ao mesmo tempo, a síntese dos resultados das entrevistas e dos testes de projeção. As características fundamentais do caráter fascista mostravam, pois, um apego muito rígido aos valores dominantes, principalmente aos valores convencionais da classe média: o comportamento e a aparência exteriormente corretos e que evitavam chamar atenção, o ardor pelo trabalho, a limpeza, o sucesso, tudo isso aliado a uma antropologia pessimista, que desprezava o homem, e com tendência para acreditar em movimentos selvagens e perigosos no mundo e para temer, por toda parte, os excessos sexuais; um pensamento e uma sensibilidade preocupados, antes de mais nada, com a hierarquia, combinados a uma submissão às autoridades idealizadas de seu próprio grupo e ao desprezo por grupos externos e elementos desviantes, discriminados, fracos; o afastamento da auto-reflexão, da sensibilidade e da imaginação ao mesmo tempo que a inclinação para a superstição e para uma percepção da realidade falseada pelos estereótipos.

A fórmula psicanalítica — se assim se pode dizer — que, por um lado, fora sugerida pelas descobertas feitas e, por outro lado, tinha orientado a sua interpretação e teorização lembrava o seguinte: o caráter fascista era caracterizado por um Ego fraco, um Superego colocado fora do indivíduo e um Id estranho ao ego. Seu Ego prendia-se às muletas do estereótipo, da personalização, do preconceito discriminatório; identificava-se com o poder e só defendia a democracia, a moral e a racionalidade para destruí-las; satisfazia suas pulsões em nome de sua submissão à moral e de sua opressão nos grupos exógenos e nos *outsiders*.

As partes clínicas das entrevistas em que havia informações sobre o quadro familiar, a infância, a sexualidade, as relações sociais e a escola completavam a imagem, resumindo os processos de socialização que influenciavam a formação das estruturas psíquicas e das opiniões sociais e políticas. Os pais, por exemplo, que mantinham relações mútuas de dominação e submissão, exerciam papéis bem definidos com seus direitos e deveres, exigiam da criança uma obediência sem crítica e esperavam a ascensão social graças ao comportamento conformista, tornavam seus filhos mais ou menos incapazes de adquirir um sentimento de sua própria dignidade, uma capacidade de passar à agressão contra aqueles que a provocassem, e os meios de manter relações pessoais estreitas. O estudo, inacabado, do anti-semitismo nas crianças teria dado resultados suplementares que teriam corrigido e completado as recordações das pessoas interrogadas e informado sobre a importância de tais processos de socialização para o nascimento de estruturas psíquicas de tendência fascista e ideologias também fascistas.

Graças a um sistema de entrevistas detalhado, de orientação psicanalítica, e a um catálogo, também de inspiração psicanalítica, de cinquenta e seis categorias divididas em variantes alta e baixa e destinadas à interpretação dos dados recolhidos nas entrevistas, até os resultados da análise qualitativa foram convertidos em dados quantitativos — na medida em que diziam respeito a temas clínicos. Depois desse esforço de quantificação, perdeu-se a nota final que deveria seguir-se: entrevistas feitas e completadas por testes projetivos, isto é, a apresentação de um grupo de estudos de casos com os quais poder-se-ia fazer a demonstração exemplar da relação entre estrutura de personalidade e opiniões ideológicas. Else Frenkel-Brunswik não apresentava estudos de casos e sim “modelos, tirados do estudo de grupos” (“*patterns abstracted from the study of groups*”, *AP*, 473), que levavam à realização de um “quadro recomposto” opondo dois ideais-tipos, o do *high scorer*, que tinha um total de pontos elevado nas escalas, e o do *low scorer*, que tinha um total de pontos fraco. Mas, justamente para fazer contraponto à quantificação nas partes do estudo dedicadas à avaliação das tendências ideológicas e psicológicas, Adorno esperava da exploração das entrevistas “um número mais elevado de estudos de perfis”, isto é, “análises em profundidade de indivíduos da amostra, concebidas em função do conjunto do material que tivesse sido reunido sobre eles: questionários, entrevistas, testes de Murray e Rorschach” (carta de Adorno a Horkheimer, de 23 de maio de 1945). Teria sido bem difícil

imaginar uma aproximação mais convincente do objeto do estudo — e até de sua demonstração: o anti-semitismo não aparecia em pessoas que tinham, a respeito de outras coisas, quaisquer opiniões ou concepções psíquicas, nem também em pessoas sujeitas à mesma situação objetiva e expostas às mesmas influências externas. O anti-semitismo era, de preferência, um componente de uma atitude geral que dizia respeito não só aos judeus, nem sequer mesmo unicamente às minorias, mas também à humanidade em geral, à história, à sociedade e à natureza. Essa atitude geral estava enraizada numa estrutura psíquica precisa. Era, afinal, essa estrutura psíquica — que aliás se reconhecia sempre, inevitavelmente, por certas opiniões e certos tipos de comportamento, mesmo aqueles que aparentemente se referiam a temas totalmente pessoais ou neutros — que decidia sobre eles e permitia reconhecer que qualquer um tinha ou não um caráter fascista e, portanto, era ou não um anti-semita em potencial.

O próprio Adorno, aliás, ao longo de seus estudos estritamente qualitativos, não oferecia estudos aprofundados de grande número de casos individuais. Para dizer a verdade, ele se preocupava em colocar, enfim, no cerne da pesquisa a correlação entre ideologia e estrutura da personalidade. Sua problemática era: “Qual o significado das opiniões e atitudes declaradas do sujeito a respeito das diversas áreas cobertas pelas escalas A-S, E e PEC, quando consideradas à luz de nossas descobertas psicológicas, em particular daquelas produzidas pela escala F e pelas seções clínicas das entrevistas?”<sup>94</sup> Ele considerava as partes ideológicas das entrevistas o ponto de partida ideal para responder a essa pergunta. Mas o método que utilizava consistia “numa fenomenologia baseada em enunciados teóricos e ilustrada por citações tiradas das entrevistas” [“a phenomenology based on theoretical formulations and illustrated by quotations from the interviews”], (AP 603), que deveria facilitar “a exploração da riqueza e do lado concreto das entrevistas ‘diretas’ num ponto difícil de atingir de outra forma. O que se perde quanto à estrita disciplina na interpretação pode ser ganho quanto à flexibilidade e à arte de ajustar-se aos fenômenos. Declarações raras ou mesmo sem paralelo podem ser elucidadas pela discussão. Tais enunciados, muitas vezes de natureza excessiva, podem trazer grandes esclarecimentos sobre as potencialidades que se encontram em setores considerados “normais”, da mesma forma que a doença nos ajuda a compreender a saúde. Ao mesmo tempo, a atenção dada à coerência na interpretação dessas declarações com o quadro geral fornece uma defesa contra a arbitrariedade. Uma parte de subjetividade ou do que se pode qualificar de especulação tem seu lugar em nosso método, exatamente como na psicanálise, da qual tiramos grande número de nossas categorias. Se, em certos pontos, a análise parece saltar muito depressa para as conclusões, as interpretações deveriam ser

<sup>94</sup> What is the meaning of the subject's overt opinions and attitudes in the areas covered by the A-S, E and PEC scales, when they are considered in the light of our psychological findings, particularly those deriving from the F scale and the clinical sections of the interviews?

consideradas hipóteses para a seqüência da pesquisa, e seria necessário lembrar a interação contínua dos diferentes métodos do estudo: algumas das variáveis quantificadas comentadas nos capítulos precedentes originam-se das especulações expostas naquela parte”<sup>95</sup> (603 sg.).

Se Adorno procurava utilizar a riqueza e o lado concreto das *live interviews* (entrevistas ao vivo), graças a seu método fenomenológico, ele próprio não tinha participado das conversas. As pessoas a exemplo das quais ele queria apresentar, quase como no microscópio, a correlação entre ideologia e estrutura de personalidade eram-lhe totalmente estranhas, assim como o universo mental em que viviam. Como no estudo sobre os agitadores fascistas e os precedentes estudos empíricos do Instituto, conservava-se uma distância em relação ao “objeto” e recorria-se a formas rígidas da divisão do trabalho; Myrdal, por exemplo, tinha-as rejeitado e, para sua pesquisa sobre o “problema do negro” nos Estados Unidos, não parara de fazer longas viagens por todo o país para recolher *in loco* impressões sobre as pessoas e suas relações, que ele pretendia descrever. Muito conformista desse ponto de vista, Adorno, que lastimava a perda da “experiência viva”, desistiu mais do que o necessário de uma experiência direta.

A contribuição dada pelas análises qualitativas de Adorno consistia numa massa de reflexões que não provinham dos dados das entrevistas e também não resultavam de uma teoria. Para os leitores familiarizados com as obras de Adorno e do Instituto, estava claro: eles se apoiavam em conceitos-chave da teoria da sociedade fazendo a crítica do *Aufklärung*, como a experiência feita pelo indivíduo de sua impotência diante da sociedade moderna coletivista, e o mal-estar na civilização. O método de tratamento dos dados das entrevistas não oferecia às idéias de Adorno uma base mais sólida do que aquela de que dispunha *Réflexions sur la question juive*, de Sartre: este explicava ali, como de passagem, que havia interrogado uma centena de anti-semitas sobre os motivos de seu anti-semitismo, mas em outros trechos procedia sem nenhuma precaução metodológica e sem custosos estudos empíricos —, o que não o impedia de superar, às vezes, o estudo de Berkeley em suas intuições. Adorno ficou reduzido a esta descoberta irritante:

<sup>95</sup> To exploit the richness and concreteness of “live” interviews to a degree otherwise hardly attainable. What is lost for want of strict discipline in interpretation may be gained by flexibility and closeness to the phenomena. Rare or even unique statements may be elucidated by the discussion. Such statements, often of an extreme nature, may throw considerable light on potentialities which lie within supposedly “normal” areas, just as illness helps us to understand health. At the same time, attention to the consistency of the interpretation of these statements with the over-all picture provides a safeguard against arbitrariness. A subjective or what might be called speculative element has a place in this method, just as it does in psychoanalysis, from which many of our categories have been drawn. If, in places, the analysis seems to jump to conclusions, the interpretations should be regarded as hypotheses for further research, and the continuous interaction of the various methods of the study should be recalled: some of the measured variables discussed in earlier chapters were based on speculations put forward in this part.

um europeu, trabalhando com métodos “europeus”, havia feito o mesmo que ele numa cooperação de muitos anos com um grupo que utilizava métodos “americanos”. Como observava uma nota do último capítulo de *AP*, “há uma nítida semelhança entre a síndrome que qualificamos de personalidade autoritária e *The Portrait of the anti-Semite*,\* de Jean-Paul Sartre. Nós só tivemos acesso ao brilhante estudo de Sartre depois que todos os nossos dados tinham sido recolhidos e analisados. Parece-nos digno de nota o fato de seu *portrait* fenomenológico parecer-se tanto, ao mesmo tempo na estrutura geral e em numerosos detalhes, com a síndrome que se desenvolveu lentamente a partir de nossas observações empíricas e de nossa análise quantitativa” (*AP*, 971). Depois disso, Adorno não precisava mais ter vergonha de seus estudos qualitativos — pelo menos se fossem abordados em suas relações com as “idéias européias” (as mesmas que para Horkheimer) sobre o tema, por exemplo, em *Elemente des Antisemitismus* ou *Remarks on Authoritarian Personality* concebidos por Adorno para fazer parte da *AP*, mas que ainda não havia terminado então; elas tratavam da posição do estudo de Berkeley em relação a outras teorias e pesquisas.

Adorno voltava a defrontar-se com o seguinte problema: Horkheimer e ele concebiam o anti-semitismo como uma manifestação da natureza cega, deformada, rebelde, que acompanhava, como uma sombra, a civilização que havia fracassado, não estava corretamente acabada e tinha mesmo sido posta a serviço da manutenção e, às vezes, do restabelecimento de um modo racionalizado da dominação que se caracterizava pela combinação antagonista da democracia e do capitalismo. Graças ao projeto sobre o anti-semitismo — na medida em que eles o consideravam seu próprio projeto —, eles queriam atingir este fim: duas categorias, os que se aproveitavam de uma democracia inacabada e os que queriam uma democracia real, mas que, mesmo na era do *big business*, só podiam concebê-la associada a um sistema econômico capitalista, deveriam, ambas, reconhecer como um perigo para suas próprias posições e aspirações o que, aos olhos de Adorno e Horkheimer, constituía um obstáculo à realização da democracia e contribuía para manter, ao preço de perdas consideráveis, a democracia inacabada. Era esse o sentido da esperança de Horkheimer: poder administrar “a prova experimental do perigo que representa o anti-semitismo para a civilização democrática” (cf. supra p. 407 deste livro).

Essa era uma esperança desesperada. Podia-se dizer sobre a democracia o que Sartre dissera a respeito dos judeus: ela tinha “inimigos fanáticos e defensores frouxos”. Na terceira parte de *Réflexions sur la question juive*, dedicada à psicologia do judeu, Sartre escreveu: “No mesmo momento em que ele atinge o topo da sociedade legal, uma outra sociedade, amorfa, difusa e onipresente, revela-se a ele em clarões e se recusa” (*Réflexions*, 103). E essa outra sociedade era, de fato, quase

\* Foi este o título dado à primeira parte de *Réflexions sur la question juive* quando foi publicada em inglês, em 1946, na *Partisan Review*. [N. A.]

onipresente. Fazia parte do que Adorno chamava de “clima cultural”. O anti-semita não passava daquele que fazia surgir a duplicidade de uma sociedade cujas normas racionais e oficiais eram comprometidas como realização perversa no clima dos preconceitos e estereótipos que essa sociedade mantém. “No conflito do anti-semitismo encarado do ponto de vista ideológico, os lugares-comuns mais usuais, culturalmente “aprovados” do preconceito, entram em contradição com as normas oficialmente predominantes da democracia e o princípio fundamental da igualdade dos homens; de um ponto de vista psicológico, há, de um lado, certas pulsões subscientes ou recalçadas do Id e, do outro, o Superego ou, melhor, seu substituto convencional mais ou menos exteriorizado” (Adorno, *Studien*, 139). O anti-semitismo integrado no clima cultural oferecia “uma espécie de zona livre oficial para as contorções psicóticas” (122) aos que se arriscavam a sucumbir naqueles conflitos porque, durante a socialização, não tinham tido oportunidade de desenvolver um Ego forte. Essa era uma tentativa interessante que consistia em explicar a “normalidade” de certas loucuras coletivas supondo-se que exerciam uma função no seio da cultura existente. Continuavam sendo normais porque apenas colocavam com mais clareza os lugares-comuns, culturalmente aprovados do preconceito no primeiro plano em relação às normas oficiais da democracia, mas sem desistir de que estas últimas servissem de racionalização.

Esse desvio do racional como racionalização de aspirações destrutivas era objeto de uma descrição de Adorno no quadro de suas análises qualitativas, a respeito de “um falso procedimento de justiça nas racionalizações”. “Outra forma de pseudodefesa que se encontrava nas entrevistas era a certeza de que os judeus são tão astuciosos, que são mais “espertos” do que os não-judeus e devem ser admirados por isso. O mecanismo empregado aqui implica dois sistemas de valores que se afirmam paralelamente na civilização atual. De um lado, encontram-se os “ideais” da magnanimidade, do desinteresse, da seriedade e do amor, aos quais dedicamos uma admiração verbal; do outro, estão as normas do sucesso, do desempenho e da consideração social diante das quais devemos nos inclinar na vida real. Esses dois sistemas de valores foram aplicados, por assim dizer, pelo avesso, aos judeus: eles são felicitados por seguir, pretensa ou efetivamente, as normas que dirigem a conduta efetiva do anti-semita e são, ao mesmo tempo, condenados porque ofendem o código moral do qual o anti-semita soube se livrar. A fraseologia da consciência é utilizada para recuperar o crédito moral que foi permitido ao “inimigo eleito” para apaziguar sua própria consciência. Até os elogios que se fazem aos judeus servem para reforçar a demonstração de sua culpa preestabelecida” (145).

Adorno dava um exemplo extremo do instinto seguro com o qual o caráter fascista se integrava na comunidade dos que se rebelavam contra a civilização democrática e permitia a identificação com os mais fortes: o que ele chamava de “complexo de usurpador”. Aqueles cujo pensamento girava em torno do poder e da força, e que consideravam a política de Roosevelt uma verdadeira ditadura não o apoiavam com alegria: Adorno tentava explicar esse fenômeno supondo

que a seus olhos o governo de Roosevelt nunca havia sido realmente bastante forte. “Os pseudoconservadores têm uma noção bem precisa da palavra “legitimidade”: tem direito de reinar aquele que controla realmente a maquinaria de produção, e não quem deve seu poder efêmero a processos políticos formais. Este último tema, que desempenhou um grande papel também na pré-história do fascismo alemão, deve ser levado ainda mais a sério por não contradizer absolutamente a realidade social. Enquanto a democracia representar efetivamente um sistema político formal que, sob o governo de Roosevelt, se permitiu, sem dúvida, algumas incursões na área da economia, mas que nunca atacou os fundamentos econômicos, a vida da população dependerá da organização econômica do país, portanto, em última instância, mais dos que controlam a indústria americana do que dos representantes eleitos do povo. Os pseudoconservadores sentem a falsidade da idéia do governo democrático “pelo povo” e percebem, ao ir votar, que não determinam mais realmente seu destino na qualidade de indivíduos sociais. Mas a amargura que sentem com isso não se dirige contra a perigosa contradição entre desigualdade econômica e igualdade política formal, e sim contra a própria forma política da democracia. Em vez de tentar dar a essa forma o conteúdo que ela merece, eles prefeririam destruí-la e apresentar a dominação direta dos que eles consideram, de qualquer forma, os poderosos” (220 sg.).

O que Adorno dizia sobre os pseudoconservadores aplicava-se aos pseudodemocratas em geral. Eles se declaravam partidários dos valores e instituições americanos tradicionais, mas aspiravam, consciente ou inconscientemente, a assimilá-los completamente às opiniões da maioria silenciosa, da *moral majority*.

Havia, aliás, nos Estados Unidos, os “pseudos” entre os democratas porque, naquele país, a palavra “conservador”, diferentemente da Europa, outrora dominada por aristocratas, designava uma posição que sempre fizera parte do leque do campo burguês-capitalista-democrata, sob uma aparência ideológica mais conservadora do que liberal ou mesmo socialista. Embora Adorno empregasse praticamente como sinônimas as expressões pseudoconservador, pseudoliberal, pseudodemocrata e até pseudo-socialista, ele recorria especificamente ao conceito de “pseudoconservadorismo” para poder interpretar adequadamente as opiniões políticas e econômicas dos entrevistados. Constatava-se, nos “pseudoconservadores”, uma identificação fracassada com os valores e as instituições convencionais, e o conservadorismo e o conformismo constituíam apenas o invólucro racionalizante das pulsões destrutivas de rebelião. Nos “autênticos conservadores” essa identificação havia tido êxito, e o apego às formas liberais e individualistas do capitalismo combinava bem com atitudes e comportamentos sinceramente democráticos.

Mas, segundo Adorno, os autênticos conservadores deveriam ter praticamente desaparecido nos Estados Unidos. Ele achava que, devido à mutação em curso que fazia com que, cada vez mais, ser conservador reduzia-se a atacar os operários e as minorias, os autênticos conservadores eram rejeitados para o campo dos liberais, isto é, quanto aos Estados Unidos, para o campo que restava



na linha das idéias de reforma social do New Deal, e defendiam a intervenção do Estado em favor dos mais fracos. Por conseguinte, a maioria das pessoas interrogadas que expressavam opiniões conservadoras em política e economia era pseudoconservadora. Isso não deixava de ter conseqüências quanto à interpretação de fenômenos que contradiziam as expectativas do grupo de Berkeley. Essa havia considerado hipótese o fato de que o etnocentrismo e o conservantismo político e econômico estariam claramente ligados. No entanto, encontravam-se, por exemplo, tantos negros e judeus quanto operários vítimas da tendência para a discriminação e de modos de pensar e relações hierárquicos. Mas a correlação entre as escalas E e PEC (isto é, entre etnocentrismo e conservantismo político e econômico) era claramente mais fraca do que entre as escalas E e F (portanto entre etnocentrismo e tendências psicológicas de teor fascista). As opiniões conservadoras em matéria de política e economia eram muito difundidas e, entre os que as professavam, muitos não tinham contagem elevada na escala E.

Aparentemente, isso não era um resultado particularmente surpreendente. No país que passava por oferecer possibilidades sem limites, o socialismo nunca tinha adquirido, nem de longe, a mesma importância que nos países europeus. O capitalismo gozava, nos Estados Unidos, de um poder de atração quase intato. Parecia ainda melhor poder passar sem o etnocentrismo para canalizar as frustrações e o ressentimento. Não se assistia, simplesmente, à refutação dos preconceitos dos pesquisadores de esquerda que desejavam ver o conservadorismo político e econômico desacreditado por sua associação com o etnocentrismo e estruturas de caráter de tendências fascistas?

Adorno tinha uma visão diferente do problema. A incerteza e a confusão gerais no campo político e econômico, a tendência aos estereótipos e à personalização eram, simplesmente, mais marcadas nos sujeitos que eram, em geral, guiados por preconceitos do que nos sujeitos isentos de preconceitos, mas estes últimos eram igualmente atingidos. Isso levava a uma constatação: "Se se puder determinar uma característica comum nas entrevistas de todos os sujeitos da pesquisa que permita distinguir estatisticamente as pessoas que têm valores altos na escala E e as que têm valores baixos — de tal forma que os "altos" apareçam mais altos —, seremos forçados a concluir que se trata de uma característica de nossa própria civilização... Que se trata de fatos potencialmente fascistas é demonstrado pelo fato de que "correspondem", estatística, psicologicamente e, de todos os pontos de vista, aos valores altos na escala; se se encontrarem ainda com certa freqüência nas entrevistas de sujeitos com valores baixos, seremos forçados a concluir que vivemos numa época potencialmente fascista" (*op. cit.*, 178). Aos olhos de Adorno, o conservadorismo econômico e político representava, pois, um revelador das tendências psicológicas de teor fascista mais confiáveis do que as escalas E e F. Enquanto preservava a idéia de um conservadorismo autêntico mais facilmente encontrável na Europa do que nos Estados Unidos, Adorno classificava praticamente de forma sistemática o conservadorismo das pessoas interrogadas como

pseudoconservador. Como nos Estados Unidos, os conservadores eram considerados, pelo menos, tão democratas e “bons americanos” quanto os liberais (e mais do que eles depois de 1945), a distinção conceitual de Adorno continha uma crítica típica da esquerda européia, dirigida contra o *American way of life*, a civilização americana — civilização da qual, como crítico do capitalismo monopolístico e da indústria cultural, ele deveria esperar, de fato, a mais nova forma da rebelião contra a civilização fracassada, isto é, a mais nova forma do fascismo.

A tipologia elaborada por Adorno que encerrava o corpo do texto do estudo de Berkeley resultava em conseqüências análogas. Essa tipologia deveria permitir que se tomassem as medidas preventivas desejadas pelos “sócios”: era, afinal, o verdadeiro objetivo do projeto sobre o anti-semitismo. Era preciso dar ao feixe de variáveis “caráter fascista” de contornos nítidos, acusando diferentes características de modo a aproximar-se mais da experiência cotidiana e levando em conta conjuntos psicodinâmicos. Essa tipologia era completada por uma tipologia das nuances do caráter isento de preconceitos. O princípio de classificação fundamental empregado por Adorno era determinar até que ponto as próprias pessoas se sujeitavam às normas e pensavam por estereótipos ou eram, ao contrário, indivíduos “verdadeiros” capazes de experiências enriquecedoras vivas, que se opunham à padronização no campo da vida concreta humana.

Para Adorno, o tipo potencialmente mais perigoso — mais do que o indivíduo sofrendo de “ressentimento superficial”, de “conformismo”, de “autoritarismo”, mais do que o “psicopata” e o “tecelão” — era o “manipulador”. Ele estava tentando, assim, integrar as lições do passado recente e pôr em prática idéias-chave de *DdA* e *Eclipse of Reason*, obras que marcavam o apogeu da crítica do grupo Horkheimer contra o positivismo. “Tudo o que é técnico, todas as coisas que podem ser consideradas ‘instrumentos’ estão carregadas de libido. O ponto essencial é que ‘algo se faz’. Encontram-se inúmeros exemplos dessa estrutura mental nos homens de negócios e também, cada vez mais, na classe ascendente dos *managers* (gerentes) e tecnocratas que vêm ocupar, no processo de produção, um lugar intermediário entre o tipo do empresário e o da aristocracia operária. Himmler é o símbolo dos numerosos portadores dessa síndrome entre os políticos anti-semitas e fascistas da Alemanha. Sua inteligência fria e sua ausência quase completa de sentimentos fazem com que ignorem a piedade. Como eles lançam sobre tudo os olhos do organizador, estão predispostos às soluções totalitárias. Seu objetivo é a construção de câmaras de gás mais do que o *pogrom*. Não sentem sequer necessidade de odiar os judeus, ‘despacham’ suas vítimas por via administrativa sem ter com elas contato pessoal” (335).

Afinal, o elemento decisivo não eram as atitudes anti-semitas, e sim atitudes e comportamentos totalmente isentos de respeito pelos seres vivos, pelos humanos, pelas vítimas da discriminação. Não era o anti-semitismo que era decisivo, era a ausência de um verdadeiro anti-semitismo. Essa ausência tornava *anti-semitóides* (essa palavra é de Horkheimer) mesmo aqueles que, colocados num

ambiente de intimidade ou de camaradagem, não mostravam nenhum vestígio de anti-semitismo.

Por isso, o recuo do anti-semitismo nos Estados Unidos não tinha nada para tranquilizar a equipe de Berkeley e Adorno — tanto menos que tinha sido encontrado um substituto há muito tempo, o anticomunismo. Adorno era, por um lado, excessivamente temeroso. Em suas correções do texto do estudo de Berkeley, ele chegou a ponto de pedir a William R. Morris, autor do capítulo sobre os prisioneiros de San Quentin, que eliminasse certas expressões chocantes das falas dos prisioneiros que citava. Mas, por outro lado, em sua interpretação do material reunido com as entrevistas, escrevia sem usar meias palavras: “Nos anos do passado próximo, o conjunto da gigantesca maquinaria de propaganda para intensificar a emoção anticomunista foi organizado com a finalidade de criar um ‘pânico’ irracional, e não há, ao que parece, muitas pessoas — com exceção das ‘fiéis à linha’ — capazes de resistir a longo prazo a essa pressão ideológica incessante. Ao mesmo tempo, de uns dois anos para cá, é cada vez mais ‘de bom-tom’ denunciar publicamente o anti-semitismo — se o grande número de artigos de revistas, livros e filmes de altas tiragens pode ser considerado um sintoma de tal tendência. Essas flutuações não podem quase ser reduzidas a uma modificação da estrutura caracterial. Se pudessem ser explicadas com certeza, demonstrariam a importância extrema da propaganda política. Quando a propaganda se dirige ao potencial antidemocrático da população, ela determina, largamente, a escolha dos objetos sociais de agressividade psicológica” (Adorno, *Studien*, 278).

Como a estrutura caracterial, que era a base do anti-semitismo, continuava existindo — uma estrutura da qual os autores da *AP* não explicitavam nunca a difusão e as perspectivas para o futuro, mas da qual Horkheimer dizia, em seu prefácio, que ela ameaçava tomar o lugar do tipo individualista e democrático —, a equipe de Berkeley chegava, em sua conclusão, ao seguinte resumo: a demonstração do fato de que os diferentes aspectos de uma pessoa constituíam uma estrutura global tinha como conseqüência a necessidade de conceber as medidas preventivas contra o conjunto da personalidade rico de preconceitos. “Acho que deveríamos insistir, principalmente, não na discriminação contra grupos minoritários particulares, mas em fenômenos como o recurso aos estereótipos, a frieza emocional, a identificação com o poder e a tendência geral para a destruição”<sup>96</sup> (*AP*, 973).

Então, que fazer? mudar a sociedade; era essa pelo menos a opinião da equipe de Berkeley; entregava a tarefa aos esforços de todos os sociólogos. O psicólogo também deveria dar seu parecer; fazer com que fossem também abordadas reformas sociais realmente tais que modificassem a estrutura da personalidade

<sup>96</sup> The major emphasis should be placed, it seems, not upon discrimination against particular minority groups, but upon such phenomena as stereotypy, emotional coldness, identification with power, and general destructiveness.

com preconceitos. Mas isso não era uma informação gratuita se — como fazia ainda Adorno em seu capítulo sobre o lugar do estudo de Berkeley que ele redigira para a *AP* — se pensasse que o homem moderno estava minguando até não passar de um feixe de reflexos organizado diretamente por uma sociedade cuja integração conhecia cada vez menos falhas, um feixe de reflexos que não era sequer mais capaz de anti-semitismo “espontâneo” (essa era a própria expressão de Adorno: *Remarks on “The Authoritarian Personality”*, 28) e não constituía mais um objeto de estudo apropriado para uma verdadeira psicologia — de modo que o psicólogo que se dedicasse àquilo tornar-se-ia inevitavelmente sociólogo porque encontraria no pretense indivíduo a presença imediata da sociedade?

A última palavra do estudo — indiscutivelmente da autoria de Adorno — era, pois, uma variante da esperança da reviravolta pela mudança de signo das energias, ligada a uma utopia das pulsões e muito próxima de Fromm e do segundo Marcuse: “É o fato de que o tipo potencialmente fascista é a um ponto tão claro imposto às pessoas, que traz alguma esperança para o futuro. As pessoas são continuamente colocadas numa forma imposta do alto porque devem se conformar sobre se o conjunto da organização econômica deve ser mantido, e a quantidade de energia absorvida por esse processo é diretamente proporcional à quantidade de potencialidades, colocadas nos indivíduos, para partir em outra direção. Seria idiota subestimar o potencial fascista que foi o objeto essencial deste estudo, mas seria, também, desaconselhável desprezar o fato de que a maioria de nossos sujeitos não mostram a versão extrema do modelo etnocêntrico, e o fato de que existem diferentes meios de evitá-lo de qualquer forma. Embora haja razões para se acreditar que as pessoas preconceituosas são mais bem recompensadas em nossa sociedade, quando só se fala de valores exteriores (é quando usam subterfúgios para obter essas recompensas que acabam na cadeia), nós não somos obrigados a supor que as pessoas tolerantes devam esperar receber sua recompensa no céu, como seria de esperar. De fato, há boas razões para se acreditar que as pessoas tolerantes recebem mais gratificações quanto a suas necessidades fundamentais. É possível que paguem essa satisfação com sentimentos conscientes de culpa, já que precisam, freqüentemente, violar as normas sociais estabelecidas, mas a experiência mostra que elas são, no fundo, mais felizes do que os sujeitos preconceituosos. Não precisamos, pois, supor que o apelo à emoção seja próprio daqueles cujas aspirações se dirigem para o fascismo, ao passo que a propaganda democrática deveria limitar-se à razão e à reserva. Se o medo e o apetite de destruição são as fontes emocionais maiores do fascismo, o *eros* pertence, primeiro, à democracia”<sup>97</sup> (976). Essa identificação dos autores com a causa da democracia

<sup>97</sup> It is the fact that the potentially fascist pattern is to so large an extent imposed upon people that carries with it some hope for the future. People are continuously molded from above because they must be molded if the over-all economic pattern is to be maintained, and the amount of

tinha um laivo de uma viva crítica à democracia americana; eles não acreditavam em sua capacidade de mudança, e sim na de suas vítimas.

Esse diagnóstico, que concluía pela existência de potenciais antidemocráticos, encontrava seus indícios menos no anti-semitismo ou mesmo nos preconceitos em geral contra as minorias do que na difusão geral de opiniões estereotipadas conservadoras em matéria de política e economia e considerava a democracia dos Estados Unidos uma ordem social fundamentalmente má que se fazia perder por seus defeitos gritantes por meio de métodos apropriados de propaganda, doutrinação e educação. Tal conclusão não poderia concordar com o sentido preconizado pela AJC, a assimilação. Era justamente esse o veredicto que se encontrava numa resenha de *Studies in Prejudice* e sobretudo da *AP* na revista *Commentary*, editada pelo AJC; essa resenha, de autoria de Nathan Glazer, era, aliás, exaustiva, competente e, em geral, muito lisonjeira. Glazer era co-editor de *Commentary* e co-autor de um livro publicado no mesmo ano que a *AP*, *The Lonely Crowd* (A multidão solitária). Esse *Study of the Changing American Character*, que se referia explicitamente ao conceito de caráter social de Fromm, revelava mais de um ponto de semelhança com as idéias da *AP*, como a distinção que fazia entre tipo de caráter guiado pela tradição, tipo guiado do interior, e tipo guiado do exterior. O principal autor de *The Lonely Crowd*, David Riesman, ganhou sua fama com esse livro. Muito antes, depois de descobrir, por acaso, um artigo de Riesman em um dos livros que Marcuse tinha encomendado de Washington, Horkheimer escrevera a Marcuse: “Quando fui pegar os livros que o senhor pediu, descobri um texto de M. Riesman sobre o anti-semitismo que eu queria guardar, com a sua licença. Quem é esse Riesman? Suas idéias concordam estranhamente com as nossas sobre o tema. Deve ser um homem muito inteligente, isto é, deve ter estudado nossas publicações com aproveitamento”<sup>98</sup> (carta de Horkheimer a Marcuse, de 3 de abril de 1943).

---

energy that goes into this process bears a direct relation to the amount of potential, residing within the people, for moving in a different direction. It would be foolish to underestimate the fascist potential with which this volume has been mainly concerned, but it would be equally unwise to overlook the fact that the majority of our subjects do not exhibit the extreme ethnocentric pattern and the fact that there are various ways in which it may be avoided altogether. Although there is reason to believe that the prejudiced are the better rewarded in our society as far as external values are concerned (it is when they take shortcuts to these rewards that they land in prison), we need not suppose that the tolerant have to wait and receive their rewards in heaven, as it were. Actually there is good reason to believe that the tolerant receive more gratification of basic needs. They are likely to pay for this satisfaction in conscious guilt feelings, since they frequently have to go against prevailing social standards, but the evidence is that they are, basically, happier than the prejudiced. Thus, we need not suppose that appeal to emotion belongs to those who strive in the direction of fascism, while democratic propaganda must limit itself to reason and restraint. If fear and destructiveness are the major emotional sources of fascism, eros belongs mainly to democracy.

<sup>98</sup> When I picked up the books which you wanted me to keep for you, I found a manuscript by Mr. Riesman on Anti-Semitism which I would like to keep if you permit it. Who is this Mr. Riesman? His ideas coincide strangely with our own on the subject. He seems either to be a very intelligent man or to have studied successfully our publications.

Glazer elogiava, entre outros, o brilho das análises qualitativas de Adorno, mas aproveitava para fazer uma crítica franca: os autores supunham que estava demonstrada a validade de uma certa teoria da sociedade e consideravam os inúmeros desvios em relação a essa teoria índices de uma época potencialmente fascista. “Pode-se demonstrar que o ‘ressentimento contra os sindicatos’ ou contra as ‘limitações de rendimentos’ são ‘convicções potencialmente fascistas’? Nesse ponto, não nos poderíamos deixar convencer pelo argumento de que estão associados sob outros pontos de vista que são inegavelmente fascistas. De fato, por que motivo essas atitudes não poderiam ser, de forma plausível, aquelas que, no seio de uma personalidade geralmente autoritária, oferecem esperança a uma ação em favor da democracia? Se uma pessoa tiver hostilidade contra os sindicatos, isso pode dever-se ao fato de ela não gostar do que considera uma usurpação indébita de suas liberdades; talvez esteja protegendo sua individualidade, sua consciência de ser capaz de seguir seu caminho sozinha, talvez pense que está resistindo a sua integração a uma massa. Do mesmo modo, pode-se até achar nesse livro elementos que indiquem que o despeito causado pela limitação dos rendimentos pode não ser uma característica de pré-fascismo; por exemplo, as pessoas não-autoritárias são, em relação às pessoas autoritárias, mais interessadas nos prazeres sensuais e materiais, e menos no *status* e no poder. E, no fundo, não buscamos o rendimento para obter o prazer assim como o *status* e o poder?”<sup>99</sup> (Glazer, “The Authoritarian Personality in Profile”, *Commentary*, junho de 1950, 580). Estava bem claro: era preciso combater o preconceito, mas sem para isso criticar a base do *American way of life*.

Em seu artigo “Authoritarianism: ‘Right’ and ‘Left’” (O autoritarismo: de direita e de esquerda), publicado em 1954 em *Studies in the Scope and Methods of “The Authoritarian Personality”*, editado por Richard Christie e Marie Jahoda, Edward Shils ia mais longe. Ele próprio havia feito parte durante algum tempo da equipe de Bettelheim trabalhando no projeto sobre os veteranos de Chicago; era um desses intelectuais, numerosos na época, que tinham passado de liberais a conservadores e anticomunistas na atmosfera da guerra fria e do macartismo. Censurava os autores da *AP* por sua ingenuidade para com o comunismo, no qual ele via uma variante importante do preconceito. Isso não estava inteiramente errado. Certamente, Adorno distinguia entre as pessoas isentas de preconcei-

<sup>99</sup> Can it be demonstrated that “resentment of unions” or of “income limitations” are “potentially fascist persuasions”? Here one would not be convinced by the argument that they are correlated with other points of view that are undeniably fascist. For why may not these attitudes conceivably be the ones in a generally authoritarian personality that offer hope for action on behalf of democracy? If a person is resentful of unions he may be resentful of what he conceives of as an illegitimate infringement of his liberties; perhaps he is protecting his individuality, his sense of his own capacity to make his own way, perhaps he thinks he is resisting becoming part of a mass. Similarly, even in this book one can find evidence indicating that resentment of the limitation of one’s income may not be a pre-fascist trait; for example, the non-authoritarians are more interested in sensual and material pleasures, less interested in status and power, than the authoritarians. And in fact, is not income sought for pleasure as well as status and power?

tos, os “rígidos”, os “que protestavam”, os “impulsivos”, os “não-forçados”, sem contar os “liberais autênticos”; só se reconhecia à última categoria um equilíbrio ideal entre o Superego, o Ego e o Id. Mas não se achava, em seu texto, uma categoria explícita de “pseudo-esquerdista” que correspondesse à categoria de “pseudoconservador”. Essa era, aparentemente, fácil de se constituir a partir da síndrome das pessoas “rígidas” e “que protestavam” entre os sujeitos sem preconceitos. Mas o que passava, então, a ser a noção de pessoa sem preconceitos? O fato de aplicá-la a verdadeiros representantes da categoria “pseudo-esquerdista” teria sido mais do que um eufemismo. Podia-se igualmente observar que a estrutura caracterial fascista estava também na base da categoria “pseudo-esquerdista”, e se podia, portanto, situá-la entre as síndromes das pessoas preconceituosas. Isso era efetivamente possível; mas, nesse caso, a palavra “fascista” não era mais tomada num sentido político dentro do conceito de “personalidade fascista”. O único problema era que Adorno e a equipe de Berkeley não tinham criado essa categoria — talvez devido à repulsa que sentiam diante da idéia de falar a respeito de um fascismo de esquerda, isto é, de um pseudocomunismo ou um pseudosocialismo preso a uma estrutura caracterial fascista, mas, talvez, simplesmente porque aquele tipo era muito raro em sua amostra, e, em geral, sem importância social nos Estados Unidos, onde o partido comunista (o CP USA) foi sempre fraco e, assim que acabou a guerra, proibido. A crítica de Shils tratava, pois, de um problema marginal do ponto de vista científico. Se ele lhe atribuía uma importância tão grande, era por motivos políticos unicamente, e isso era um sinal revelador do clima que envolveu o aparecimento da *AP* — que, no entanto, era principalmente dedicada a aspectos metodológicos e técnicos.

Entre os outros volumes de *Studies in Prejudice* que se mantinham à sombra da *AP*, o mais fértil em idéias e o mais próximo da *AP* por sua temática era *Dynamics in Prejudice*. O ponto de partida do estudo sobre os veteranos era a idéia de que eles constituíam um grupo socialmente importante que encontrava dificuldades específicas na adaptação a uma sociedade de paz, e que se poderia observar sobre eles em que condições alguém conseguia livrar-se de seus sentimentos de hostilidade sob a forma de uma intolerância étnica — em particular contra os judeus e os negros. A base empírica compunha-se de cento e cinquenta veteranos de Chicago que não tinham o posto de oficial e que se poderiam classificar nas classes baixa e média baixa. As entrevistas eram mais longas do que as do estudo de Berkeley, de quatro a sete horas. Eram feitas, tanto quanto possível, na casa do entrevistado por seis jovens assistentes sociais que tinham recebido uma formação psiquiátrica. Dever-se-ia chegar, assim, à criação de uma atmosfera de “entrevista agradável, mas intensiva” que fizesse com que os entrevistados falassem facilmente, sem dissimulação, de suas experiências do tempo de guerra e de suas dificuldades atuais de adaptação; depois, quando numa fase avançada da entrevista, se passava, primeiro indireta, depois diretamente, a falar dos temas (étnicos), os entrevistados expressavam mais facilmente suas atitudes profundas.

Esse estudo dividia com a *AP* sua orientação psicanalítica, mas divergia dela em dois pontos. Em primeiro lugar, enfatizava mais o lado positivo dos preconceitos nos sujeitos preconceituosos e os encarava com mais compreensão; em segundo lugar, as instituições estabelecidas da sociedade — incluindo o exército — eram consideradas algo positivo que era aceito sem problemas por aqueles que ignoravam o ressentimento e recusado pelos que eram incapazes de se controlar a si próprios e de se deixar controlar, e que se voltavam para a intolerância étnica para descarregar suas tensões. Bettelheim e Janowitz viam uma “continuidade do controle interiorizado ao controle externo; do controle do Ego ao controle do Superego, ao controle externo aceito voluntariamente, ao controle externo aceito de má vontade e, enfim, aos controles que eram tão inconvenientes, que só chegavam a entrar em jogo esporádica e ineficazmente. O último grupo nessa graduação contínua da tolerância à intolerância, isto é, o anti-semita extremo, saía dessa continuidade dos controles”<sup>100</sup> (138). E, sem entrar numa avaliação global do sistema social americano, eles se limitavam a constatar: “Os dados disponíveis mostram que, se uma lenta mobilidade ascensional está estreitamente ligada à tolerância, uma mobilidade rápida para cima ou para baixo está diretamente ligada a uma hostilidade para com as outras etnias”<sup>101</sup> (61). Os autores da *AP* tinham chegado quase ao exato contrário: “Somos levados a supor, a partir dos resultados recolhidos em muitos setores, que a mobilidade ascendente de classe e a identificação com o *status quo* são diretamente proporcionais ao etnocentrismo, ao passo que a mobilidade descendente de classe e a identificação com a classe baixa estão ligadas ao anti-etnocentrismo”<sup>102</sup> (*AP*, 204).

Dada a independência dos dois estudos, era difícil dizer em que medida essas divergências se deviam a divergências na classificação em classes das amostras ou ao fato de Bettelheim, graças a entrevistas mais intensivas do que as da equipe de Berkeley e que tratavam mais diretamente da relação com as instituições estabelecidas da sociedade, haver descoberto tendências destrutivas profundas. Mas era evidente que os autores do estudo de Chicago não partilhavam das concepções críticas sobre a sociedade que a equipe de Berkeley alimentava: para eles, a capacidade de participar do *American way of life* era sinal de uma personalidade harmoniosamente desenvolvida, ao passo que, para os autores do estudo de Berkeley, era sinal da adaptação a uma sociedade moldada em renúncias e injustiças, isto é, num viveiro de preconceitos.

<sup>100</sup> From internalized to external control; from ego control, to superego control, to willingly accepted external control, to external control under grudging submission, and finally to controls which were so inadequate that they could only assert themselves occasionally and ineffectually. The last group in the continuum of tolerance to intolerance, that is, the intense anti-Semite, fell beyond this continuum of controls.

<sup>101</sup> The data at hand indicate that while slow upward mobility is closely associated with tolerance, rapid mobility either upward or downward, is positively related to interethnic hostility.

<sup>102</sup> We are led to suspect, on the basis of results in numerous areas, that upward class mobility and identification with the status quo correlate positively with ethnocentrism, and that downward class mobility and identification go with anti-ethnocentrism.



Contrariamente aos projetos de Horkheimer, os autores de *Anti-Semitism and Emotional Disorder* (assistidos, entre outros, por Alvin Grouldner) não tinham feito uma pesquisa muito ampla junto a especialistas: seria necessário interrogar muitos psicanalistas sobre casos de pacientes em que o anti-semitismo desempenhava um papel. Eles haviam preferido limitar-se a vinte e sete casos apontados por psicanalistas e estudados de mais perto em entrevistas com esses analistas, completados, de certo modo, por treze relatórios sobre casos constatados por instituições locais. Com uma base de dados tão limitada e conhecida apenas por intermediários, não se poderiam encontrar as confirmações, explicitações, complementos e correções de peso da *AP*, que continha um capítulo sobre *Psychological Ill Health in Relation to Potential Fascism: A Study of Psychiatric Clinic Patients* (Psicológico III A doença mental em relação ao fascismo potencial: um estudo de pacientes de clínicas psiquiátricas), um pouco menos longo do que o livro de Ackerman e Jahoda. Estes eram tão reservados na exploração de seus dados que deles só se poderia tirar conclusões com uma certa reserva; o resultado era que o que era dito na *AP* a partir do estudo de cento e vinte e um pacientes de uma clínica psiquiátrica era evidentemente exato em princípio: não havia correlação evidente entre preconceito e doença mental; o aparecimento de preconceitos ligava-se, primeiro, a traços gerais da personalidade que se adequavam mal às classificações psicanalíticas, mas eram, muitas vezes, mais fortes nos doentes mentais (*AP*, 964 sg.). O aumento da frequência das depressões e dos complexos de inferioridade e de culpa nos doentes mentais classificados como pouco anti-semitas só adquiria formas mais acentuadas nas pessoas “normais”, e o aumento da frequência dos estados de medo, sobretudo em relação ao bem-estar físico, nos doentes mentais classificados como fortemente anti-semitas só assumia formas mais acentuadas do que nas pessoas “normais”.

Quanto a saber que suposições e hipóteses encontravam nisso a sua refutação, o capítulo da *AP* sobre os pacientes dos psiquiatras expunha-o a fundo. Uma das hipóteses era de que o etnocentrismo das pessoas preconceituosas baseia-se em atitudes irracionais resultantes de conflitos neuróticos. Encontrar-se-á, pois, um grande número de sujeitos preconceituosos entre os doentes mentais. Ao contrário, as idéias das pessoas sem preconceitos formaram-se de maneira racional e sem se desligar da realidade. São esses os “normais”. A outra hipótese, inversa, dizia que os indivíduos preconceituosos são pessoas “normais”, porque estão bem adaptadas a sua civilização, cujos preconceitos são um dos elementos que conseguiram assimilar. As pessoas sem preconceitos que se revoltam contra os pais e contra muitas convenções em vigor serão, ao contrário, altamente representadas entre os doentes mentais. Os resultados das pesquisas provaram que a adaptação e a não-adaptação a más relações sociais cobravam ambas seu tributo. Aliás, Ackerman e Jahoda descobriram certos indícios a favor da hipótese formulada com prudência na *AP*: as pessoas classificadas como pouco anti-semitas, devido a seu Ego mais desenvolvido, tenderiam mais para as neuroses em caso de

doença, ao passo que os sujeitos classificados como fortemente anti-semitas seriam mais expostos a psicoses devido a seu Ego mal desenvolvido, por causa de uma educação excessivamente rígida.

Só a *AP*, na qual Adorno tinha colaborado diretamente, continha, indiretamente, uma teoria da sociedade e, diretamente, uma crítica da sociedade. Portanto, só a *AP* superava as discussões de especialistas sobre os métodos de pesquisa, por emitir, ainda por cima, uma crítica de natureza política. Mas como se apresentava a relação entre elementos subjetivos e elementos objetivos dentro da teoria do anti-semitismo ou do preconceito?

A análise dos aspectos subjetivos era efetivamente realizada de forma ampla graças a *AP* e dois outros volumes de *Studies in Prejudice*. Além disso, o estudo dos preconceitos, do ponto de vista da psicologia social, passara a ser nos anos 40, nos Estados Unidos, um setor em expansão da pesquisa; durante o trabalho referente ao projeto sobre o anti-semitismo, tinham sido publicados dois estudos sobre o problema do anti-semitismo ou do preconceito que Adorno admirava muito: *Réflexions sur la question juive*, de Sartre, e *Problems in Prejudice*, de Eugen Hartley (1946). Mas em que situação estava a análise dos fatores objetivos a que certas propostas de Adorno visavam, em 1944, em vista do programa máximo do projeto sobre o anti-semitismo?

Em má situação. Pois Adorno — assim como sua idéia, que o caracterizava desde suas primeiras análises sobre a nova música, a da coincidência entre o que o grande artista realizava trabalhando como uma mônada e a tendência objetiva da época — tendia a considerar que o tipo de análise psicológica que ele praticava constituía a análise sociológica indispensável ou um componente decisivo dela. A psicologia individual psicanalítica prendia-se, com efeito, à teoria ortodoxa do inconsciente e do recalque, do Id, do Ego e do Superego e não se lançava, nem na extrapolação perigosa dos dados da psicologia individual, no nível das sociedades, nem à sociologização revisionista da psicologia; levava, portanto, em consideração, no indivíduo, essas forças objetivas que o moldavam mais do que nunca sem que ele se conscientizasse absolutamente daquilo. Como explicava o capítulo que permaneceu inédito, que Adorno havia redigido sobre a posição da *AP*, “para se descobrir como operam as leis econômicas objetivas não tanto por intermédio das ‘motivações’ econômicas do indivíduo, quanto por meio de seu adestramento inconsciente, seria necessária uma pesquisa específica intensa que seguisse um plano cuidadosamente organizado. Mas nós nos arriscamos a sugerir que a solução desse problema nos forneceria a verdadeira explicação científica da natureza do preconceito contemporâneo. Nosso estudo forneceu, pelo menos, uma quantidade considerável de dados primordiais e muitas hipóteses para uma tal empreitada”<sup>103</sup> (*Remarks on The Authoritarian Personality*, 15). Para Adorno, a alma do

<sup>103</sup> To find out how objective economic laws operate, not so much through the individual's economic “motivations” than through his unconscious make-up, would require extensive and

anti-semita era o espaço em que se revelava a causa econômica e social do anti-semitismo; a psicologia do anti-semita, estudada com constância, levava à “antropologia cultural” (*op. cit.*, 26) do anti-semitismo.

Mas encontrava-se aqui o problema permanente da concepção da crítica imanente à qual Adorno se prendeu toda sua vida: essa imanência não poderia resultar em nada sem uma pitada de transcendência. Assim, também, a análise dos fatores objetivos pela análise psicanalítica dos fatores subjetivos não poderia ter êxito sem um conhecimento substancial dos fatores objetivos. Mas o conhecimento dos fatores objetivos de que Horkheimer e Adorno dispunham ou que estava, em geral, disponível, seria bastante efetivo e concreto para permitir a “crítica imanente” correta? Horkheimer e o próprio Adorno não tinham considerado a análise efetiva e concreta dos fatores objetivos uma necessidade urgente, até na época do projeto sobre o anti-semitismo? Dada a impossibilidade evidente de realizar essa tarefa com os colaboradores que eles aceitavam, eles tinham, evidentemente, no correr dos anos, cada vez mais rejeitado essa injunção ou aprendido a contorná-la discorrendo sobre o trabalho apresentado. Quando voltaram a Frankfurt, chegaram como autores ou iniciadores de *Dialektik der Aufklärung* e de *Studies in Prejudice*, como filósofos da história e críticos da civilização, como psicólogos da sociedade e especialistas das técnicas modernas de pesquisa em ciências sociais — como sábios confirmados que pareciam querer produzir algo definitivo, como um casal do qual só um membro, Adorno, pretendia seriamente não viver do próprio capital.

---

carefully planned specific research. We venture to suggest, however, that the solution to the problem would provide us with the true scientific explanation of the nature of contemporary prejudice. Our study has at least provided considerable raw material and a number of hypotheses for such an undertaking.

---

## O ornamento crítico de uma sociedade de restauração

*Participação na reconstrução. Estudo da consciência  
política dos alemães ocidentais*

QUANDO Horkheimer, Adorno e Pollock voltaram a se instalar com as esposas em Frankfurt e começaram a firmar sua posição alemã, consideravam-se judeus, intelectuais de esquerda e sociólogos críticos num ambiente completamente esvaizado, de cima a baixo, de seus pares, em que surgiam claramente, depois de muito tempo, sinais de uma reconstrução. A antiga simbiose da cultura judaico-alemã estava definitivamente destruída. Com a exceção de Horkheimer e Adorno, nenhum dos mestres-assistentes notáveis do apogeu da Universidade de Frankfurt nos últimos anos da República de Weimar voltou. Foi precisamente porque Horkheimer, Adorno e Pollock foram e constituíram exceções que eles puderam contar com uma acolhida indulgente.

Diversamente de Wolfgang Abendroth, um dos raros professores a se declarar abertamente socialista, Horkheimer e Adorno tentaram encontrar apoio não junto às organizações do movimento operário ou dos grupos de oposição, e sim junto à própria potência dominante. Como Horkheimer explicou um dia, numa carta de agradecimento ao ministro presidente de Hesse, Georg August Zinn, eles

procuravam “fazer amigos em posições elevadas, amigos que muitas vezes um erudito, que escolhe o objetivo concreto da difusão do *Aufklärung*, tem dificuldade em conseguir” (carta de Horkheimer a Zinn, de 18 de março de 1955).

Pouco tempo depois de retomar sua antiga cátedra, Horkheimer foi eleito decano da faculdade de filosofia. Nessa função, que ele exerceu do outono de 1950 ao outono de 1951, deu à reconstrução da Universidade de Frankfurt uma contribuição que demonstrava a evolução de suas relações com a teologia; assegurou a re-instalação de cátedras de teologia protestante e católica e, depois, de uma cátedra relativa ao judaísmo.

O talento de diplomata e organizador de Horkheimer revelou-se mais uma vez. Horkheimer e Adorno dedicaram, novamente, boa parte de suas energias ao Instituto, que era preciso, sempre, manter vivo como penhor de uma seriedade oficialmente reconhecida.

Para conseguir dinheiro e ajuda oficial, Horkheimer estava pronto até a enfatizar o papel que o Instituto tinha na reconstrução. Num memorando destinado a eventuais patrocinadores, fazia-se o elogio do Instituto, encarado não apenas como o lugar de uma pesquisa sociológica progressista e da união do “prolongamento da tradição alemã da filosofia da sociedade e das ciências humanas” com “os métodos de pesquisa empírica mais avançados da sociologia americana moderna”, mas também como gabinete científico de consulta para as tarefas prementes do país (*Memorandum über das Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt/Main*, 1950).

Entre os desenvolvimentos sobre a história recente do Instituto e sobre seu programa de trabalho que se destinavam a informar os eventuais mecenas, podia-se ler: “Em todas as suas ramificações, mas principalmente nos campos da pesquisa sobre as estruturas da sociedade, das relações humanas e dos comportamentos no trabalho, da pesquisa sobre as opiniões e nas da aplicação de descobertas psicológicas e sociológicas à prática, a pesquisa sociológica conheceu, nas últimas décadas um progresso fantástico do qual a Alemanha não pôde participar como deveria devido a acontecimentos políticos. O papel que essas ciências podem desempenhar atualmente na vida pública da Alemanha e na racionalização de sua economia poderá, dificilmente, ser exagerado se for permitido extrapolar a partir do passado recente de outros países industrializados.

Análises sociológicas podem esclarecer muitos problemas políticos e sociais decisivos do período do pós-guerra, como o problema dos refugiados. Elas podem fornecer uma base importante e confirmada pela experiência à reconstrução das cidades e das regiões industriais. Uma formação nos métodos da pesquisa social pode ajudar a juventude a melhor compreender as tensões existentes dentro de seu próprio país e entre nações e, portanto, a trabalhar, por sua vez, para superá-las...

Fornecer uma gama de novas possibilidades profissionais é um dos méritos, senão o maior, da pesquisa sociológica. Nos Estados Unidos, a demanda de cientistas formados nos novos métodos não é menos importante do que a de enge-

nheiros, químicos ou médicos, e eles não são tratados com menos consideração do que estes últimos. Não são apenas a administração do Estado e todas as áreas que contribuem para formar a opinião, como a imprensa, o cinema e o rádio que mantêm inúmeros laboratórios de pesquisa sociológica, mas, ainda mais do que todos, a economia. Ela pretende instaurar as melhores condições sociais possíveis em suas fábricas, conhecer e prever as necessidades do público em seu ramo de negócios, prolongar e aumentar o efeito de sua publicidade ponto por ponto. É normal que esperemos uma tal evolução também na Alemanha” (modelo para cartas a patrocinadores, datado de junho de 1951; encontram-se textos quase idênticos, da pena do diretor do Instituto, citados na proposta de 8 de janeiro de 1951, do prefeito de Frankfurt-am-Main, na seção do conselho municipal, a respeito da atribuição de uma verba ao IfS).

No verão de 1950, foi publicado no *Frankfurter Neuen Zeitung*, um artigo, redigido com a colaboração de Horkheimer, “Soziologie im Kampf gegen das Vorurteil” (A sociologia na luta contra o preconceito). Hicog\* “fördert Institut für Sozialforschung an Frankfurter Universität” (“A sociologia em guerra contra o preconceito. A Hicog incentiva o IfS na Universidade de Frankfurt”). Lia-se nele que a missão de pesquisa sociológica não se limitava a sua função de difusão do *Aufklärung* que os estudos do Instituto sobre o preconceito testemunhavam, mas que ela permitia também decidir “onde e como se deve instalar uma fábrica para que os operários possam produzir com plena força de trabalho”.

Era esse um estratagema particularmente ousado? O diretor do Instituto foi muito longe ao elogiar a rentabilidade do Instituto para uma renovação racional das relações sociais capitalistas numa base modernizada, porque pensava que estava distribuindo um contrabando intelectual particularmente perigoso? Depois, ele conseguiu de fato fazer do Instituto um corretivo da restauração financiado pelo Estado e a economia? Tratava-se do que se chamou, mais tarde, por ocasião dos movimentos estudantis, “a longa marcha pelas instituições”? Ou então os diretores do Instituto só mistificavam a si mesmos? Será que faziam do Instituto o instrumento de uma reconstrução-restauração cujo único mérito, com a pretensão de transcender o princípio de afirmação do Ego e do egoísmo individual e coletivo e o seu desejo de uma forma mais humana das relações sociais, escondia a intenção de embelezar mais a realidade com palavras que soavam menos falsas do que a retórica solene de outros discursos? Em vez de fazer com que os teóricos críticos levantassem a cabeça, o Instituto não serviu de pretexto para mostrar uma prudência maior do que a necessária mesmo no papel de professor e de intelectual, no interesse da existência de um instituto que passaria a ser praticamente dependente de financiamentos externos?

Não houve, sem dúvida, discussão franca e aberta dos problemas. Discutir, aliás, com quem? O que aconteceu em Frankfurt era ainda menos do que um

---

\* Office of the US High Commissioner for Germany/Agência do alto comando americano na Alemanha. (N. A.)

Instituto sucursal; em tudo e para tudo, Horkheimer, Adorno e Pollock. Era a realização de um velho sonho: constituir uma base. Mas as relações que se tinham estabelecido entre Horkheimer e Adorno e entre Horkheimer e Pollock foram tão simbióticas, que nunca se viu surgirem discussões que questionassem as estratégias costumeiras e as noções, que se tornaram clichês, da importância e do objetivo de sua própria conduta.

O Instituto foi recriado em Frankfurt sem que Horkheimer se conscientizasse previamente de que um instituto que não tinha mais independência financeira seria cedo ou tarde forçado a fazer pesquisas sob encomenda e de que, numa época de reconstrução, os teóricos críticos dificilmente evitariam a perda de prestígio e os problemas de consciência. Não se podiam esperar mais subsídios de Felix Weil. Os belos tempos de sua empresa já se tinham ido há muito tempo. Ele, aliás, havia ficado na América. Qual a solução de reserva a ser encontrada para a estratégia de um Lazarsfeld, que os teóricos críticos desprezavam? Aceitar encomendas de trabalhos, mesmo que não fossem do agrado deles, a fim de dar ao Instituto a possibilidade de realizar seus próprios projetos que, aliás, não deveriam eles próprios se chocar realmente para não correr o risco de as encomendas pararem?

Nos primeiros dias do segundo nascimento do Instituto deu-se um incidente sintomático. Peter von Haselberg, um aluno de Adorno da época de antes de 1933 e colaborador distante do Instituto a partir de 1955, promoveu um encontro entre Adorno e o diretor de pessoal das indústrias de colorantes Hoechst, que ele havia convencido a se interessar pelo trabalho do Instituto. Adorno apresentou a esse senhor uma conferência sobre a maneira de trabalhar e os objetivos do Instituto que o convenceu totalmente sobre a inutilidade do Instituto para Hoechst. Como antes, em relação ao Princeton Radio Research Project, Adorno dava a prova de sua incapacidade quase constitucional para a *administrative social research*. Haselberg não desanimou. Foi falar com Horkheimer, mas ele não fazia caso da sociologia para uso na indústria. Era preciso, então, apesar de tudo, envolver-se naquilo? Naquela época em que Horkheimer, por um lado, se apresentava como teórico e crítico e, de outro, procurava tornar o trabalho do Instituto atraente para a administração e a economia, ele pensava talvez, também, que aquilo era um bom exercício de mimetismo para a fase de lançamento do Instituto, mas não algo com que se passasse, um dia, às coisas sérias.

No que diz respeito ao acesso do Instituto à respeitabilidade, a estratégia de Horkheimer foi coroada de êxito. O memorando da primavera de 1950 sobre o IFS continha um orçamento de cinco anos que previa cinqüenta mil dólares para a construção e instalação do novo Instituto e cento e nove mil e oitocentos dólares por ano para as despesas correntes. A escala de pagamentos anuais ia de mil dólares para o porteiro e os simples secretários a sete mil dólares para o primeiro diretor, isto é, o próprio Horkheimer. O alto comissário americano, John McCloy, pagou, em 1950, duzentos mil marcos para o trabalho da sucursal de Frankfurt do Institute of Social Research de Nova York, instalado provisoriamente, em parte, nas ruínas do antigo Instituto destruído pelas bombas e, em parte, nos locais do

Conselho da Universidade, e duzentos e trinta e cinco mil marcos suplementares para a sua reconstrução. Essa grande ajuda devia-se à convicção dos responsáveis pela política americana na Alemanha de que as ciências sociais seriam um fator de democracia desde que fossem praticadas por cidadãos americanos e se concentrassem na pesquisa empírica. Os fundos da Hicog serviram também para a fundação do Institut für Sozialwissenschaftliche Forschung, em Darmstadt, que, porém, só durou alguns anos. A ajuda da Rockefeller Foundation permitiu fundar, em 1946, a Sozialforschungsstelle Dortmund na Universidade de Münster. Mas, ainda mais do que a sociologia, foram as ciências políticas que os americanos incentivaram.

A cidade de Frankfurt queria recuperar o antigo terreno do Instituto para aumentar a universidade e propôs em troca outro terreno situado em suas proximidades imediatas; a cidade pagou à Sociedade, para a pesquisa social, a soma de cem mil marcos a título de indenização e mandou tirar os escombros que cobriam o novo terreno. A pedido de Horkheimer, participou da reconstrução pagando o saldo que ainda estava faltando, cinquenta e cinco mil marcos. Em fins de outubro de 1950, estavam reunidas as verbas; com exceção das referentes à Hicog e à cidade de Frankfurt, que provinham da Sociedade para a pesquisa social e de mecenazas particulares. Os trabalhos de construção começaram a partir de novembro.

Por pouco, Horkheimer teria conseguido coroar, no sentido estrito do termo, a reconstrução do IfS anexando àqueles locais um instituto de sociologia associado à Unesco. Foi com esse objetivo, embora inseguro, que ele pediu ao município autorização para acrescentar um quarto andar. A autorização foi concedida com toda a boa vontade; de quebra, ainda havia a esperança de poderem orgulhar-se de um instituto da Unesco. O andar suplementar foi construído, mas o instituto da Unesco afinal foi instalar-se em Colônia, onde existiu de 1951 a 1958.

Graças aos subsídios do Hicog para o funcionamento do IfS, o Instituto pôde lançar seu primeiro grande estudo de campo no verão de 1950: uma pesquisa sobre a consciência política dos alemães, cujos resultados foram publicados posteriormente no volume *Gruppenexperiment*. O objetivo dessa pesquisa de opinião era obter informações sobre a atitude da população diante do estrangeiro e das tropas de ocupação, do Terceiro Reich e do problema de sua co-responsabilidade pelos crimes daquele regime, da democracia e do lugar da Alemanha no mundo. A idéia de tal projeto vinha por si mesma: as pesquisas de opinião eram produtos importados dos Estados Unidos que provocavam grande interesse na Alemanha Ocidental, a aprendizagem da democracia era um dos elementos essenciais da ideologia conduzida pela política americana na Alemanha, o Instituto apresentava *Studies in Prejudice*, publicado em 1949-1950, como representativo de seu trabalho, e as verbas usadas nesse primeiro estudo de um instituto que se definia como semi-americano provinham essencialmente do Hicog.

Fiéis à tradição dos estudos anteriores do Instituto, Horkheimer e Adorno não tentaram fazer uma pesquisa de opinião superficial. Como na *Authoritarian Personality*, era preciso ir além da superfície das opiniões. Na *AP*, tratava-se, afinal,



de constatar o potencial fascista e antidemocrático. Mas, no caso atual, que sentido tinha aquilo? Como proceder dessa vez? No estudo de Berkeley dentro do projeto sobre o anti-semitismo, havia-se utilizado o desvio pela estrutura caracterial. Podia-se descobrir a estrutura caracterial por métodos indiretos e métodos de projeção. Mas esse caminho estava fechado para quem queria descobrir a atitude dos sujeitos sobre temas políticos precisos. Não se poderia mostrar a opinião sobre certos temas sem mencionar explicitamente estes últimos. Era preciso, pois, fazer com que as pessoas interrogadas expressassem abertamente suas opiniões sobre determinados temas concretos.

O impulso que levou aos métodos empregados nessa pesquisa foi dado por uma inspiração típica de Horkheimer. Já por ocasião do projeto sobre o anti-semitismo, ele tinha privilegiado o projeto do filme como exemplo de instrumento de pesquisa fortemente próximo das condições da vida cotidiana e que permitiria, portanto, entrever a realidade dos mecanismos que funcionavam nos sujeitos da amostra. Como modelo da maneira como era possível informar-se sobre as opiniões dos alemães sobre temas políticos, diversamente dos métodos tradicionais e que envolvesse melhor a realidade, Horkheimer propôs a situação experimental de “vagão de trem”. Esse lugar era, muitas vezes, teatro de discussões em que homens que não se conheciam conversavam sobre as questões mais inflamadas com uma franqueza desconcertante — um modelo sugerido pelas condições da época: as desgraças comuns ou a recordação comum dessas desgraças faziam com que as pessoas entrassem em contato mais depressa do que em tempo normal.

Talvez Horkheimer tivesse tido a idéia, muito natural, de mandar redigir uma lista das publicações importantes para um projeto de pesquisa de opinião; nesse caso, um artigo de Mark Abrams publicado em 1949 no *Public Opinion Quarterly*, sobre as vantagens e inconvenientes das entrevistas de grupo, deve ter chamado atenção. Abrams, diretor de um instituto privado de pesquisas de opinião em Londres, havia usado esse método ainda pouco conhecido para testar o efeito das publicidades; segundo ele, a vantagem dessas entrevistas consistia, entre outros, no fato de que, em discussões de grupo de aproximadamente duas horas, viam-se subir à superfície opiniões subconscientes inacessíveis aos métodos de pesquisas usuais; o clima de grupo levava os sujeitos a expressarem opiniões e sentimentos que, numa entrevista normal, teriam sido considerados intolerantes e seriam recalçados; nas discussões de grupo, as declarações vinham num contexto reconhecível; reproduziam uma das características da vida cotidiana, a justaposição de opiniões contraditórias; muitos membros do grupo expressavam opiniões “oficiais” que divergiam das opiniões “particulares” formuladas em entrevistas individuais e que, em certos casos, davam melhores indicações sobre o comportamento real; em companhia de pessoas do mesmo grupo ou até de membros de sua associação ou turma, os sujeitos interrogados mostravam-se menos prudentes e ficavam menos na defensiva do que na situação de entrevista normal. Adams

tinha problemas principalmente durante a fase de exploração. Não achava muito constrangedora a dificuldade de constituir grupos de acordo com o princípio de amostras arbitrárias ou *samples* por cotas, pelo menos quando não se tratava de calcular a repartição das diferentes opiniões, como nas pesquisas habituais sobre a *public opinion*, e sim de descobrir a estrutura e a dinâmica das opiniões. Freud e seus alunos também não tinham lidado com amostras estatísticas do conjunto da população com seus pacientes e, no entanto, tinham elaborado uma teoria geral da psicologia humana.

Pouco importa que o artigo de Abrams tenha ou não desempenhado algum papel na concepção do projeto de Horkheimer e Adorno: ele mostrava que se tratava aqui de uma novidade original e muito promissora para pesquisadores que se interessassem pelas análises qualitativas. Horkheimer continuava a inclinar-se para essas novidades. Conhecia o tema da dinâmica de grupo, cuja importância estava crescendo desde os anos 40, pelo menos por meio das pesquisas de seu companheiro de emigração Kurt Lewin, em quem ele via um concorrente na época do projeto do anti-semitismo em Nova York. O método das *participant interviews*, empregado pelo Instituto em 1944, para o *Labor Study* era um exemplo da maneira como se poderia, sem que os participantes soubessem, orientar conversas relativas à vida cotidiana para assuntos determinados. Essa coleção de impressões, experiências e intuições conduziu Horkheimer e Adorno ao método da discussão de grupo, compreendida como novo método de “pesquisa de opinião realista” modificado e desenvolvido para as necessidades de seu próprio projeto, um “método composto de questionários, técnicas projetivas e entrevistas de grupo”, como dizia o primeiro prospecto do Instituto refundado, que foi publicado em 1952. Os membros do IfS preferiram a expressão “discussão de grupo” à noção, mais comum em países anglófonos, de entrevista de grupo para enfatizar que o método não visava interrogar, ao mesmo tempo, um grupo inteiro de indivíduos, e sim registrar as opiniões expressadas durante uma discussão de grupo.

O pessoal de Frankfurt foi o primeiro a empregar esse método na Alemanha e o desenvolveu nos anos 50 até fazer dele uma técnica reconhecida da pesquisa social empírica. Seu princípio era, em linhas gerais, o seguinte: reunia-se um grupo — de mais ou menos dez participantes — num lugar em que as pessoas têm o hábito de se reunir na vida corrente e fazia-se com que discutisse durante duas horas aproximadamente. Para preservar seu anonimato, os participantes recebiam, em certos casos, cartões com nomes falsos. O ponto de partida da discussão poderia vir de um “estímulo fundamental”. No estudo do IfS, fazia-se com que os participantes ouvissem uma fita gravada da carta aberta — fictícia — que um sargento aliado teria escrito a seu jornal depois de cinco anos de serviço nas forças de ocupação. Como no aperfeiçoamento dos questionários de *Authoritarian Personality*, a elaboração desse estímulo fundamental baseava-se, de um lado, na experiência do que se dizia, do que era parte de um clamor público e, por outro lado, nas categorias analíticas como etnocentrismo, complexo de culpa, comple-

xo de autoridade. O pesquisador de campo, munido de um gravador e acompanhado de um assistente que anotava as reações e os acontecimentos que a fita não pudesse gravar, desempenhava o papel de um orientador de discussão neutro, cuja missão essencial consistia em criar uma discussão, a mais livre possível, que levasse as pessoas a se expressarem espontaneamente; numa segunda etapa, ele introduzia, se necessário, argumentos e objeções padronizados sobre os diferentes pontos do tema debatido. Um breve questionário fornecia um mínimo de informações estatísticas.

Numa fase de experiência, mudava-se sempre o estímulo de partida — que deveria ativar psicologicamente sem por isso superexcitar; multiplicavam-se as experiências para saber que erros evitar na constituição dos grupos e como os orientadores de discussão deveriam proceder. É preciso lembrar que os colaboradores de Horkheimer e Adorno não tinham nenhuma experiência. Assim, Dietrich Osmer, o mais dedicado deles, chefe de seção no Instituto, tinha uma formação jurídica que ia até o primeiro exame do Estado; fora do Instituto, trabalhava numa loja de pianos. Ludwig von Friedeburg, estudante de psicologia em Freiburg, visitou um dia o Instituto e fez, ali, em 1951, um dos estágios práticos exigidos para a obtenção do seu diploma de psicologia. Esse projeto era, portanto, ao mesmo tempo, uma aprendizagem da pesquisa sociológica empírica séria para a jovem geração de sociólogos. Era um fenômeno típico dos primórdios da pesquisa sociológica na primeira década do pós-guerra.

As pesquisas do IfS visando a um *pilot study* que estudasse os aspectos importantes da consciência política dos alemães foram feitas durante o inverno de 1950-1951, nas regiões urbanas e agrícolas de Hamburgo, Frankfurt, Munique e Augsburg. Nos salões das pequenas pensões, nos *foyers*, nos acampamentos, nas cantinas dos grandes estabelecimentos, nos *bunkers*, nos locais de associações, em toda parte em que grupos humanos se reuniam e discutiam habitualmente, viram-se reunidas, ao todo, aproximadamente mil e oitocentas pessoas providas de todas as camadas da população que, em geral em grupos de oito a dezesseis pessoas, discutiram temas políticos abordados na “carta aberta” do sargento aliado. Foram empregadas mais de vinte pessoas nessa fase do projeto, sem contar os estenógrafos da imprensa que transcreviam as fitas-cassete para atas. Por ocasião da exploração, dispunha-se, afinal, de cento e vinte uma discussões com um total de mil seiscentas e trinta e cinco pessoas ou, mais precisamente, da transcrição das discussões — isto é, cento e vinte e uma atas, num total de seis mil trezentas e noventa e duas páginas datilografadas nas quais estava registrado o que fora dito durante as sessões de grupo e as observações feitas pelos orientadores de discussão e seus assistentes.

A prática da pesquisa mostrou logo que o modelo do “vagão de trem” imaginado por Horkheimer, aparentemente tão atraente, induzia a erro. Em grupos compostos arbitrariamente, cujos membros não se conheciam e não tinham pontos comuns determinados por profissão, gostos, tipo de vida, etc., na maior parte

do tempo faltava uma atmosfera de discussão franca. Na maioria dos 121 grupos de discussão, a equipe de Frankfurt — como Abrams havia proposto em seu artigo — tinha composto grupos mais ou menos homogêneos sociológica e ideologicamente. Reuniam-se, por exemplo, camponeses da mesma aldeia ou membros de uma associação que já se conheciam, ou pessoas que não se conheciam, mas eram da mesma profissão, da mesma linha política ou levavam o mesmo tipo de vida — por exemplo, jovens professores, jovens socialistas ou refugiados — e entre os quais se criava logo uma atmosfera de franca discussão, exatamente como entre velhos conhecidos.

O modelo horkheimiano do “vagão de trem” foi, contudo, apresentado cinco anos mais tarde, na publicação dos resultados da pesquisa, como o conceito que inspirara o método de pesquisa. Esse era o sintoma de um problema que se encontrava também na exploração do material. O modelo de Horkheimer pressupunha que, numa atmosfera de grupo fácil de ser apreendida, se vissem aparecer os elementos de opiniões predominantes e opiniões oficiais que se tinham sedimentado em cada indivíduo e que atitude esses indivíduos tinham em relação a eles. Uma das idéias essenciais consistia em desligar os mecanismos de censura por outros meios que não fossem os do estudo de Berkeley. Mas as discussões dos grupos pré-estruturados que foram privilegiados durante o estudo revelaram uma coisa: quanto melhor se conseguia extrair a opinião dominante durante discussões de grupo, mais premente se revelava a necessidade de analisar a dinâmica do grupo (cujos mecanismos não apareciam nunca na primeira abordagem) e as estruturas caracteriais individuais; essa era a única maneira de chegar a opiniões pertinentes sobre o papel desempenhado pela opinião dominante no psiquismo de cada um dos participantes e sobre o papel das situações efetivas de comunicação em que as opiniões emitidas eram válidas.

Durante quatro ou cinco semanas após as discussões de grupo, entrevistava-se individualmente um quarto dos participantes. Mas essas conversas tinham sido mal organizadas, e a interpretação não as considerou. Ainda por cima, a comparação entre os resultados das entrevistas individuais e as opiniões expressadas durante as discussões de grupo era difícil e até, muitas vezes, impossível porque, durante a discussão, muitas pessoas permaneciam mudas, e até os que falavam estavam longe de ter conseguido abordar todos os temas. Em média, os totalmente calados eram uma nítida maioria de 61% em relação aos que tomavam a palavra. As qualidades dos grupos não tinham sido, aliás, sistematicamente apreendidas, o que impossibilitava uma análise de cada dinâmica de grupo.

Os dados disponíveis não permitiam, pois, que se chegasse a conclusões inteiramente decisivas sobre a dinâmica das opiniões individuais num contexto de grupo. Por que Horkheimer e Adorno não se contentaram então em considerar a pesquisa um estudo sobre a “opinião pública” dos alemães a respeito de certos temas políticos? Não se tinham bons motivos para compreender o método das discussões de grupo como a realização experimental de um clima coletivo em

pequena escala, e a simulação das condições nas quais a opinião pública se formava? Não era particularmente plausível reconhecer o objetivo do projeto na ênfase do que *Authoritarian Personality* havia qualificado de “clima cultural” ao qual os indivíduos eram mais ou menos receptivos ou contra o qual estavam mais ou menos imunizados, daquilo que Sartre, em *Réflexions sur la question juive* tinha chamado de aquela “outra sociedade, amorfa, difusa e onipresente” e do que Adorno chamava sob o nome hegeliano de “Espírito objetivo”? Uma nota de Adorno a um dos membros do projeto, redigida numa fase avançada da interpretação, explicava: “Nosso estudo está muito mais interessado na oferta intelectual do que na demanda, mas não em sua forma institucional, nas *mass communications*, e sim na forma vaga, mas onipresente, na qual ela atinge concretamente os humanos em sua existência social, na atmosfera intelectual que eles respiram... O principal interesse deste estudo volta-se, pois, não para a opinião subjetiva, mas para os conteúdos de consciência dados previamente de forma objetiva, predesenhados e difundidos pela sociedade; exatamente para o “Espírito objetivo”, para a “ideologia alemã” (Adorno, nota sem data, endereçada a Osmer).

Mas Horkheimer e Adorno não podiam admitir para si mesmos estarem satisfeitos com tal objetivo. Se o espírito objetivo conjurado pela operação das discussões de grupo não estava ainda integrado aos cuidados deles no quadro de uma teoria material da sociedade, numa análise dos fatores objetivos, deveria pelo menos encontrar um fundamento relevante da psicologia social nos indivíduos “de carne e osso”. A seus olhos, apresentar um “espírito positivo” separado de suas duas raízes era o mesmo que desistir de reivindicar a filosofia materialista, fazer abstração das estruturas sociais e dos indivíduos que elas marcavam.

A reunião dos dados e sua interpretação sofriam ambos de uma falta constante de clareza. Quando se tratava antes de tudo de conjurar o espírito objetivo por meio das discussões de grupo, a base da análise, tanto quantitativa quanto qualitativa, compunha-se das atitudes de cada indivíduo que tomava a palavra — não como momentos de cada grupo, mas como componentes do conjunto das pessoas da amostra. Aliás, quando se tratava de descobrir também a função do espírito objetivo no psiquismo de cada um, as tentativas de definir o método apropriado para aquela pesquisa não passavam de balbucios. Já que se considerava que o fim último da empreitada consistia em permitir uma pesquisa representativa que resultasse em conclusões teóricas (segundo seu programa, era nisso também que deveria resultar o estudo de Berkeley), o estudo dos grupos adquiriu um caráter suplementar: o de provisório, experimental.

Apesar de todo o ceticismo reinante no seio da própria equipe, foi estabelecido um ponto desde o começo: os dados reunidos eram do mais alto interesse. Tratava-se de coisas que os outros sociólogos preferiam deixar de lado. As listagens das discussões em grupo foram apropriadas a partir de categorias descritivas e interpretativas — como aconteceu com os dados da pesquisa sobre os operários e empregados na segunda metade dos anos 30, sem que se fizesse, porém, a liga-

ção com esse ensaio precursor. Em dez semanas de trabalho coletivo intenso, estabeleceu-se um *scoring manual*, um guia para estabelecer as conclusões a partir das atas das discussões. Os resultados da análise quantitativa eram pouco encorajadores; nessa análise, não se tomava como unidades estatísticas os grupos de discussão e sim os indivíduos, e esses eram reunidos em grupos estatísticos constituídos independentemente dos grupos de discussão — grupos como os de 25 a 30 anos, os alunos de escolas técnicas, os camponeses, etc.

A análise quantitativa das atitudes em face da democracia repartia-se em sete “temas testes”: a atitude diante da democracia (Bonn e a forma do Estado), perante a culpa (co-responsabilidades nas atrocidades da guerra e no nacional-socialismo), perante os judeus, perante os países ocidentais (Estados Unidos, Inglaterra, França) e a ocupação, perante os países do leste, perante a remilitarização, perante os próprios alemães.

A atitude das pessoas estudadas (ou, mais exatamente, das que tinham tomado a palavra) era majoritariamente negativa, não só para com a União Soviética, mas também para com as potências ocidentais. Aproximadamente dois terços das pessoas que se tinham manifestado demonstravam uma posição ambivalente em relação à democracia. O número dos inimigos declarados da democracia era, aliás, duas vezes mais alto do que o dos simpatizantes sem reservas. Ao mesmo tempo, a metade das pessoas que se tinham manifestado negava qualquer co-responsabilidade nos crimes do Terceiro Reich. Dois dos grupos estatísticos eram particularmente negativos: os camponeses e os universitários. Os camponeses — todos, sem exceção — negavam a co-responsabilidade, bem como os universitários, quase sem exceção. Dos camponeses que falaram sobre o problema dos judeus, mais de três quartos declararam-se radical ou moderadamente anti-semitas. Os universitários participavam da discussão de maneira bem superior à média sobre todos os outros temas, mas demonstravam surpreendente reserva em relação ao problema judaico. Dos que se manifestaram sobre o tema, mais de 90% eram radical ou moderadamente anti-semitas.

O resultado quantitativo global (que não pretendia absolutamente ser representativo da população da Alemanha Ocidental em geral, e que, aliás, só dizia respeito às pessoas que tinham falado) era o seguinte, para seis dos temas (dispensando o tema “país do leste” em relação ao qual a recusa desses países, qualificada de positiva, era grandemente majoritária): 16% de atitudes positivas, 40% de atitudes ambivalentes e 44% de atitudes negativas. Se não se levasse em consideração o estranho esforço para fazer com que o sentido dessa avaliação das atitudes passasse por tão pouco determinante quanto possível e deixar pairar a dúvida sobre a validade das opiniões registradas dessa forma (elas tratavam da democracia ou simplesmente de temas propostos na discussão?), o sentido que emanava incessantemente do texto era a atitude perante os valores democráticos. Para os partidários da democracia esse era, pois, um resultado que dava poucos motivos para descansar sobre os louros.

Dezoito membros do Instituto participaram na análise qualitativa e forneceram onze descrições monográficas. Entre elas, encontrava-se um estudo de Adorno sobre a culpa e a forma de rejeitá-la, um estudo sobre o desafio em relação à democracia que tentava explicar os motivos e as razões da “apolitização” geral, um estudo sobre a reestruturação da sociedade, no plano da teoria da sociedade, da posição complexa sobre o rearmamento. Este último ponto havia sido objeto de um tratamento particularmente estranho durante a análise quantitativa: sem levar em consideração as razões e os motivos extremamente diferentes pelos quais as pessoas poderiam opor-se à remilitarização (como no caso de Gustav Heinemann que, em 11 de outubro de 1950, pediu demissão de seu cargo de ministro do Interior em protesto contra os planos de rearmamento de Adenauer, e fundou, em novembro de 1951, a associação neutralista *Notgemeinschaft für den Frieden Europas* [Comunidade de Urgência para a Paz da Europa], a aprovação era sempre considerada positiva, e a recusa, negativa, porque Adorno e seus colaboradores pensavam que o *slogan* do *Sem nós*,\* então ainda popular,\*\* ligava-se à recusa do Estado que sucedia ao regime hitlerista.

Era este, no início dos anos 50, o estado do primeiro projeto do Instituto de Pesquisas Sociais refundado: um projeto coletivo de estudo empírico de tamanho relativamente importante que se encontrava na linha das pesquisas precedentes do Instituto sobre a autoridade e o preconceito. Ao lado disso, outros projetos recém-esboçados no início eram relegados para o último lugar. Um deles teria consistido na elaboração de uma versão alemã de *Studies in Prejudice* que levasse em consideração a situação na Alemanha. Esse projeto foi logo reduzido ao de uma versão alemã de *Authoritarian Personality*. Mas, apesar dos anos de esforço, até esse projeto reduzido só resultou numa tradução de *AP* para o alemão; Horkheimer estava tão pouco satisfeito com o texto, que esse permaneceu inédito e teve apenas uma tiragem reduzida mimeografada, *Autorität und Vorurteil* (Autoridade e Preconceito), dois volumes. Apresentou-se outro projeto por intermédio de Leo Löwenthal que ficara nos Estados Unidos e dirigia, a partir de 1949, o departamento de pesquisas de *Voice of America*. Em colaboração com o Bureau of Applied Social Research, de Lazarsfeld, o Instituto estudou a diferença de impacto das emissões em alemão de *Voice of America*, da BBC e das rádios do leste (Rádio Moscou e as rádios da Alemanha Oriental). Essa pesquisa sobre o rádio (o primeiro trabalho puramente de encomenda na história do Instituto de Pesquisas Sociais) foi feita mediante perguntas aos especialistas sobre os ouvintes. Os resultados foram escassos. Não conseguiram tornar *Voice of America* mais sutil. Nessa medida, também não poderiam pesar na consciência de um teórico crítico.

No total, toda a história do Instituto, um ano e meio depois de sua fundação, fazia-se respeitar levando-se em conta as condições provisórias sob todos os

\* *Ohne-uns-Parole* em alemão. (N. R. T.)

\*\* Isto é, o protesto nacionalista contra a maneira como as potências aliadas haviam disposto da Alemanha sem a consultar. (N. T.)

pontos de vista. Quando, na tarde de 14 de novembro de 1951, uma conferência marcou a inauguração do novo prédio do Instituto em Senckenberg-Anlage, Horkheimer podia orgulhar-se dos resultados que obtivera até então.

*Horkheimer integrado instantaneamente ao establishment*

O público, por ocasião da cerimônia de inauguração no anfiteatro do Instituto, constituía-se de representantes da administração do Estado, da cidade, do alto comissariado americano, da Universidade e das escolas superiores independentes, assim como de personalidades da vida econômica e literária, e de uma delegação dos estudantes. Contavam-se, entre os oradores, o ministro da Educação e do Ensino Popular de Hesse, Ludwig Metzger, o prefeito de Frankfurt, Walter Kolb, um representante da Hicog, o presidente da Sociedade Alemã de Sociologia, Leopold von Wiese, e o diretor do departamento de sociologia da Universidade de Colônia, René König. Com a exceção de três jovens membros que encerraram a série de discursos com declarações entusiásticas, o Instituto foi representado por seu diretor, Horkheimer. Pouco antes, ele fora eleito reitor da Universidade de Frankfurt. O discurso que fez não continha, de fato, nada que pudesse provocar um incidente, nada que pudesse irritar os representantes das instituições do Estado, do município e da Universidade.

A época era muito agitada politicamente, quase tanto quanto em 1931, quando Horkheimer pronunciou seu discurso de admissão na função de professor de filosofia social e de diretor do IfS. A guerra da Coreia estava no auge desde 1950. Nos Estados Unidos, o macartismo atingia o apogeu. Em março de 1951, o general Dwight D. Eisenhower, que no ano seguinte seria eleito presidente dos Estados Unidos, declarou que o uso da bomba atômica era justificado porque os Estados Unidos não se envolveriam numa guerra por iniciativa própria. Na Alemanha Ocidental, o chanceler federal Konrad Adenauer sentiu na guerra uma oportunidade de revalorizar a Alemanha e propôs, em 1950, a organização de forças de combate ocidentais com contingentes alemães; era o primeiro passo para o rearmamento. Mesmo na "colônia", o anticomunismo ia de vento em popa. A 19 de setembro de 1950, o governo federal promulgou um decreto a respeito da "tomada de posição política dos funcionários públicos contra o regime democrático". Entre as organizações "cujo apoio era incompatível com as ocupações do serviço", encontravam-se, segundo o referido decreto, treze organizações, incluída a Kulturbund zur demokratischen Erneuerung Deutschlands (Associação Cultural para a Renovação Democrática da Alemanha), que pôde contornar a proibição fundando uma nova organização dirigida pelo editor Ernest Rowohlt, e a Vereinigung der Verfolgten des Nazi-Regimes (União das Vítimas do Regime Nazista). O comitê de Hesse tinha, em 1948, apoiado a idéia do prefeito de Frankfurt, de convidar Horkheimer para as cerimônias do centenário de abertura



do congresso nacional alemão, no dia 18 de maio na Igreja de São Paulo. Bastava não se declarar abertamente anticomunista para prever ser difamado e afastado. O escritor católico Reinhold Schneider, que tomara posição em favor de um debate público sobre o rearmamento e tentativas sérias de acordo com o bloco oriental, publicou dois artigos na Alemanha Oriental, porque aquele tipo de idéias tinha dificuldade em encontrar publicação na Alemanha Ocidental. A partir de então, muitas revistas, jornais e rádios recusaram sua colaboração.

Com a ajuda de sua polícia, os governos e administrações tentaram interromper os contatos políticos entre os alemães ocidentais e os do leste. Em 1950, quando começaram os encontros organizados para Pentecostes em Berlim Oriental, dez mil jovens alemães do oeste foram detidos pela polícia da Alemanha Oriental na zona de fronteira durante um dia inteiro, até que aceitassem ser registrados e examinados pelo "serviço de saúde". Em maio de 1951, na fronteira entre a República Federal e a República Democrática, em Herrenburg, mais ou menos dez mil jovens alemães do oeste que estavam voltando de um "encontro alemão" em Berlim foram detidos dois dias pela polícia, porque se recusavam a deixar que registrassem seus nomes. Para impedir que o público assistisse aos Terceiros Jogos Mundiais da Juventude e dos Estudantes pela Paz de 5 a 19 de agosto, em Berlim Oriental, a zona de fronteira (então ainda aberta) foi fechada do lado ocidental por grande contingente de policiais. Em maio de 1952, por ocasião de uma manifestação proibida em Essen, um membro da Freie Deutsche Jugend (Juventude livre alemã), de 21 anos, Philip Müller, foi morto por balas da polícia.

Adenauer, aliás, que só fora eleito por maioria por causa de um voto, o seu, tinha anunciado, desde sua primeira declaração governamental, que era preciso suprimir o mais depressa possível a barreira que separava "duas classes de homens na Alemanha", os que tinham sido atingidos pela incapacidade política e os que não tinham sido. Uma lei, de maio de 1951, sobre o artigo 131 da Constituição, aprovada também pelo SPD, garantiu o reconhecimento dos pedidos de retomada de posto por pessoas até então "comprometidas", isto é, que tinham uma função oficial no final do Terceiro Reich. Essa lei abria, para as pessoas até então "comprometidas", a possibilidade de recuperar seus cargos ou voltar ao serviço público. A pessoa "comprometida" chegou mesmo a ser preferida. Segundo uma lista organizada pelo ministro federal, por ocasião de cada nomeação, era preciso verificar previamente se um dos cento e trinta e um professores do ensino superior\* não estava qualificado por sua especialidade para aquele posto. A "lei sobre o dever de fidelidade", votada em 1952, completou o sistema, prevendo, por exemplo, que os membros da associação das vítimas do regime nazista seriam proibidos de ter emprego no serviço público.

Esses não passavam de uns poucos exemplos da atmosfera política e cultural predominante na época. Um mês antes da abertura do Instituto, Marcuse, que no

---

\* Excluídos do serviço público por seu compromisso com os nazistas. (N. T.)

verão tinha passado uns dias em Frankfurt durante uma viagem à Europa e havia reencontrado Horkheimer, escreveu da América a este: “Aqui, o ambiente está cada vez mais sombrio. Mas creio que entre as trevas que reinam aqui e as que estão aparecendo na Alemanha só há relativamente um curto *time lag* (espaço de tempo). Por enquanto, a atmosfera é, sem dúvida, mais livre entre nós (mas não mais sadia)” (carta de Marcuse a Horkheimer, de Nova York, em 18 de outubro de 1951).

Foi, pois, nesse contexto que Horkheimer pronunciou seu discurso. Desconsiderou a oportunidade de deixar, mesmo superficialmente, a estrutura universitária, a partir de sua bem-estabelecida posição. Segundo suas palavras, a sociologia poderia contribuir para dismantelar negros preconceitos e barreiras edificadas *a priori*, e para tornar o estado do mundo mais apropriado às verdadeiras necessidades de seus habitantes. Sem o pensamento livre que só visava à dominação, aquele que a filosofia e a sociologia realizavam, a porta que levava a uma sociedade mais livre e mais digna dos homens não se abriria, e, apesar de todos os períodos de reconstrução, o mundo cairia de catástrofe em catástrofe. Falar assim da importância de um pensamento livre para um mundo mais livre não poderia distinguir-se do jargão predominante à época, que opunha a liberdade (Oeste) à ditadura (Leste). Segundo Horkheimer, que retomava ali outro lugar-comum de discurso oficial e alocuções políticas, o futuro da humanidade dependeria do desenvolvimento do humanismo atual. Nesse discurso, até o nacional-socialismo só era evocado por metáforas convencionais que faziam dele um mito: “forças diabólicas” tinham-no afugentado de Frankfurt com seus colaboradores, o “terrível” já tinha acontecido, infelizmente.

A respeito dos objetivos e tarefas do Instituto, tornou a afirmar a validade ao longo dos tempos de muitos pontos expostos no discurso feito quando assumira em 1931, em particular da exigência de uma colaboração entre filósofos, sociólogos, cientistas políticos, etc. “Poderíamos acrescentar hoje que os antolhos precisam cair, sejam eles impostos pela especialidade ou por uma certa tradição de nação ou escola.” A antiga sociologia alemã, mais voltada para a teoria, e os métodos sociológicos empíricos mais recentes e mais afinados elaborados nos Estados Unidos deveriam ser ensinados ao mesmo tempo no Instituto. Era a retomada da definição de seu próprio trabalho como combinação das idéias européias e dos métodos americanos, uma definição que há muito tempo se tornara um refrão e que definia também o papel do Instituto e de seu diretor como ponte entre os Estados Unidos e a Alemanha. Como quando o *Zeitschrift für Sozialforschung* substituiu o *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, de Grünberg, quando a transformação materialista (aparentemente muito pessoal) da filosofia idealista alemã substituiu no discurso inaugural de Horkheimer a referência à teoria marxista que introduzia Grünberg e quando a exigência de uma interdisciplinaridade e uma associação da filosofia e das ciências especializadas substituiu em Horkheimer a exigência, própria em Lukács, de uma superação da divisão do trabalho nas ciências burguesas de Karl Marx e Rosa Luxemburg —

Horkheimer procedeu exatamente da mesma maneira, por perfrases gerais que, diante da esclerose dogmática das posições teóricas de esquerda, alargavam os horizontes derrubando barreiras e, aos ouvidos das pessoas que atuavam no meio, não tinham nenhum tom comprometedor.

No final de seu discurso, Horkheimer expressou a intenção da teoria crítica de um modo que sublimava o tema da mudança da sociedade, dela fazendo uma regra deontológica para os sociólogos, à maneira do juramento de Hipócrates para os médicos. “Se falei das grandes perspectivas que se devem combinar com a pesquisa especializada, foi porque acredito que todas as problemáticas sociológicas e até a simples atitude sociológica contêm sempre uma intenção que transcende a sociedade tal como é. Sem essa intenção, não há nem problemática correta, nem sequer o simples pensamento sociológico — por mais difícil que seja imaginar essa intenção com exatidão. Sem ela, sucumbe-se sob o excesso de dados ou cai-se na pura invenção. Certa mania de criticar o que existe faz, por assim dizer, parte da profissão de teórico da sociologia, e é justamente esse elemento crítico que torna o sociólogo impopular, quando, na verdade, decorre do elemento mais positivo que existe: a esperança. Ensinar aos estudantes a suportar essa tensão em face do que existe, tensão essa que faz parte da própria existência de nossa ciência, torná-lo social no verdadeiro sentido do termo — o que implica que eles sejam capazes também de permanecer sós — é, talvez, o objetivo último e mais importante da formação como nós a concebemos” (*IfS, Ein Bericht über die Feier seiner Wiederöffnung, seine Geschichte und seine Arbeiten* [*IfS, Um relato da cerimônia de reabertura, de sua história e de seus trabalhos*], Frankfurt-am-Mein, 1952, 12).

Em 1931, Horkheimer falara a respeito de grandes estudos em andamento e em projeto. Na reabertura, não se ouviu nada disso. Nem sequer como alusão Horkheimer mencionou os primeiros resultados da pesquisa sobre a consciência política na Alemanha Ocidental. Mas ele não estaria isolado quanto a isso. O alto-comissariado americano para a Alemanha (Hicog) havia, assim, publicado, em 1951, os resultados de uma pesquisa de opinião realizada por institutos alemães; perguntava-se ali, entre outras, que categorias tinham mais direito a receber recursos. A “opinião pública” revelou uma classificação significativa: as viúvas e órfãos de guerra vinham em primeiro lugar, depois as vítimas de bombardeios, depois os expulsos, depois os participantes do levante de 20 de julho de 1944. Os judeus só figuravam em quinto lugar.

Em 1931, Horkheimer havia mencionado uma nova missão, difícil e importante: colocar um grande dispositivo de pesquisa empírica a serviço dos problemas da filosofia da sociedade. Dessa vez, ao contrário, ele se contentava em elogiar certos jovens colaboradores, continuando depois: “Só podemos esperar que essa nova geração torne, breve, supérfluos, aqui, os mais velhos, que somos nós, e nos conduza de novo à filosofia.”

O *slogan* da associação das idéias européias e dos métodos americanos permaneceu como fórmula vazia. Contrariamente à época do projeto sobre o anti-

semitismo, Horkheimer não podia, com certeza, mais esperar uma pesquisa do Instituto que pudesse fazê-lo avançar e despertar nele a vontade de realizar um estudo que suscitasse o interesse geral.

Mas a que perspectivas visava ele para o trabalho filosófico? Poderia apresentar nesse campo um projeto entusiasmante? A resposta poderia ser lida nas entrelinhas do discurso que Horkheimer pronunciou no dia 20 de novembro de 1951, quando assumiu o cargo de reitor da Universidade de Frankfurt — uma semana depois da cerimônia de reabertura do Instituto. Entre os convidados de honra, estavam membros do corpo diplomático e o bispo de Limburgo. Segundo o relato do jornal *Frankfurter allgemeine Zeitung* do dia seguinte, “na mesa de honra havia-se reunido o corpo docente, distinguiram-se as golas enfeitadas de galões das togas dos decanos. Mas o mais brilhante era o vermelho escuro realçado por fios de ouro da toga do novo reitor, professor Max Horkheimer”. A atmosfera da cerimônia de posse do novo reitor foi ainda mais requintada do que a da reabertura do Instituto. As togas e insígnias de grau enfatizavam a distância existente entre a Universidade alemã e os costumes da democracia. Os discursos revelavam ainda mais o constrangimento. Assim, as palavras que o conselheiro municipal Leiske dirigiu, em nome do prefeito, a “Vossa Magnificência” (isto é, Horkheimer) declaravam: “Num espírito exemplar de reconciliação, o senhor voltou para sua pátria e retomou seu posto de ensino nesta Universidade. Tanta fidelidade pede fidelidade. Consideramos, pois, sua eleição ao mais alto cargo universitário de nossa Universidade Johann Wolfgang Goethe a coroação de nossa própria missão de reparação.”

Foi nesse contexto que Horkheimer, ostentando ao peito a corrente que indicava seu cargo de reitor, fez seu discurso *Zum Begriff der Vernunft* (Sobre o conceito de razão). Se *Eclipse of Reason* era uma versão de *Dialektik der Aufklärung* vulgarizada por Horkheimer e enriquecida por Adorno, esse discurso de posse era, de fato, um resumo de *Eclipse of Reason* — obra que Heinz Maus já havia traduzido, mas que não havia sido ainda publicada na versão alemã. Se pouca ênfase foi dada ao fato de tornar um discurso de posse na função do reitor amostra da produção que se possa esperar de alguém, é preciso dizer que os anos seguintes não trouxeram mais do que comunicações, discursos e trabalhos eventuais de um homem tão procurado, trabalhos que se baseavam a maior parte do tempo em projetos assumidos por Adorno.

Um dos detalhes gritantes do discurso de Horkheimer era que ele não só não avançava mais do que o havia feito em *Eclipse of Reason*, mas que também renunciava completamente a estabelecer a ligação com a situação na Alemanha. Esse discurso poderia ser pronunciado tanto em Nova York quanto em Los Angeles. A resenha do *Frankfurter allgemeine Zeitung* reproduzia, com exatidão, o teor do discurso de Horkheimer, o que provava a que ponto o texto parecera, afinal de contas, acadêmico. Num país em que “a nova era” não se situava “antes da liberação/ depois da liberação” e sim “antes da moeda e depois da moeda” (Peter Rühmkorf), num país da integração com o Ocidente e da reconstrução (de uma

reconstrução que preferia recalcar o passado e só cumpria a contragosto e lacunarmente a obrigação de reparação imposta pelas potências ocidentais vitoriosas, mas da qual Horkheimer fazia tanta questão de participar), em tal país, falar em uma crise do conceito de razão e pleitear que a razão se conceba a si mesma por referência à totalidade, não deveria parecer totalmente abstrato, totalmente gratuito? Esse discurso não poupava os conformistas e os “comprometidos” da necessidade de tapar os ouvidos? E poderia levar os estudantes a outra coisa que não a esse entusiasmo exagerado pelo intelecto do qual Adorno falara em seu artigo “Auferstehung der Kultur in Deutschland” (Ressurreição da cultura na Alemanha), publicado em 1950, em *Frankfurter Hefte*?

Mas julgar Horkheimer e Adorno segundo sua própria tradição, suas próprias pretensões, no nível e segundo a violência que havia atingido seu pensamento teórico durante a República de Weimar é uma coisa, recolocá-los no contexto de então, da República federal e principalmente de sua Universidade, é outra coisa. Por mais afastado da realidade, gratuito e pouco agressivo que possa parecer o que Horkheimer e Adorno disseram e publicaram nos anos 50, era ali que hibernava, ainda e sempre, a teoria crítica e era ali que se sentia ainda um pouco do que fora a brisa fresca da sociedade pensada e elaborada pela esquerda.

Para estudantes de filosofia, era já um fato extraordinário que se falasse, de uma maneira ou de outra, sobre a sociedade e temas a ela pertinentes. Por ocasião do primeiro congresso de filosofia do pós-guerra, na Alemanha, em Garmisch-Partenkirchen, em 1947, as figuras dominantes foram o ausente Heidegger, “comprometido” que tinha sido atingido pela proibição de ensinar até 1951 pelas autoridades de ocupação francesas, e Nicolaï Hartmann, que pronunciou a comunicação inaugural; este último ignorava qualquer esperança “de um filósofo atual” e falou a respeito de suas “pesquisas sobre as categorias”, fora do tempo, que ele realizava há décadas e que nem sequer o Terceiro Reich conseguira perturbar. Mas mesmo os sociólogos ofereciam poucos elementos de liberação — quando representavam a disciplina que tinha sofrido mais por causa das “medidas de salubridade” dos nazistas e pela qual se tinha mais direito de esperar que os novos ocupantes das antigas e os das cátedras a serem criadas fossem democratas convictos. No momento da inauguração do novo prédio do IfS, havia na Alemanha Ocidental oito cátedras de sociologia que eram em parte combinadas com outras (neste parágrafo, baseio-me principalmente no estudo de M. Rainer Lepsius, “Die Entwicklung der Soziologie nach dem Zweiten Weltkrieg” [A evolução da sociologia depois da Segunda Guerra Mundial] publicado em *Deutsche Soziologie nach 1945*, um número especial da revista *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*). Apenas três dessas cátedras eram ocupadas por emigrados ou antifascistas. Dos dois emigrados, um era Horkheimer, o outro René König. Em 1949, ele foi nomeado para suceder a Leopold von Wiese, em Colônia. Durante o Terceiro Reich, König havia emigrado para a Suíça, onde lecionava; politicamente, era um democrata conservador; cientificamente, era o partidário mais

decidido na Alemanha de uma sociologia livre de toda filosofia e concebida inteiramente como ciência empírica especializada. Em Berlim, Otto Stammer recebeu, em 1951, uma cátedra de sociologia na faculdade de ciências econômicas e sociais da Freie Universität. Social democrata engajado, jornalista, pedagogo e candidato às eleições, foi proibido de exercer função no serviço público e de publicar depois da chegada ao poder do nacional-socialismo. Sua carreira científica só começou depois do fim do Terceiro Reich. Aluno de Hermann Heller, pertencia à linha dos sociólogos ligados ao movimento operário, em meio aos quais também se encontravam Franz Neumann e Otto Kirchheimer. Os cinco outros titulares de cátedra haviam todos tido uma carreira universitária mais ou menos normal durante o nacional-socialismo: Arnold Gehlen, Helmut Schelsky, Gerhard Mackenroth, Max Graf Solms e Werner Ziegenfuss.

Essa lista dos titulares de cátedra revelava um ponto característico da situação do ensino superior científico: como na época da República de Weimar, era o feudo dos setores particularmente conservadores da sociedade. Sem dúvida, uma pessoa que estivesse também comprometida, tanto quanto Heidegger, com o nacional-socialismo não receberia mais cátedra — mas no fim de sua interdição de ensinar, depois de tornar-se emérito em 1952, Heidegger exerceu ainda sua função de mestre universitário até 1958 e já dera conferências muito significativas desde antes de 1951. Esse impedimento, porém, não diminuiu sua reputação nos meios universitários e talvez só a tenha feito crescer; ele não impedia, aliás, que sua escola fosse bem representada também pelos professores catedráticos. Horkheimer e Adorno camuflavam-se inutilmente; eles representavam, para muitos estudantes, um raio de sol, nem que fosse só pelo fato de fazer algo diferente do costumeiro, porque a palavra de Horkheimer ao agradecer aos arquitetos, por ocasião da inauguração do novo prédio do Instituto, funcional, aplicava-se também a eles; via-se, logo ao primeiro olhar, que ele não cheirava a mofo.

Mas o que se pressentia assim ficou implícito. Não houve teoria crítica, nem Escola de Frankfurt. As esperanças expressas por Heinz Maus (que passou a assistente de Horkheimer) em sua resenha para o *Frankfurter Rundschau* da posse deste como reitor continuaram como letra morta: “As obras de Horkheimer foram publicações observadas... no *Zeitschrift für Sozialforschung*. Seria desejável que neste número se pudessem reeditar enfim pelo menos os artigos “Egoismus und Freiheitsbewegung” (O egoísmo e o movimento pela liberdade), “Zum neuesten Angriff auf die Metaphysik” (Sobre os mais recentes ataques à metafísica) e “Traditionelle und Kritische Theorie” (Teoria tradicional e crítica). A atividade universitária de Horkheimer e Adorno não compensava mais essa carência. Depois de um curso intitulado “Teoria e Crítica da Sociedade desde Saint-Simon” no verão de 1950, Horkheimer deu apenas cursos de filosofia sobre “Os problemas da filosofia recente”, “A filosofia no século XVIII” e dirigiu, a partir do verão de 1951, trabalhos práticos sobre os métodos sociológicos aos quais logo acrescentou trabalhos práticos sobre os conceitos fundamentais da sociedade e

noções de prática. Durante muito tempo, Adorno não teve tanto êxito, nem de longe, quanto Horkheimer junto aos estudantes; depois de retomar seu próprio ensino a partir do verão de 1950, deu apenas cursos de filosofia durante anos; primeiro, um curso de dois semestres sobre estética, depois cursos sobre Husserl e os problemas da epistemologia contemporânea, sobre Bergson, a história da filosofia política e os problemas do idealismo. Mesmo os seminários em comum que Horkheimer e Adorno organizaram desde o início (reflexo dos impressionantes cursos em comum do apogeu da Universidade de Frankfurt ao fim da República de Weimar) eram de natureza filosófica e giravam sempre em torno de Kant e Hegel. Quanto aos livros de Horkheimer e Adorno disponíveis em alemão — *DdA*, *Philosophie der neuen Musik* e *Minima Moralia* — uma vez postos no contexto da República Federal, separados da tradição que os fizera nascer, e sem enraizamento produtivo na atividade do momento dos dois autores, podia-se dificilmente reconhecer neles contribuições para a reedificação e a extensão de uma teoria crítica da sociedade. Em seus artigos para os jornais e revistas, Adorno apresentava-se como crítico musical e crítico da civilização munido de conhecimentos sociológicos.

Apesar de todos esses êxitos, o melhor não tinha ido por água abaixo? Não se havia constatado em menos de dois anos o temor de Adorno: com exceção da segurança, Horkheimer e ele não teriam que esperar grande coisa da Alemanha porque o pensamento ali ficara aquém da crítica da ontologia, o estatuto colonial do país não favorecia a análise da sociedade, e a tentativa de bancar os mestres do pensamento seria demasiado grande? Os dois não viviam exclusivamente de seus trabalhos anteriores, ao mesmo tempo forçados e seduzidos por aquela demanda enorme de recuperação na Alemanha justamente no campo da sociologia e da psicologia social? E essa tendência não era reforçada pela constatação deplorável de que eles eram praticamente os únicos dos teóricos de esquerda do tempo de Weimar a poder restabelecer-se com sucesso? Em sua nova forma, o Instituto não era antecipadamente inapto a levar a termo o que Horkheimer e Adorno tinham nos Estados Unidos sempre considerado o objetivo último, a análise efetiva e concreta dos fatores objetivos? Na reabertura do Instituto, quando Horkheimer expressou sua esperança de poder logo dedicar-se totalmente à filosofia, aquilo não era simplesmente a velha cantilena de quem se queixa do abandono, por sua própria iniciativa, do trabalho filosófico tão desejado, e que reduzia o Instituto a realizar projetos empíricos sem seqüência, porque evitava com toda força constituir uma equipe de colaboradores tratados num pé de igualdade — exatamente uma comunidade de teóricos? Mas o que acontecera com a prática? O que fazia Adorno, aquele que ainda um ano antes de sua morte afirmava que os partidários de uma sociologia crítica não queriam absolutamente contentar-se com um trabalho burocrático, como lhes era sugerido tantas vezes, mas precisavam daquilo que se qualificava de pesquisa de campo? Ele que, afinal de contas, era oito anos mais moço e mais produtivo, imprimiu ao conjunto uma orientação que correspondesse realmente às suas próprias ambições? Tentou isso pelo menos?

*A visão adorniana de uma pesquisa sociológica  
empírica crítica. A crise do Instituto.  
O sonho de Marcuse*

Em 14 de novembro de 1951, Horkheimer pronunciava seu discurso de reinauguração do IfS e, em 20 de novembro, o de sua posse como reitor da Universidade de Frankfurt. Em 14 de dezembro, em Weinheim, na Bergstrasse, por ocasião do primeiro congresso para as pesquisas de opinião na Alemanha, organizado pelo Instituto de Frankfurt para suscitar encomendas oficiais, Adorno apresentou a comunicação inaugural, *Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland* (Sobre a situação atual das ciências sociais empíricas na Alemanha). Essa divisão do trabalho prefigurava a futura repartição dos papéis entre os dois autores de *DdA*. Além de seu ensino pedagogicamente sempre tão frutífero em todas as circunstâncias, Horkheimer passou a ser, exclusivamente, um representante do IfS. Além de suas aulas, que passavam ainda quase despercebidas nos anos 50, da retomada de suas antigas atividades extra-universitárias de crítica musical e crítica de arte, e da adoção de novas atividades de crítica da civilização e de teórico da literatura, Adorno tornou-se sociólogo.

Isso era verdade nos dois sentidos. Por um lado — como já na época do projeto sobre o anti-semitismo —, ele desempenhava o papel de um praticante da pesquisa social. Nos anos 50, participou às vezes, de forma intensiva, dos projetos empíricos do Instituto, no fim de 1950 ao começo de 1952 deu grande cooperação ao Institut für sozialwissenschaftliche Forschung de Darmstadt (fundado em 1949 por um colaborador da Hicog para dar a jovens sociólogos alemães a oportunidade de se formarem nos métodos das pesquisas sociológicas), que estava tendo dificuldades, apresentando a publicação dos resultados de um estudo em grande escala de uma comunidade, sob a forma de nove monografias.

Por outro lado, exerceu uma atividade de teórico da pesquisa sociológica. O ponto alto de seus estudos tratava da relação entre pesquisa sociológica empírica e conceitual de teorias sociológicas, em última análise, portanto, sobre o projeto de uma pesquisa sociológica empírica crítica. As duas décadas que Adorno viveu no solo da Alemanha federal constituíram uma cadeia de trabalhos desse tipo — da comunicação de fevereiro de 1951 em Marburg, durante um seminário sobre a sociologia política, “Die gegenwärtige Situation der Soziologie”, passando pelo artigo “Empirische Sozialforschung” (Pesquisa social empírica) redigido em comum com outros membros do Instituto para o dicionário *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* publicado em 1954, até o texto *Gesellschaftstheorie und empirische Forschung* (Teoria da sociedade e pesquisa empírica) que redigiu em seu último ano de vida a partir de uma emissão radiofônica.

No congresso de Weinheim, apesar do título geral de “pesquisa sociológica empírica” — provavelmente imposto por Adorno que participou da preparação — falou-se principalmente dos métodos e problemas das pesquisas de opinião e



dos estudos de mercado. Houve bem mais de uma centena de participantes. Eles vinham de institutos comerciais de pesquisas de opinião, de universidades e institutos universitários, de agências de estatística, de estações de rádio, da Hicog, etc. O congresso foi o resultado de uma iniciativa do *Analysis Staff* da Hicog, em outras palavras, do departamento do alto-comissariado americano na Alemanha especializado em pesquisas de opinião. George Gallup — um dos pioneiros das pesquisas de opinião modernas, que, em 1936, por ocasião da eleição presidencial nos Estados Unidos, soubera profetizar o resultado do escrutínio por meio de uma amostra restrita, mas representativa, de seis mil eleitores, tornando assim célebre, quase da noite para o dia, o método das amostras — enviou um telegrama de felicitações aos pioneiros alemães.

Tinha-se conseguido de Leopold von Wiese, aos 75 anos o Nestor da sociologia alemã, que ele exercesse a presidência da sessão de trabalho. Seu discurso de introdução estava ainda impregnado do perfume de reserva abstrata, de distância em relação ao mundo, que caracterizava a atitude da sociologia alemã de antes da guerra perante a pesquisa sociológica empírica. A seguir, antes que mais de vinte comunicações abordassem problemas específicos de métodos, problemas e dificuldades de organização das ciências sociais, antes que o professor Leo P. Crespi (do departamento de pesquisas de opinião do alto-comissariado americano, cujos resultados de pesquisas eram, em geral, classificados como *top secret*) insistisse na importância das pesquisas de opinião para um funcionamento realmente democrático das instituições sociais, antes que o professor P. L. Fegiz, do Instituto Doxa de Milão, apresentasse a visão de uma união européia em que as pesquisas sobre os hábitos e os gostos dos consumidores europeus permitissem produzir em massa, a preços reduzidos, os artigos mais procurados — antes de tudo isso, em sua comunicação inaugural, Adorno tentou arrancar a pesquisa social empírica dos “profissionais da *research*” e preservá-la, em prol de uma teoria da sociedade que adotasse uma posição absolutamente crítica para com a tradição de ciência humana que caracterizava a sociologia alemã.

Segundo Adorno, durante o período idealista, o pensamento filosófico havia dominado o conjunto do saber efetivo acumulado então. Depois da derrocada dos sistemas idealistas, noções capitais haviam sido arrancadas de seus contextos e de sua relação com os dados concretos para se tornar instrumentos do obscurantismo a serviço de uma teoria da sociedade produzida pelas ciências humanas. “É essa situação de resíduo da sociologia alemã praticada como ciência humana que tem a mais urgente necessidade dos métodos empíricos como corretivo. Seu verdadeiro sentido é o impulso crítico. A pesquisa sociológica empírica não tem o direito de deixar esse impulso se estiolar ou de deixá-lo imobilizar diante do que quer que seja na descoberta das relações sociais. Em vez de começar por traçar uma imagem tranqüilizadora da realidade social, estilizando-a por meio de conceitos ideológicos, e depois aceitar tranqüilamente as relações sociais como são, a ciência tem o dever de conduzir à consciência a dureza daquilo que existe...

A sociologia não é uma ciência humana. As questões de que ela trata não são primordial e essencialmente as da consciência ou sequer do inconsciente dos homens de que a sociedade é composta. Essas questões tratam do conflito entre o homem e a natureza e das formas objetivas da socialização que não podem de maneira alguma ser levadas ao espírito no sentido de uma estrutura interna do homem.\* A pesquisa sociológica empírica na Alemanha tem por missão esclarecer vigorosamente e sem sublimá-la a objetividade do que é a realidade social, que é, quanto ao essencial, estranha ao indivíduo e mesmo à consciência coletiva” (*Gesammelte Schriften* 8, 481 sg.).

Isso significava lançar a pesquisa sociológica empírica no sentido lato contra as especulações guiadas pelas ideologias. Mas isso também já era uma crítica da pesquisa de opinião na medida em que, em regra geral, ela não bastava para esclarecer a objetividade daquilo que era a realidade social. Adorno dava um exemplo do que entendia por isso. “Se nos depararmos, sob o manto de qualquer pretensa autoridade da sociologia como ciência humana, com o enunciado de que o homem que qualificamos de rural e recalcitrante a toda inovação técnica ou social devido a sua mentalidade fundamentalmente conservadora ou sua “atitude”, não ficaremos satisfeitos com tais explicações... Nós... mandaremos, por exemplo, ao local, entrevistadores que gozem da confiança dos camponeses com a missão de aprofundar as questões quando os camponeses lhes explicarem que eles ficam em suas fazendas por amor a sua terra natal e por fidelidade aos costumes de seus pais. Confrontaremos o conservantismo com fatos econômicos e tentaremos, por exemplo, saber se, nas unidades de produção inferiores a certo tamanho, as inovações técnicas não são desprovidas de rentabilidade e não acarretam tais despesas de investimento, que a racionalização técnica se tornaria irracional em tal empresa” (482).

Para esse exemplo, Adorno baseava-se no estudo de comunidades feito pelo Instituto de Darmstadt. Por sua colaboração nesse projeto, ele se familiarizara, entre outros, com os dados das pesquisas sobre algumas comunidades rurais dos arredores de Darmstadt e redigira a introdução a uma monografia intitulada *Nebenerwerbslandwirt und seine Familie im Schnittpunkt ländlicher und städtischer Lebensform* (O agricultor esporádico e sua família: na interseção entre vida rural e vida urbana). A característica do estudo de Darmstadt era uma acumulação de dados que tratavam tanto das estruturas e das instituições objetivas quanto da psicologia social e do lado subjetivo. O exemplo invocado por Adorno parecia indicar que era preciso verificar todo teorema susceptível de ser ideológico por meio de pesquisas que esclarecessem, ao mesmo tempo, o lado subjetivo e o lado objetivo. O aprofundamento das questões, em pesquisas orientadas para a subjetividade que não se contentasse com a aparência superficial que pudesse confirmar o teorema ideológico, e os fatos descobertos pelas pesquisas visando à objetividade poderiam

---

\* Todo esse segmento baseia-se na palavra alemã *Geisteswissenschaft* cuja tradução costumeira é “ciência humana”, mas cujo sentido literal é “ciência do espírito”. (N. T.)

completar-se mutuamente, para criar a imagem de um ser social que não correspondia à consciência — que se colocava no mesmo diapasão da consciência dominante. O que Adorno queria era, sem dúvida, aquela concepção elaborada por Fromm e Horkheimer nos primeiros anos da era horkheimiana do IfS, que, sob a influência da psicanálise freudiana, afinava o esquema marxista ortodoxo, opondo infra-estrutura e superestrutura, e pretendia estudar as relações entre processos econômicos, psiquismo e cultura. Aparentemente, era apenas nesse contexto que as pesquisas de opinião poderiam tomar um sentido para Adorno.

Mas, então, o que ele queria dizer quando, depois desse exemplo, acrescentava que, naturalmente, as pesquisas sociológicas empíricas não tinham todas as funções críticas a cumprir, e que ele acreditava, “francamente, que mesmo os estudos de mercado com temática estreitamente delimitada devem guardar em si algo desse espírito de progresso, de ausência de ideologia, se quiserem realmente produzir o que prometem. Essa relação objetiva, que reside na própria coisa, com o progresso do *Aufklärung*, com a eliminação de afirmações cegas, dogmáticas e arbitrárias, é o que me aproxima, enquanto filósofo, da pesquisa sociológica empírica”? (482). Mas que outra coisa um estudo de mercado poderia prometer a não ser dados em que se baseasse uma publicidade mais eficaz, uma apresentação mais adaptada e uma melhor organização da distribuição? Num estudo de mercado, quem além do associado poderia tirar lições? Como Adorno explicou depois, durante um debate que tratava, entre outras coisas, das normas das pesquisas de opinião, aquilo não bastava para garantir “que seria possível que os estudos fossem financiados por potências econômicas privadas e satisfizessem, contudo, os critérios científicos mais exigentes” (“Wissenschaftliche Schriftenreihe des Instituts zur Förderung öffentlicher Angelegenheiten” — vol. 13, *Empirische Sozialforschung*, 227). Na discussão geral que se seguiu às comunicações sobre os campos de aplicação da pesquisa sociológica empírica (pesquisa de opinião política e social, estudo de mercado, estudos sobre um empreendimento, estudos sobre os auditórios), alguns participantes fizeram observações heréticas. Para Dietrich Goldschmidt, do departamento de sociologia da Universidade de Göttingen, “quando um empresário manda fazer uma pesquisa sobre sua firma, pode-se naturalmente supor que ele quer ter em mãos um instrumento para manipular o pessoal. Mas, se nos lembrarmos do verdadeiro objetivo para o qual a pesquisa deveria servir — eliminar as situações injustas, melhorar as relações humanas —, torna-se claro como o dia que se deve submeter à pesquisa não só os operários como também o presidente diretor-geral (*op. cit.*, 83). E. P. Neumann, do Institut für Demoskopie de Allensbach, levava um pouco mais longe essa idéia, apontando com entusiasmo que, nos Estados Unidos, os resultados das pesquisas do Instituto Gallup eram publicados duas vezes por semana em mais de cem jornais e que a exploração das pesquisas de opinião deveria, afinal de contas, ser conduzida pelos deputados federais, a representação popular.

Que sentido tinha para Adorno afirmar dramaticamente que quem queria

tratar os homens como se fossem racionais e humanos contribuiria para glorificar o que lhes tinha sido infligido, que quem objetava que a pesquisa sociológica empírica era demasiado mecânica, grosseira e estranha ao espírito deslocaria a responsabilidade (desse estado de coisas) do objeto da sociologia para a própria sociologia, que a desumanidade tão criticada dos métodos empíricos era sempre mais humana do que a humanização do desumano? Isto é, as pessoas estudadas permaneciam como objetos que mesmo mais tarde só eram encarados como objetos pelos esclarecimentos dados pela pesquisa e por suas utilizações. Então os métodos eram vistos como *inhuman* (desumanos), e a situação de menoridade era prolongada. Ou então as pessoas estudadas recebiam pelo menos num momento posterior a possibilidade de apreender os resultados da pesquisa como elemento de uma ação que visasse elucidar relações nas quais eles não viam coisa alguma até então. Apenas nesse caso, o que Adorno afirmara no começo de sua comunicação não consistia em palavras vazias: “Nós sabemos que os homens de que tratamos permanecem, mesmo então, homens com sua capacidade de formar livremente sua opinião e com sua espontaneidade quando são integrados a relações que eles próprios não conseguem distinguir, e sabemos que a lei dos grandes números tem seus limites com esse elemento espontâneo e consciente” (*op. cit.*, 479).

Adorno lançava a pesquisa sociológica empírica contra a sociologia como ciência humana e a defendia contra os preconceitos que a caricaturavam; ele pensava que não precisava dizer que não queria ajudar a transformar a sociologia em uma simples disciplina auxiliar da economia e da gestão por meio de ideologias. Mas esse perigo não estava presente justamente em sua tentativa de recuperar até o estudo de mercado pela sociologia crítica? Estaria ele cego quanto ao ponto mais importante no nível do conceito de empirismo, aquele que distinguia *critical social research* de *administrative social research* (Adorno utilizava com prudência essa terminologia introduzida por Lazarsfeld no primeiro número de *SPSS*), se ele não fizesse nem sequer um tema de discussão metodológica dessa questão, perpetuar ou interromper o papel de objeto das pessoas interrogadas?

Essa cegueira era manifesta. Seu esforço para defender a pesquisa sociológica empírica como obrigação para um programa sério de *critical social research* concentrava-se exclusivamente em dois pontos. Ele insistia no fato de que a pesquisa sociológica empírica significava muito mais do que técnicas sutis de entrevista, e “há muito tempo (ela) havia elaborado por si mesma, justamente sob a influência da psicologia profunda, os métodos” “graças aos quais ela (podia) contrabalançar a superficialidade”: os questionários indiretos, os testes, as entrevistas detalhadas em profundidade, o método de discussão de grupo — portanto, só métodos que o próprio IfS tinha orgulho de empregar ou ter empregado.

E ele enfatizava, por exemplo, o papel dos *opinion leaders* (líderes de opinião) apontado por Lazarsfeld e a opinião, cada vez mais espalhada nos Estados Unidos, de que eram necessárias análises qualitativas para haver condições de instaurar a teoria da sociedade como elemento constitutivo da pesquisa sociológica

empírica. “É justamente uma teoria da sociedade para a qual a mudança não seja uma afirmação inconseqüente que deve tomar sobre seus ombros toda a violência da realidade factual que se opõe a ela, se não quiser permanecer como um sonho impotente cuja própria impotência consola imediatamente o poder daquilo que existe” (*Gesammelte Schriften*, 8, 493 sg.).

Assim, Adorno, no final de sua comunicação, chegou a uma espécie de variante pessoal do velho programa de Horkheimer. Na realidade, a comunicação de Adorno em Weinheim era, grosso modo, o que se poderia esperar de Horkheimer para a reabertura do Instituto. Aquilo significava mesmo que Adorno estava disposto a se afastar de um Horkheimer que se limitava, agora, à representação e à certificação de que o Instituto passaria desde então a realizar pelo menos, entre outros, projetos que trouxessem o progresso da teoria concreta da sociedade? Não era preciso, então, conscientizar-se com agudeza do fato de que a *critical social research*, não contente com dispor de métodos que tinham acesso às profundezas psíquicas e associar a teoria e a prática, deveria necessariamente incluir também uma espécie de *feedback* (pelo menos a longo prazo) da pesquisa empírica sobre o esclarecimento de que dispunham as pessoas interrogadas e estudadas? Embora isso parecesse impossível, era concebível que teóricos críticos se contentassem em praticar a *critical social research* por cima da cabeça das pessoas estudadas, mesmo a longo prazo. Mas se, ao mesmo tempo, os resultados da pesquisa, em vez de só serem acessíveis aos teóricos críticos ainda fossem postos à disposição dos associados ou dos patrocinadores saídos do mundo da economia, da administração e das instituições científicas oficiais — o saber dos teóricos críticos não se tornava assim, afinal de contas, um meio de dominação ao invés de ser um fermento do progresso geral da consciência? Como contra-atacar esse efeito?

E a quantas andava a teoria da sociedade quando permitia que Adorno falasse sem a menor reserva crítica dos triunfos das ciências exatas submetidas ao controle do empirismo e apresentasse a difusão universal de novos medicamentos como uma evidência social? A teoria estava, realmente, apta a abordar as problemáticas essenciais? Estava ela bastante desenvolvida e concreta para dar a palavra a dados tão diversos? Os projetos do IfS eram efetivamente inspirados, pelo menos parcialmente, na teoria da sociedade?

Num primeiro tempo, essas questões permaneceram sem resposta. Pois, mal o trabalho do IfS havia recomeçado realmente, o melhor de seu pessoal lhe faltou. A eleição de Horkheimer para a reitoria da Universidade e sua reeleição um ano mais tarde significavam que seu ensino e os negócios da reitoria não lhe deixariam praticamente mais tempo para dedicar ao Instituto. O próprio Adorno tinha que fazer face ainda mais às obrigações geradas por sua colaboração ao estudo de Darmstadt, mas estava menos ocupado do que Horkheimer com seu ensino; tomou, pois, a si uma boa parte das tarefas que cabiam a Horkheimer e se dedicou intensamente ao Instituto. Mas o outono de 1952 era o limite dos três anos que um cidadão americano naturalizado tinha o direito de passar em seu país de

origem sem interrupção importante. Se, então, não se fosse para um terceiro país ou não se voltasse a morar nos Estados Unidos, perdia-se a nacionalidade americana. O título de reitor da Universidade de Frankfurt permitira a Horkheimer que se votasse uma *individual law* (lei individual) que lhe permitiu passar cinco anos sem interrupção em seu país de origem. Essa exceção não foi estendida ao cidadão médio que era Adorno.

Numa época em que os diretores do Instituto (Horkheimer, Pollock e Adorno) pareciam forçados a voltar os três ao mesmo tempo para os Estados Unidos, eles haviam combinado, por contrato, de conduzir um ou vários projetos em comum com Friedrich Hacker, para garantir uma primeira fonte de renda no período seguinte à volta aos Estados Unidos. Hacker era um psiquiatra originário de Viena emigrado para os Estados Unidos que se tornou conhecido na República Federal da Alemanha nos anos 70 graças a um livro de referência sobre a agressão; ele fundara uma clínica psiquiátrica em Beverly Hills, junto a Los Angeles, e esperava que sua colaboração com os membros mais eminentes do Institute of Social Research pudesse trazer-lhe uma reputação científica e publicidade para sua clínica.

Em outubro de 1952, Adorno escreveu a Horkheimer de sua primeira etapa de viagem, Paris: “Estou partindo com o coração infinitamente apertado. *Ceterum censeo* (aliás, penso) que nós pertencemos a este lado do pântano.” E concluiu: “Max: o absoluto. Não há outro igual!” (carta de Adorno a Horkheimer, Paris, em 20 de outubro de 1952). No dia seguinte, sua esposa e ele embarcaram, no Havre, para Nova York. Uma vez lá, ele se encontrou com Löwenthal e Marcuse. Depois, retomou a viagem para Los Angeles.

Hacker contava com a chegada de Horkheimer e Adorno e não tinha a menor idéia dos verdadeiros motivos do contrato nem da maneira muito pessoal como o Instituto o cumpria. A tarefa de Adorno nos Estados Unidos era, pois, desde então, acalmar Hacker, fazê-lo pagar os honorários completos e, na pior hipótese, manter seu posto junto dele sem que Horkheimer nunca viesse ajudá-lo, até o dia em que ele pudesse voltar para a Alemanha sem medo de perder a cidadania americana. Depois da sua chegada a Los Angeles, escreveu: “O mais diabólico da questão é que eu não sei quando vão me dar outro passaporte — com certeza não antes de seis meses, e, pelo que sinto, nunca antes de pelo menos um ano” (carta de Adorno a Horkheimer, Los Angeles, em 12 de novembro de 1952). Sentia o trabalho para a Hacker Foundation como um sacrifício e Hacker como um carrasco; e já que sua viagem aos Estados Unidos era, assim, para ele, a demonstração torturante de que a volta para a Alemanha ainda não se realizara totalmente, reafirmou suas opiniões assim que chegou ao fim da viagem: “Acredito, fundamentalmente, que deveríamos concentrar nossos esforços lá (isto é, na Alemanha) — o perigo de sermos reduzidos a nada aqui é muito sério de todos os pontos de vista e não se pode deixar de pensar nisso um só instante... E se for preciso escolher entre a imaginação paranóica sobre uma realidade paranóica, de um lado, e a estupidéz do entendimento humano em plena saúde, do outro,

a paranóia leva-nos, apesar de tudo, mais longe.” Quatro meses mais tarde, o tom de sua carta era ainda mais premente: “Visto que... já não podemos esperar ser nós mesmos os sujeitos dessa prática que poderia evitar o desastre, todo o problema consiste para nós em nos colocar numa continuidade que nos dê a esperança de que tudo o que se concentrou na nossa pessoa não perecerá. Mas isso só é possível, e sob todos os pontos de vista, nos pontos em que podemos expressar-nos no sentido literal e no sentido figurado... Por maior que tenha sido a oportunidade de poder sobreviver, pouco direito se tem de fetichizar as condições passadas dessa oportunidade, e a velha fórmula que diz que o expulso volta e vê o que pode aproveitar, parece-me ser mais sábia do que a exigência contrária atualmente institucionalizada e defendida pelos pequenos burgueses, que desviam sua dignidade humana ferida para servir de camuflagem a seu miserável conformismo.” Com sua dramaticidade sarcástica pessoal, Adorno prosseguia: “O menor *kirsch* no Schlagbaum (um bar ao lado da Universidade de Frankfurt) tem mais a ver com a nossa filosofia do que as obras completas de Riesman.” E continuava como um iluminado: “Não sei até que ponto tenho o direito de falar por você e por mim num assunto em que se trata, literalmente, de vida e de morte — embora acredite tê-lo —, mas eu preferiria correr o risco de ser atacado até morrer, ali, do que “construir” algo em outro lugar ou até me retirar para minha vida particular num lugar em que a evolução geral... não deixaria alguém ter acesso a essa vida particular.” Enfim, com uma certa gravidade: “Mas se seguirmos nosso impulso, quando seu reitorado tiver passado, poderemos repartir o nosso tempo de modo que nos sobre tempo para pensar e para viver — os dois são a mesma coisa. No fundo, estou convencido de que, por mais paradoxal que pareça, em Frankfurt, acharemos, apesar de todas as obrigações (e as confusões na vida) mais tranquilidade do que numa forma de existência que só conserva da solidão o seu momento negativo, o isolamento” (carta de Adorno a Horkheimer, de 12 de março de 1953).

Adorno combinou, com Hacker, realizar um projeto sobre a função sociopsicológica da astrologia. Para Adorno, tratava-se de um complemento a *Studies in Prejudice* — a ser classificado entre a análise de Löwenthal e Guterman sobre os discursos e artigos dos demagogos pré-fascistas, e o estudo de Berkeley, *Authoritarian Personality*. Com esse tema, que Adorno já tinha abordado em “Thesen gegen den Okkultismus” (Teses contra o Ocultismo) publicadas em *Minima Moralia*, retomava-se, em parte, sua velha sugestão de mostrar, nas produções da indústria cultural, ou da *mass media*, o pensamento estereotipado e indiretamente antidemocrático capaz de reforçar as disposições fascistas. Além disso, como Adorno não tinha certeza de que Horkheimer viesse encontrá-lo nos Estados Unidos antes de uma data longínqua, concebera o projeto de tal forma que, se aquilo não acontecesse, ele o pudesse realizar sozinho.

Essas condições eram, evidentemente, pouco animadoras para as duas partes, tanto Adorno quanto Hacker, e as relações tornaram-se tão tensas, que, em maio de 1953, Adorno recebeu uma carta assinada pelo conjunto do *executive*

*committee* da clínica Hacker que o intimava a renunciar à metade de seu pagamento e trabalhar em meio expediente, a fim de liberá-lo das tarefas administrativas e das *community relations* que, parece, eram de sua competência — em consequência, pediu demissão. Nessas condições, Adorno elaborou um projeto concebido para um só homem: uma análise puramente qualitativa do conteúdo da coluna de astrologia do *Los Angeles Times* (um grande jornal americano de direita) durante três meses. Os resultados desse estudo no qual Adorno trabalhou durante sua estada nos Estados Unidos, durante quase um ano, foram publicados em 1957, com o título de *The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column. A Study in Secondary Superstition*, na revista *Jahrbuch für Amerikastudien*, na República Federal. Uma versão alemã abreviada provisória foi publicada, em 1959, na revista *Psyche*, e uma definitiva no volume *Sociologica II*, em 1962, ambas com o título de “Aberglaube aus zweiter Hand” (Superstição de segunda mão)

Adorno não se relacionou nem com os leitores da coluna de astrologia, nem com seus redatores. Não tratava jamais de dados objetivos de qualquer tipo que fosse. A interpretação “pura” da coluna astrológica tornou-se uma aplicação pura e simples do inventário dos conceitos adornianos e horkheimianos. “O horóscopo implica leitores que são dependentes ou se sentem dependentes. Pressupõe Egos fracos e uma impotência social real” (*in Horkheimer / Adorno, Sociologica II*, 150). “O horóscopo... mascara, alimenta e explora... a dependência universal e alienada” (163).

O próprio Adorno concebia seu trabalho como um modelo de análise qualitativa. Mas a análise qualitativa isolada, tratando apenas dos textos, revelou-se perigosa. Não era só quando a relação com as estrelas era interpretada como a máscara quase irreconhecível (e tolerada por isso) da relação tabu com a figura onipotente do pai que o método de Adorno evocava o lado monótono e predeterminado das análises da psicologia profunda. O método micrológico não funcionava mais. As interpretações muito amplas venciam os frágeis dados que, em certo sentido, opunham muito pouca resistência. O que faltava era a integração do talento de Adorno quanto à análise qualitativa a todo um conjunto de trabalhos, como fora o caso com o estudo de Berkeley.

Enquanto, nos Estados Unidos, Adorno ganhava a vida com dificuldade com o projeto da astrologia, em Frankfurt, Horkheimer tinha problemas cada vez maiores com o Instituto. Para substituir Adorno parcialmente, Helmut Plessner vinha de Göttingen a Frankfurt dois ou três dias por semana. Plessner era três anos mais velho do que Horkheimer. Judeu, tinha perdido, em 1933, seu cargo de professor de filosofia em Colônia, havia emigrado, em 1934, para os Países Baixos onde, em 1939 tornou-se, na Universidade de Groningue, o primeiro professor de sociologia de uma universidade pública holandesa, com uma cátedra criada por uma fundação particular. Durante a ocupação alemã, sobrevivera na clandestinidade e, finalmente, aos sessenta anos, aceitara a nova cátedra de socio-



logia e filosofia em Göttingen. Graças ao volume *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Os graus do orgânico e do homem), Plessner fora, com Scheler, um dos fundadores da antropologia filosófica moderna; diversamente de Scheler, ele integrava suas análises em uma perspectiva sócio-histórica. Sob a direção de Plessner, o departamento de sociologia da Universidade de Göttingen lançara, em 1952, uma pesquisa empírico-estatística sobre a situação dos professores do ensino superior alemão, cujos resultados foram publicados em três volumes, em 1957 e 1958. Mas, pessoalmente, ele se considerava sobretudo um filósofo da sociedade e um sociólogo da cultura, e enfatizava a importância da filosofia para a sociologia. Schelsky qualificou-o, mais tarde, de *Deutschenhasser* (que odeia os alemães). Ele tinha, pois, mais de um ponto em comum com Horkheimer e Adorno. Mas as reservas que ambos guardavam para com ele eram e continuaram grandes — como para com todos os terceiros que lhes eram próximos.

Como Adorno não era o único a não responder ao apelo, já que Horkheimer, devido a seu trabalho de reitor e à continuação das aulas, não tinha quase mais tempo para o Instituto, a contribuição de Plessner, em tempo parcial, não garantia sequer o mínimo vital. Do ponto de vista de Horkheimer, o indispensável consistia sobretudo em publicações do Instituto, publicações essas que deveriam manter em certa medida o nível do brilhante passado do Instituto. Os dois projetos mais importantes que poderiam dar ensejo a uma publicação — a versão alemã de *Studies in Prejudice* e o estudo de grupo sobre a consciência política na Alemanha Ocidental — estavam, no entanto, muito longe de estar prontos para a impressão, e ninguém tratou dos procedimentos necessários.

Diante de todos esses problemas, Horkheimer ficou de novo indeciso entre os planos de retirada brusca, salvando as aparências, ou de retirada a longo prazo em brilhantes condições. Para concluir, enfim, o estudo de grupo sobre a consciência política na Alemanha Ocidental, ele organizou, no final de abril de 1953, uma sessão em que se deveriam apresentar sob a forma de relatórios os resultados do projeto a representantes das administrações (principalmente as de Hesse e de Frankfurt). A idéia de Horkheimer era que se poderia depois publicar sob a forma de livro esses relatórios sem se arriscar muito no plano científico, e dar os textos completos, mimeografados, a um número restrito de pessoas e institutos. Mas gostou tão pouco dos relatórios, que abandonou o projeto do livro e retomou o velho plano de uma renovação da publicação da revista; nesse caso, a insuficiência dos relatórios de pesquisa poderia ser, novamente, contrabalançada pela qualidade superior de outras contribuições.

Como outrora, não deveria haver mais de três números por ano. Cada número deveria consistir de quatro partes: “1) artigos escritos por nós (em certos casos, textos da antiga revista reelaborados) ou representativos dos amigos do Instituto, aos quais escreverei com esse fim, por exemplo Allport, Cantril, Klineberg, Georges Friedmann (e todos aqueles dos quais você puder obter a colaboração para esse fim) — 2) textos. Estou pensando aqui, principalmente, em tre-

chos da literatura dos séculos XVIII e XIX que ou sejam inacessíveis, ou não tenham nunca sido traduzidos para o alemão. Seria preciso não se limitar aos textos francamente partidários do *Aufklärung*, mas pensar também em seu contrário... — 3) segmentos dos trabalhos empíricos do Instituto. Seria necessário pensar aqui nos trabalhos concretos, no estudo sobre o rádio, na *expert-survey*, no projeto sobre os estudantes e enfim nos segmentos do estudo de grupo — se não conseguirmos, apesar de tudo, tirar deste último um livrinho afinal de contas. — 4) resenhas” (carta de Horkheimer a Adorno, de 17 de abril de 1953). Ele acrescentava: “Se não lançarmos a revista, temo que baixemos os braços também quanto ao tema das publicações, ao passo que, por outro lado, a revista poderia permitir uma reorganização do trabalho do Instituto que viria inteiramente a calhar. Se pelo menos você já estivesse de posse dessa questão!” Adorno reagiu com entusiasmo. Ele se responsabilizava pelo fato de que “o material não faltaria, mesmo sem a reimpressão de textos antigos — embora aquilo pudesse parecer excelente” (carta de Adorno a Horkheimer, de 25 de abril de 1953). De qualquer forma, era preciso que o primeiro número os “representasse realmente” (carta de Adorno a Horkheimer, de 3 de junho de 1953).

Quanto a seus problemas pessoais, Horkheimer chegou finalmente, também, a uma decisão aparentemente promissora. Em janeiro de 1953, ele tinha, primeiro, revelado a Adorno um plano de retirada a curto prazo. Plessner e dois jovens membros do Instituto, Diederich Osmer e Egon Becker, deveriam formar um triunvirato que pudesse cuidar do Instituto enquanto Horkheimer e Adorno se retirariam. Esse plano de retirada reacendia um velho debate; a única diferença era que, agora, o debate se travava entre Adorno e Horkheimer e, ainda mais, entre Horkheimer, Löwenthal e Pollock. Adorno estava reticente: deixar o Instituto era privar-se de uma garantia importante, e, além disso, uma carta de Plessner sobre o estudo de grupo fizera-o compreender que Plessner encarava seu trabalho como um fardo; Horkheimer elaborou, pois, um plano mais prudente. “Estou agora pensando na idéia de confiar o Instituto à Sociedade para a Pesquisa Social como tal, o que significa entregá-lo à presidência honorária de von Wiese, que sustentaria nosso pessoal até a volta dos senhores, mediante honorários apropriados. Se isso acontecesse, eu poderia assumir o papel de uma espécie de *Chief Consultant*, e (consultor chefe) poderíamos, depois, resolver se você faria o mesmo ou se prefere retomar a direção ativa” (carta de Horkheimer a Adorno, de 19 de janeiro de 1953). Essa solução e a pessoa de von Wiese não encantavam muito Adorno: “No entanto, eu não tenho solução melhor a propor simplesmente porque não temos pessoas disponíveis. Minha opinião é, portanto, a seguinte: ir fazendo uma coisa ou outra enquanto esperamos e não mudar nada na organização até minha volta. Quanto ao que faremos então, é preciso pensar; se o senhor se tornar *chief consultant*, seria realmente bem aceito que eu me encarregasse da direção geral pelo menos durante certo tempo. Parece-me sempre mais claro que, em nossa luta cada vez mais dura contra a realidade, o Instituto é nosso trunfo

mais forte na associação com a Universidade, e que, assim que nós não detivermos mais o poder executivo, tudo vai se juntar contra nós. É preciso suportar com paciência os inconvenientes e mesmo as hesitações no trabalho do Instituto nos próximos meses; acho que posso lhe prometer que porei tudo isso imediatamente em ordem sem o sobrecarregar” (carta de Adorno a Horkheimer, de 24 de janeiro de 1953).

Antes que essa carta chegasse às mãos de Horkheimer, este havia feito um cardiograma que constatou seu esgotamento e direcionou o conselho a encaminhar as negociações por intermédio de von Wise. Mas, antes de fazê-lo, esteve ainda uma vez com Plessner, com quem acabou por se entender nestes termos: Plessner assumiria a direção provisória do Instituto para o próximo semestre, representando Adorno como diretor por procuração. Uma vez afastado, Horkheimer fez a von Wiese a seguinte oferta: por mil marcos alemães, organizar no Instituto de quinze em quinze dias, no semestre de verão, trabalhos dirigidos à sociologia geral além de dar uma conferência. “Tudo isso proclama que o Instituto é o centro da formação sociológica na Alemanha” (carta de Horkheimer a Adorno, de 13 de março de 1953).

Nesses períodos, o desejo de reconhecimento social e a confiança na possibilidade de ocupar o primeiro lugar e chegar a uma posição extraordinária venciavam de novo, resultando na renúncia a uma pesquisa, um ensino e uma prática não conformistas. Entre as conseqüências sintomáticas dessa atitude, observemos o seguinte incidente. Alexander Mitscherlich era um dos raros freudianos resolutos, nessa época, que seguiu imediatamente o nacional-socialismo; sua atividade de observador e especialista no processo de Nuremberg e seu papel de co-editor da coleção de documentos *Wissenschaft ohne Menschlichkeit* (Ciência sem humanidade) tinham atraído sobre ele o ódio de seus colegas e a acusação de falsificação de fatos e de traição da pátria. Segundo Horkheimer, ele era tratado “em toda parte, nas faculdades e até na comunidade dos pesquisadores, como o novo Gumbel” (carta de Horkheimer a Adorno, de 16 de fevereiro de 1953). Emil Julius Gumbel, estatístico e matemático, tinha gerado ódio em seus colegas, nos estudantes e em vastos setores da opinião pública nos anos 20, devido a seus arquivos sobre os assassinatos políticos e a repressão penal de delitos com motivo político, arquivos esses que comprometiam a direita e denunciavam o favoritismo de que gozava. Mas quando, em princípios de 1953, Mitscherlich candidatou-se oficialmente ao Instituto, Horkheimer e Adorno recusaram-no. A colaboração de um psicanalista estaria dentro da lógica da tradição do Instituto e da pretensão de seu programa (renovada na reabertura) à interdisciplinaridade e a uma competência especial no campo da psicologia social. Havia, sem dúvida, a velha hesitação em contratar firmemente pesquisadores mais ou menos confirmados e que seria necessário, em princípio, tratar de igual para igual; mas Horkheimer recuou também, porque temia que a entrada de Mitscherlich para o Instituto “provocasse, ao que parecia, os ataques abertos de que escapamos até agora. A sede de vingança do

povo\* é realmente bíblica, até a terceira e a quarta gerações” (carta de Horkheimer a Adorno, de 16 de fevereiro de 1953). Mas se os diretores do Instituto não estavam prontos a oferecer sua proteção em caso semelhante, a instituição protetora não se tornava então um simples fim em si? Horkheimer apresentava um segundo argumento: pouco tempo antes, Mitscherlich tinha pronunciado, no Instituto, uma conferência que era “uma verdadeira explicação universitária analítica de nossa quinta tese sobre o anti-semitismo”, mas ele ainda não havia ouvido nada pessoal de Mitscherlich; depois da primeira, essa idéia representava uma simples racionalização. A tentativa (infrutífera) dos dois diretores do Instituto para mandar Mitscherlich substituir Adorno junto a Hacker em Los Angeles, suavizada por táticas dilatórias, livrou o Instituto do problema.

Nesse ínterim, os problemas do Instituto tinham se atenuado um pouco com o contrato concluído por Plessner. No mesmo momento em que Horkheimer retomava o velho projeto de relançar a revista, tomou uma medida suplementar que parecia a realização de um milagre: perguntou a Herbert Marcuse se estava disposto a vir.

O contato entre Marcuse e Horkheimer nunca se rompera. Marcuse nunca deixara de ser atraído por Horkheimer que, a seus olhos, encarnava ainda e sempre a possibilidade de um trabalho teórico. Isso facilitou, para Horkheimer, a tarefa de conservar um chefe que mantinha vivas as esperanças de seu antigo colaborador e fazer dele um dos postos avançados bem dispostos para com o Instituto.

Na primavera de 1950, quando ainda não se tinha resolvido quem seria o sucessor de Gadamer na única cátedra de filosofia da Universidade de Frankfurt, com exceção da cátedra de filosofia da sociedade de Horkheimer, e o candidato mais importante, Karl Löwith, havia se decidido por Heidelberg, Horkheimer, como escreveu a Marcuse, tinha “naturalmente... insistido resolutamente para que se o chamasse para a cátedra de Gadamer”. Segundo Horkheimer, as dificuldades seriam maiores para Adorno porque era demasiado identificado com Horkheimer devido a sua obra comum, *Dialektik der Aufklärung*. Mas sua carta continuava assim: “Provavelmente, não será nem um, nem outro, e nós teremos um existencialista de segunda ou terceira classe” (compreenda-se, um aluno de Heidegger). “Qual seria francamente a sua reação se lhe oferecessem o cargo?” (carta de Horkheimer a Marcuse, de 17 de maio de 1950). Marcuse respondeu que aceitaria, “nem que fosse pela perspectiva de poder de novo trabalhar com (ele). Mas eu precisaria estar muito enganado em meu julgamento sobre o espírito deste mundo para acreditar que permitiria que Horkheimer, Adorno e Marcuse estivessem na mesma Universidade” (carta de Marcuse a Horkheimer, Washington D.C., 4 de junho de 1950). Mais tarde, recebeu notícias de Horkheimer: “Nesse ínterim, consegui (segredo de faculdade!) pôr Teddie na lista” (carta de Horkheimer a Marcuse, de 3 de julho de 1950). Mas, se Adorno conseguisse a

---

\* Völkisch, o termo hitleriano para designar os verdadeiros alemães. (N. T.)

cátedra e “o grande projeto” (o estudo sobre a consciência política na Alemanha Ocidental) obtivesse um financiamento, haveria boas chances de se conseguir impor uma segunda cátedra de filosofia da sociedade – naturalmente para Marcuse, Horkheimer nem se dava ao trabalho de explicitá-lo. Finalmente, o sucessor de Gadamer, em 1953, foi Gerhardt Krüger, da mesma idade que Adorno, que ensinava, desde 1946, em Tübingen; seu interesse dirigia-se principalmente a Platão e Kant, e, além dos livros sobre esses dois autores clássicos, ele também havia publicado uma seleção de textos leibnitzianos pela editora Kröner-Verlag.

Depois da morte de sua mulher, na primavera de 1951, Marcuse perguntou de novo a Horkheimer quais eram seus planos e recebeu uma resposta evasiva e irritante. Os planos em questão implicavam que “eles tivessem vontade de voltar a trabalhos racionais”. “É preciso resolver, nos meses que vêm se isso pode ser feito aqui ou lá. Mas seria também bom que o senhor mesmo nos indicasse um pouco quais são os seus planos. Por exemplo, prefere uma cátedra na Alemanha no Instituto da Columbia, ou os dois poderiam se conciliar afinal de contas? Qual é a sua opinião sobre a evolução geral aqui e lá? Acredita que se disponha lá das condições econômicas e políticas necessárias para uma vida modesta e retirada, para o caso de resolvermos abandonar este lado? (carta de Horkheimer a Marcuse, de 26 de março de 1951). As próprias declarações de Marcuse tinham contribuído para fazer pairar toda a questão nas nuvens, na esfera dos desejos exuberantes, na resignação. Ele havia explicado que se interessava menos por uma cátedra do que por um trabalho filosófico racional. Uma visita feita a Horkheimer em Frankfurt, em agosto de 1951, reforçou ainda mais essa atitude. Segundo sua carta, os poucos dias passados em Frankfurt tinham-lhe revelado novamente “que uma conversa de meia hora entre os dois produzia mais do que semanas de esforços no isolamento ou de trabalho oficial”. “Gostaria de passar os anos que me restam para viver de modo a dedicá-los a nossas verdadeiras tarefas sem preocupações materiais sérias. Isso pode ser arranjado da melhor maneira do mundo aí onde o senhor está – contanto que o senhor mesmo tenha tempo para esses trabalhos. A questão do lugar depende de nós e do espírito do século... Se o senhor estiver pronto para cuspir na cara do espírito do tempo, eu o seguirei de boa vontade — mas é preciso que esse desafio seja proveitoso. Enquanto se espera, agirei, em todo caso, de modo a poder ir trabalhar um bom tempo no verão próximo. Espero ter então terminado o manuscrito do livro sobre Freud\* e poder percorrê-lo com o senhor. Estou trabalhando nele com afinco: o tema, aparentemente apolítico, deve permitir-me dizer dele o máximo possível, o mais claramente possível” (carta de Marcuse a Horkheimer, de Nova York, de 18 de outubro de 1951).

Seis meses mais tarde, os dois se reencontraram em Nova York, e Marcuse havia introduzido em sua correspondência o hábito de se chamarem pelo nome — “Caro Max (se estiver de acordo)” — embora o chamasse de senhor, aliás, o

---

\* Trata-se do livro publicado em 1955, *Eros and Civilization*. (N. A.)

tratamento de rigor também entre Horkheimer e Adorno. Depois, no verão de 1952, Marcuse passou uma longa temporada na Europa. No final de julho, escreveu de Sils-Maria a Horkheimer para agradecer-lhe por ter-se ocupado com seu manuscrito sobre Freud.

E eis que na primavera de 1953, Horkheimer, afinal, escreveu perguntando-lhe se estava disposto a ir para a Europa, como se a questão fosse realmente séria. Marcuse estava mais decidido do que nunca a renunciar completamente a seu trabalho no State Department; depois de um *fellowship* (bolsa) de um ano no Russian Institute da Columbia University, não estava muito entusiasmado com a idéia de aceitar uma oferta análoga do Russian Research Center da Harvard University em Cambridge, mas pensava ainda em “trabalhar um ano no tema russo” e “estava farto” (carta de Marcuse a Horkheimer, de 9 de fevereiro de 1953). Aceitou, pois, em princípio. Horkheimer respondeu-lhe: “Sou-lhe mais grato do que imagina pelo senhor ter aceito a princípio. A razão essencial disso é que, sem ajuda, nada funciona no Instituto. Pollock parte neste verão, e embora eu lute para conseguir o retorno de Teddie, ele deverá ficar do outro lado do Atlântico pelo menos por alguns meses. Mas mesmo quando ele estiver aqui, vamos precisar de pelo menos mais um de nós.

O ponto essencial é que queremos relançar uma revista que deverá constituir o cerne das atividades do Instituto. Uma vez que esteja encaminhada, nós teremos traçado uma certa linha que os membros recrutados no local poderão seguir, mesmo que partamos todos. Esses colaboradores lhe darão muita satisfação, mas o único problema é que eles são ainda muito jovens para produzir algo por si mesmos” (carta de Horkheimer a Marcuse, de 28 de abril de 1953).

O sonho de Marcuse nos primeiros anos do pós-guerra parecia de repente ao alcance da mão: retomar a colaboração com Horkheimer e a edição da revista. Era o sonho de um pensamento livre e distinto sob a tutela do *managerial scholar* Horkheimer: aquele sonho que se havia preso à pessoa de Horkheimer também para Benjamin, Fromm, Neumann, Kirchheimer, Löwenthal e Adorno, e que para alguns deles se tornara realidade pelo menos por certo tempo.

Mas, ainda dessa vez, a passagem ao ato permaneceu um sonho. Sua realização, mesmo parcial, fracassou não devido ao espírito do tempo, mas porque no próprio momento em que Horkheimer e Marcuse pareciam prontos a passar às coisas sérias, viu-se de novo formar a antiga combinação de fatores que estivera presente na separação de Marcuse e Horkheimer: Horkheimer e o Instituto não queriam assumir obrigações financeiras para com Marcuse (que, aliás, tinha sido ajudado com adiantamentos por ocasião da doença da esposa); por seu lado, Marcuse, então com cinquenta e cinco anos, não queria se arriscar a partir para a Alemanha sem garantias. Adorno demonstrou um ciúme incontrolável. Tentou-se financiar por intermédio de um projeto, ao mesmo tempo, a viagem de Marcuse e sua colaboração no IfS, mas a tentativa fracassou. A proposta feita por Marcuse de um projeto interdisciplinar a ser realizado simultaneamente na

Alemanha e nos Estados Unidos com o IfS como base institucional, intitulado *Studies in Philosophical and Cultural Anthropology*, não teve sucesso algum junto à Fundação Rockefeller.

A questão arrastou-se e perdeu toda urgência para Horkheimer assim que a data do retorno de Adorno se aproximou. Após receber a carta do *Executive Committee* da clínica Hacker, Adorno anunciou sua chegada para o dia 31 de julho. Em meados de junho, ele e a esposa receberam passaportes válidos por dois anos. No dia 6 de agosto, ele tinha terminado seu estudo sobre astrologia. Dia 19, ele e a esposa embarcaram em Nova York para Cherburgo. Aquilo era um triplo alívio para Adorno: primeiro, por ter acabado o projeto de Hacker; segundo, por encontrar Horkheimer em Frankfurt; e, terceiro, por deixar para trás os Estados Unidos, onde se sentia muito pouco à vontade, pois o macartismo ainda florescia, embora fosse menos espetacular do que nos anos precedentes. Na primavera, haviam começado uma inspeção das bibliotecas das Casas da América. Ora, ali se encontrava também *Studies in Prejudice*. “E se esse texto for lido de uma maneira mal-intencionada, pode-se encontrar nele tudo o que se quiser, ao passo que, para um leitor sem preconceitos, o caráter liberal e totalmente antitotalitário da série deve saltar aos olhos” (carta de Adorno a Horkheimer, de 10 de maio de 1953). No mês seguinte, Adorno percorreu as contribuições que compunham a coletânea editada por Marie Jahoda e Richard Christie, *Studies in the Scope and Methods of The Authoritarian Personality* (Estudos sobre o objetivo e os métodos da personalidade autoritária), que deveria ser publicada em setembro. A alegria que esse êxito lhe dava transformou-se, logo, em medo. Como escreveu a Horkheimer: “A contribuição desse Shils\* é o golpe mais sujo que nos poderia ser aplicado.” Alguns dias mais tarde, acrescentava que tinha “a nítida impressão de (que ele deveria) estar fora daqui antes da publicação do livro editado pela encantadora Mitzi” (carta de Adorno a Horkheimer, de 24 de junho de 1953). Adorno não deveria voltar nunca mais aos Estados Unidos; ele e a esposa tornaram-se cidadãos alemães em 1955, quando seus passaportes expiraram.

Marcuse não foi, pois, a Frankfurt. Pensasse o que pensasse no íntimo, continuou ligado a Horkheimer e ao sonho de uma colaboração com ele, de uma participação na revista. Mais de um ano depois, uma de suas cartas a Horkheimer explicava: “Como o senhor deve ter sabido... antes de esta carta lhe chegar às mãos, eu aceitei um convite da Brandeis University: *full professorship* no Departamento de Ciência Política. Isso me proporciona, a partir de agora, pelo menos uma base financeira sobre a qual se pode tomar uma decisão definitiva — pois, naturalmente, não pretendo passar lá os anos de carreira que ainda me restam. Mas, agora, eu posso esperar para ver que direção tomarão os seus trabalhos. Como o senhor me escreveu, lá, eu posso partir a qualquer momento.

Por favor, escreva-me logo em que data poderemos encontrar-nos no verão. Como sabe, gostaria de abordar ainda outros assuntos com o senhor...

\* Cf. supra, pp. 461-462. (N. A.)

Teddy escreveu-me a respeito da revista. O manuscrito do livro sobre Freud está terminado agora — preciso revê-lo. Haverá ainda tempo de discutir, aí, em comum, que textos devem ser publicados na revista? É disso que eu gostaria” (carta de Marcuse a Horkheimer, de 3 de junho de 1954).

A estabilização do Instituto e as primeiras publicações  
após a volta para a Alemanha: *Sociologica, Gruppenexperiment*

O mês que se seguiu à volta de Adorno à República Federal da Alemanha, setembro de 1953, foi o das eleições do segundo *Bundestag*. A reforma monetária e a política da “economia social de mercado” que se seguiram tinham favorecido unilateralmente os detentores de capital; essa linha econômica tinha sido concebida desde o início dos anos 30 pelos neoliberais da Escola de Freiburg, reunidos em torno de Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow e Alfred Müller-Armack, e aplicada, sem se desviar uma polegada a partir de 1948, pelo ministro da Economia de Konrad Adenauer, Ludwig Erhard. Mas a estabilização dos preços, o recuo do desemprego, o aumento constante do poder de compra das massas tornavam essa ordem capitalista renovada sedutora também para outras categorias. Mesmo aqueles que ainda não tinham se beneficiado com a “economia social de mercado” esperavam poder aproveitar-se, um dia, disso. Enquanto a porcentagem dos votos obtidos pelos outros partidos, em 1953, diminuía, a da CDU-CSU avançou. Com 45,2% dos votos, ela detinha a maioria relativa diante de um SPD de 28,8%. Essa tendência era durável. Quatro anos mais tarde, a CDU-CSU obteve a maioria absoluta no terceiro *Bundestag* com 50,2% dos votos — foi esse o mesmo ano da publicação do livro de Ludwig Erhard *Wohlstand für alle* (Conforto para todos).

Adorno ainda estava nos Estados Unidos quando o ministro da Educação e Cultura de Hesse recebeu uma carta do decano da faculdade de filosofia solicitando a criação de uma cátedra de professor (*ausserordentlich*) para Adorno. “A Faculdade apresenta esse pedido com o conhecimento de que essa cátedra só pode ser criada a título de reparação, e que desapareceria se, por um ou outro motivo, o professor Adorno se desligasse de nossa Universidade, o que faz com que nosso desejo... de criar outras cátedras não seja afetado” (carta do decano Patzer ao ministro de Hesse, de Frankfurt, em 1º de agosto de 1953). No final de setembro, o ministro nomeou Adorno para a “cátedra extraordinária de filosofia e sociologia” na faculdade de filosofia da Universidade de Frankfurt. Esse cargo era qualificado de “cátedra de reparação”, mesmo na terminologia oficial — uma idéia que estava muito próxima da difamação.

A reparação (*Wiedergutmachung*) tinha sido imposta à República Federal pelas potências ocidentais vitoriosas que tinham ligado a supressão do estatuto de ocupação e a soberania do novo Estado ao empenho do governo federal em proceder a essa reparação. Certas personalidades públicas, como Kurt Schumacher,



Carlo Schmid e Theodor Heuss, tomaram individualmente posição pela reparação, que jamais foi popular, como mostravam as pesquisas e mesmo a atitude de um bom número de políticos. Em 1953, apenas 106 deputados dos 208 da coligação governamental aprovaram o acordo de reparação entre Israel e a República Federal. A lei retroativa promulgada pelo governo militar americano em 1947 previa que as propriedades devidamente certificadas que tinham mudado de proprietário sob a pressão da perseguição deveriam reverter ao antigo dono que restituía o preço de compra; ela suscitou a oposição dos *Ariseure*,\* que se proclamavam espoliados, e dos deputados da coligação governamental no Parlamento federal e nos parlamentos dos *Länder*, até meados dos anos 50. Os *Ariseure* que haviam sido forçados a retroceder, mas continuavam lutando, foram, por sua vez, reembolsados à custa da coletividade a partir de 1969, a título de “vítimas da reparação” (Cf. Dörte von Westernhagen, “*Wiedergutmacht?*”, *Die Zeit*, de 5 de outubro de 1984, 34).

Adorno desiludiu-se portanto de sua esperança de tornar-se professor titular (*ordentlich*), independentemente de qualquer idéia de reparação e graças a uma decisão tomada pela faculdade de filosofia que só teria levado em consideração sua qualificação técnica. Em fevereiro de 1956, viu-se forçado a mostrar ao decano da faculdade de filosofia como era razoável seu pedido de uma cátedra normal. Na sessão da comissão de maio de 1965, em que se evocou “o caso de reparação”, Adorno e sua nomeação como professor titular segundo o terceiro aditamento da lei sobre a reparação das injustiças do nacional-socialismo, alguns dos presentes expressaram suas reservas. O professor orientalista Helmut Ritter falou sobre o desvio da lei: em Frankfurt, bastava ser protegido do professor Horkheimer e ser judeu para fazer carreira. Depois, apresentou suas desculpas por escrito a Horkheimer e também a Adorno, diante da insistência do decano, indignado. Mas essas não foram as primeiras observações de Ritter nesse gênero, nem as últimas, e ele também não foi o único de seus colegas a expressar-se dessa forma.

Não foi, pois, com total alegria que Adorno conseguiu uma cátedra de filosofia e sociologia efetiva a partir de 1º de julho de 1957. Ele não tinha recebido nenhum convite para ocupar algum cargo em outra universidade, o que teria confortado sua posição em Frankfurt. Mesmo mais tarde, o convite nunca chegou. Adorno passava mais uma vez pela experiência antiga de judeu: ser privilegiado (em relação a inúmeros outros emigrantes e vítimas das violências nazistas que esperaram durante muito mais tempo por sua reparação ou que tiveram que passar por procedimentos humilhantes, ou que, ao final, só receberam uma reparação ridícula, isto é, quase nada) e ao mesmo tempo ser estigmatizado e tornado vulnerável. Sartre havia conceitualizado essa experiência em *Réflexions sur la question juive*: “ministro, será ministro judeu, ao mesmo tempo, uma excelência e um pária.” Como sempre, Adorno sentia-se, pois, dependente dos conselhos e da proteção de Horkheimer.

Em maio de 1956, este último pediu para se aposentar antes da data normal por causa das declarações repetidas de “ódio contra os judeus” de um de seus

\* Do inglês *ariser*, revoltoso. (N. T.)

colegas. O decano instou fortemente com ele para “nao resolver logo” e depois pediu ao ministro da Educação e Cultura que concedesse a Horkheimer um estatuto especial em virtude do qual ele seria autorizado a receber um salário pleno por uma carga horária que passaria a ser a metade da normal, até o fim de seu sexagésimo quinto ano de vida. Ele lembrava que Horkheimer tinha sido durante um ano, decano, durante dois anos reitor, que, além de sua própria cátedra, ele havia substituído Krüger durante três anos e tinha também dirigido, de forma suplementar, o seminário de filosofia, que, em 1954, havia recebido um convite da Universidade de Chicago, e que a sua expulsão por causa do nacional-socialismo o fizera perder dez anos de seu trabalho de pesquisas e seus estudos pessoais. Um decreto do ministério, datado de 6 de dezembro de 1956, concedeu oficialmente a Horkheimer autorização para tomar uma série de semestres de licença sobre os anos que lhe restavam até tornar-se emérito; mas ele só aproveitou uma vez essa medida especial, porque não queria desistir da garantia do pagamento das aulas, que não era feito durante os meses de licença.

Em junho de 1953, Adorno escreveu a Horkheimer, de Los Angeles: “Naturalmente, eu continuo pensando muito no programa de trabalho do Instituto e espero fazer propostas sérias quando nós, afinal, nos encontrarmos.” Mas, mesmo depois de sua volta, não houve sinal de uma concepção a longo prazo de projetos que se colocassem sob o signo de uma teoria da sociedade. No entanto, essa ambição não tinha sido abandonada ou adiada porque seria irrealizável numa época de restauração depois da perda da independência financeira. O que veio, em lugar disso, era uma variante melhorada do *bricolage*\* provisório que Adorno havia sugerido para a época em que Horkheimer fosse reitor, e ele próprio estivesse nos Estados Unidos.

As publicações de 1955 dão a impressão de ser um resumo simbólico do que a teoria crítica, o grupo Horkheimer e o Instituto de pesquisas sociais dos anos 30 tinham passado a ser nos anos 50. Naquele ano, os três primeiros volumes de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* foram publicados: *Sociologica*, uma coletânea de ensaios oferecida a Max Horkheimer em seu sexagésimo aniversário; *Gruppenexperiment*, o relatório da pesquisa sobre a consciência política na Alemanha Ocidental; *Betriebsklima* (Clima empresarial), relatório de uma pesquisa para uma firma, sobre os operários e empregados do *konzern* (truste) Mannesmann. Foi também esse o ano da publicação de uma coletânea de artigos de sociologia e de crítica da civilização de Adorno, *Prismen*, de *Eros and Civilization*, de Herbert Marcuse, e dos dois volumes de *Schriften*, de Walter Benjamin, editados por Theodor e Gretel Adorno com Friedrich Podszus.

Em nenhuma dessas publicações aparecia o nome de Horkheimer entre os autores. Nem por isso ele deixava ainda mais claramente de ser coberto de honrarias. Segundo a dedicatória, a primeira publicação do IFS reconstituído era dedi-

---

\* Em francês no original (biscate, trabalhos variados e sem importância). (N. R. T.)

cada “àquele a quem o Instituto deve o essencial: uma direção intelectual, uma iniciativa infatigável e o domínio das condições concretas que realmente foi o único responsável pela sobrevivência do Instituto”. Essa dedicatória — incontestavelmente da autoria de Adorno — terminava com um voto de que Horkheimer pudesse ter tempo livre para “levar a cabo todo o fervilhar filosófico e teórico que aguarda formulação em sua consciência. As pesquisas, às quais ele próprio deu ensejo, forneceram, em grande parte, o material que é a primeira condição dessa tarefa. Sabemos que ele tem a força de extrair, sem desanimar, do fruto de nosso trabalho, todas as conseqüências de que tem agora verdadeira necessidade”. A esperança de Adorno de poder um dia continuar com Horkheimer *Dialektik der Aufklärung* e fazer com que a teoria concreta da sociedade fosse adiante era tão forte, que ela a proclamava abertamente.

A coletânea continha quase exclusivamente trabalhos que tinham sido originariamente planejados para o primeiro número duplo ou, pelo menos, para o primeiro ano da revista. Assim como Horkheimer continuava se esforçando sempre para incluir seu amigo Pollock no trabalho teórico (o que conseguiu ainda uma vez nos anos 50, com a inserção do nome de Pollock como revisor de um estudo de grupo e a publicação de um livro dele, *Automation. Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen* (A automatização. Dados para apreciar suas conseqüências econômicas e sociais), o quinto volume de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*), também Adorno tentou incluir Horkheimer nisso. O artigo de Adorno que abria *Sociologica*, dedicado a Horkheimer, “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie” (A relação entre sociologia e psicologia) tinha sido inicialmente planejado como um artigo de parceria entre Adorno e Horkheimer, para o primeiro número da revista. Mas a colaboração de Horkheimer não passou de uma série de observações e propostas de modificações. Adorno, aliás, tinha preparado, para o número duplo, uma versão censurada de *Razão e autoconservação* (segundo sua própria expressão), isto é, aquela variante em alemão de *The End of Reason* que Horkheimer, já no final dos anos 40, não queria publicar tal como estava na Alemanha. Adorno tinha igualmente conseguido de Walter Dirks, que conhecia desde os anos 20 — co-editor de *Frankfurter Hefte*, católico de esquerda e, durante algum tempo, co-editor de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* —, a promessa de uma síntese da literatura recente sobre o operário. A nova revista estava sendo, portanto, planejada como um prolongamento quase direto da antiga.

Só no final de 1954, Horkheimer e Adorno desistiram de seu projeto de revista. O motivo alegado no prefácio de *Sociologica* — os dados que as pesquisas do Instituto tinham conseguido não poderiam ser apreendidos em breves artigos de revista — dificilmente seria o melhor. Já por ocasião da reunião dos artigos para o primeiro número duplo, havia-se constatado que o estudo de grupo sobre a consciência política na Alemanha Ocidental e o estudo sobre o ambiente de uma empresa da Mannesmann deveriam ser publicados sob a forma de volumes independentes. A falta de qualidade dos artigos obtidos não poderia ser também

a razão decisiva. O livro de Marcuse sobre Freud — do qual provinha o artigo “Trieblehre und Freiheit” (Teoria das pulsões e liberdade), uma tradução abreviada do capítulo final — tinha agradado extremamente a Horkheimer que queria, de qualquer forma, fazer da tradução alemã completa uma das publicações do Instituto. Adorno tinha um alto conceito do artigo de Walter Dirks a respeito de uma pesquisa sobre as conseqüências da desnazificação, “Fogen der Entnazifizierung”. Autores como Georges Friedmann ou Hadley Cantril tinham sido mencionados pelo próprio Horkheimer em seu primeiro projeto de uma revista que acolhesse “artigos representativos dos amigos do Instituto”. Bruno Bettelheim era muito estimado pelos dois diretores do Instituto.

Mas acontecia o seguinte: faltavam representantes de sua própria teoria. Quem, dos autores de *Sociologica*, teria melhor correspondido a suas expectativas, Walter Benjamin, havia morrido. Neumann, também. Depois que saíra do State Department, passara, em 1948, a *Visiting Professor* e, em 1950, a *Full Professor of Public Law and Government* na Universidade de Columbia. Participou como conselheiro e relator da reconstrução da jovem República Federal e da fundação da Universidade livre de Berlim. Em 2 de setembro de 1954, faleceu num acidente de automóvel na Suíça. Pensou-se em publicar uma coletânea de seus artigos sob a forma de um volume de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, mas não deu certo “simplesmente” porque houve mal-entendidos sobre o prefácio entre Marcuse e Adorno e porque Adorno achava que numa coletânea dedicada a Neumann cujo prefácio era de Marcuse, e não dele, a relação com o Instituto não aparecia mais. Assim, com exceção de Marcuse, sobrou apenas um único teórico bastante próximo, Otto Kirchheimer, que havia fornecido um artigo, “Politische Justiz”, sobre o tema de seu grande livro posterior, de mesmo título. As relações com Kirchheimer não tinham sido nunca, propriamente falando, estreitas, mas tinham-se tornado provavelmente ainda mais reservadas quando, pouco depois de sua chegada a Frankfurt em 1949, ele havia encontrado Adorno e lhe comunicara que tinha visitado seu velho mestre Carl Schmitt — em outras palavras, o jurista que se dispusera a fazer tudo para agradar ao poder (o qual nem por isso deixou de destituí-lo depois) e que, em 1936, havia aberto um colóquio científico com estas palavras: “Precisamos libertar o espírito alemão de todas essas falsificações judaicas, falsificações da noção de espírito que permitiram que emigrados judeus classificassem como contrário ao espírito o grandioso combate do *Gauleiter* Julius Streicher” [citado em Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (Perfis filosóficos e políticos)], 63].

Contrariamente à visita que Marcuse fez a Heidegger em 1947, (cf. “Flaschenpost? Horkheimer, Adorno, Marcuse und Nachkriegsdeutschland” in *Pflasterstrand* de 17 de maio de 1985), essa foi seguida de outras. Mas se se continuasse a ter certas reservas contra Marcuse por causa de seu passado heideggeriano, seria preciso tê-las também a respeito de Kirchheimer, pois esse continuava a estimar ou estava começando a estimar Schmitt que, assim como Heidegger, tampouco tinha declarado uma mudança de opinião sobre o nacional-socialismo.

A razão decisiva do abandono do projeto de relançamento da revista com a qual Horkheimer havia esperado o “começo de um trabalho racional” foi, pois, antes de tudo, o medo que Horkheimer sentia de não receber, com o passar do tempo, contribuições que exprimissem sua própria posição. Em agosto de 1954, escreveu para Adorno nos Estados Unidos que “a comparação com a antiga revista não deveria ser feita com desvantagem para a nova. Isso não se nota só nos artigos, mas também nas resenhas. A dificuldade é que, antes, nós todos tínhamos, no fundo, concentrado toda nossa energia unanimemente na revista. Agora, além de nós, só temos, afinal de contas, Dirks e Dahrendorf. Está claro que nós próprios deveríamos publicar ali obras em conjunto, mas, em primeiro lugar, depois de minha volta eu precisarei de uma longa temporada no campo, e, depois, não eram artigos que nós tínhamos em vista, mas uma publicação mais importante. Em todo caso, seria inaceitável que a revista reduzisse o prestígio de que o Instituto goza atualmente” (carta de Horkheimer a Adorno, de 14 de agosto de 1954). Um dos dois colaboradores do IfS com quem Horkheimer contava, Walter Dirks, foi para Colônia, em 1956, a fim de exercer as funções de diretor-chefe da seção cultural da Westcutsche Rundfunk (Rádio da Alemanha Ocidental). O outro, Ralf Dahrendorf, que tinha então vinte e cinco anos, já havia pedido demissão — para a grande surpresa de Adorno — quando a carta de Horkheimer chegou a Frankfurt. Adorno contou o que acontecera a Horkheimer: Dahrendorf aceitara um brilhante cargo oferecido pela Universidade de Sarrebrück e havia confirmado o caráter irrevogável de sua decisão, explicando que, no plano teórico, não se sentia mais da mesma escola que Horkheimer e Adorno. Eles tinham um pensamento demasiado “histórico” para o gosto dele, ao passo que ele queria trabalhar na linha da sociologia formal e da sociologia do conhecimento. “Ele é certamente a melhor confirmação de nossa tese: estritamente falando, depois de nós vem o deserto” (carta de Adorno a Horkheimer, de 17 de agosto 1954).

Outro fator poderia ainda dar a Horkheimer bastante medo para dissuadi-lo da realização do projeto da revista: o medo de ele próprio não ser, pessoalmente, bastante produtivo, mesmo em parceria com Adorno, e o sentimento de não ser mais capaz de mostrar bastante acuidade no campo que fora sempre o seu preferido, a filosofia da sociedade, de desmascarar os conflitos sociais e de acusar os intelectuais que ajudam a acalmá-los. O que respondeu à proposta de Adorno de integrar à série das publicações do Instituto traduções-alemãs, começando primeiro por Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano) e depois os textos do abade Meslier, poderia aplicar-se a ele próprio, Horkheimer: “O abade Meslier dificilmente vai servir. A publicação só teria sentido se se pudessem apresentar por inteiro ou pelos menos os trechos mais importantes; mas esses são ainda mais brutais do que Sade do ponto de vista social e político” (carta de Horkheimer a Adorno, de 22 de janeiro de 1957). Era difícil dizer o que era mais importante para Horkheimer: o recuo amedrontado diante do diagnóstico atuali-

zado de uma autodestruição da *Aufklärung*, depois do qual ele não poderia vislumbrar um conceito positivo das luzes, ou o recuo amedrontado diante das conseqüências desagradáveis de uma análise crítica da sociedade não atenuada pela melancolia, porém brutal. Em todo caso, a conseqüência foi uma atitude reacionária em domínios que se iam tornando sempre mais numerosos — nos anos 50, a rejeição da luta de liberação na Argélia, nos anos 60, a rejeição das críticas ao engajamento militar americano no Vietnã.

O estudo de grupo sobre a consciência política na Alemanha Ocidental passou a ser apenas o segundo volume de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* com o título prudente de *Gruppenexperiment*, o qual poderia induzir ao erro, dada a importância do tema. Em agosto de 1954, Adorno escreveu a Horkheimer que estava se demorando nos Estados Unidos devido a sua cátedra de Chicago: “Quanto ao estudo de grupo, aliás, nesse meio tempo, eu escrevi de novo, completamente, a introdução, depois de uma troca de cartas com Fred, e acho que, agora, está como desejávamos. O único ponto de controvérsia quanto ao estudo de grupo é saber se devemos anexar a ele os relatórios; estou ciente de que Fred se opõe, mas acho que podemos ainda tomar nossa decisão” (carta de Adorno a Horkheimer, de 17 de agosto de 1954).

Adorno não conseguiu impor que se incluísse na publicação uma série de relatórios integrais. O livro já havia atingido quinhentas e cinqüenta páginas. Adorno escreveu, então, na introdução a parte qualitativa: “Nossa intenção era anexar a esta publicação a transcrição literal de alguns relatórios típicos, mas a falta de espaço não o permitiu. Enquanto os métodos de exploração não tiverem ultrapassado grandemente o estágio atual, o verdadeiro poder de persuasão das descobertas qualitativas e sua necessidade só ficarão claros para o leitor com o conhecimento dos dados primários: só a experiência viva de discussões completas coerentes dissipa a aparência de arbitrariedade que se liga à exposição dos indícios isolados, enquanto não são vistos dentro da estrutura de conjunto” (*Gruppenexperiment*, 275). Isso concordava com as idéias que Adorno já havia defendido para o projeto de Berkeley ao pedir uma série de estudos de perfil, isto é, de análises individuais em profundidade de certas pessoas da amostra em função do conjunto dos dados recolhidos a esse respeito.

Embora *Gruppenexperiment* satisfizesse tão pouco os objetivos pessoais de Adorno quanto *Authoritarian Personality* e o título do volume e as alusões repetidas ao caráter inovador da obra e às imperfeições dele resultantes fossem outras tantas marcas de modéstia e de consciência de suas próprias falhas, o texto não escondia uma orgulhosa pretensão: “A pesquisa sociológica empírica encontra-se diante de uma espécie de antinomia. Quanto mais exatos são os métodos, mais eles correm o perigo de substituir o verdadeiro objeto da pesquisa por um outro definido em *operational terms*, em outras palavras, reduzi-los a seus próprios, antecipadamente, a problemática ao que é acessível pelos questionários e negligenciar o que tem importância social. Por outro lado, a história da sociologia já demonstrou sufi-

cientemente o perigo oposto, o da arbitrariedade e o da afirmação dogmática não verificada. Longe de nós a idéia de que a ciência deveria renunciar a integrar em sua pesquisa novos métodos do *fact finding* (descoberta do fato). No entanto, a alegria de descobrir um novo método não deve fazer esquecer que o problema da determinação dos objetos que são particularmente importantes para o conhecimento da sociedade deve ser abordado precisamente no ponto que se presta melhor a isso: o da objetividade, da descoberta do verdadeiro objeto... A pesquisa sociológica empírica encontra-se diante de uma missão: vencer, com os meios que tem produzido, as causas profundas de sua própria insuficiência e aperfeiçoar a pesquisa sociológica até fazer dela um instrumento de um autêntico conhecimento social... Trata-se de reunir a objetividade científica e a escolha, produtora de sentido, do essencial que se esforça constantemente para escapar dos métodos exatos.

“A tentativa do Instituto de pesquisas sociais que será apresentada nas páginas seguintes constitui uma contribuição experimental a essa missão... Para completar e corrigir os métodos de pesquisa usuais, recorre-se, há muito tempo, a entrevistas que visam à psicologia profunda, testes de projeção, *case-studies* em detalhe e outras técnicas. A técnica de grupo empregada por nosso Instituto, que será exposta aqui, distingue-se de todas essas tentativas essencialmente naquilo em que não se contenta com modificações feitas posteriormente, mas já as introduz numa fase anterior, por ocasião da obtenção das opiniões *in statu nascendi*” (*op. cit.*, 30 sg.)

Já mencionamos os problemas que esse método de registro das opiniões suscitou (cf. *supra*, e sg.) A publicação inclui, de fato, duas das onze monografias do estudo quantitativo: um estudo de Volker von Hagen, *Integrationsphänomene in Diskussionsgruppen*, e um de Adorno, *Schuld und Abwehr* (A culpabilidade e sua exibição). O estudo de Adorno estava na mesma linha de sua análise qualitativa dos dados de entrevista em *Authoritarian Personality*: uma interpretação dos dados que respondia à acusação de arbitrariedade referindo-se de perto a citações extensas, que, aliás, declarava-se orgulhosamente diferente da pesquisa sociológica ortodoxa, e que finalmente desembocava numa tipologia deveria elucidar fenômenos sociais com o auxílio de categorias freudianas.

A análise de Adorno baseava-se em vinte e cinco relatórios, entre os quais os vinte que continham mais declarações sobre os temas da responsabilidade coletiva para com o nacional-socialismo e a guerra, da responsabilidade coletiva para com campos de concentração e atrocidades de guerra, e da atitude perante os judeus e as DPs (*displaced persons* — apátridas). Limitar-se a vinte e cinco relatórios dava a impressão de uma economia de trabalho justificada: a análise quantitativa e as sondagens haviam mostrado que certos tipos de reação elaborados segundo esses vinte e cinco relatórios — e apenas eles — apareciam sempre no conjunto dos dados com uma monotonia e uma rigidez características de todo o campo da ideologia política.

Em suas observações preliminares a seu estudo *Schuld und Abwehr*, Adorno havia observado, entre outras coisas: “A noção de culpa recalcada não deve ser tomada muito estreitamente no sentido psicanalítico: só na medida em que se tem ainda consciência do erro cometido como um erro, os mecanismos de defesa entram em jogo. Entre todos os sujeitos da amostra que estão em posição de defesa, não há praticamente nenhum que seja tal, que possa em geral sustentar a tese: é normal que eles tenham sido liquidados. Em geral, constata-se mais uma tentativa de conciliar sua própria identificação supervalorizada com a coletividade à qual se pertence com a consciência de um crime: deixamos de lado esse crime ou o reduzimos para não perder a oportunidade dessa identificação, a única a permitir psicologicamente que inúmeras pessoas dominem o sentimento insuportável de sua própria impotência. Disso, pode-se concluir que os que se acham em posição de defesa não desejam uma repetição aproximada do que se passou, mesmo quando expressam rudimentos da ideologia nazista. Sua atitude de defesa é, em si, um sinal do choque que sofreram, e é isso que abre o caminho para a esperança” (*Gruppenexperiment*, 281).

Essa esperança via, contudo, seu fundamento desaparecer na continuação do estudo devido à tese de Adorno da persistência das “condições antropológicas” de uma psicologia de massa manipulável, da predisposição para os sistemas totalitários produzida pelas tendências evolutivas do conjunto da sociedade, da economia e da tecnologia, e devido à explicação da “virtuosidade que a defesa moral desenvolve que é, talvez, proporcional ao grau de culpa, inconsciente que se deve recalcar” (310).

Adorno colocava sob o conceito de “narcisismo coletivo” essa reação “antropológica” às relações da sociedade pós-liberal que continuava a produzir efeitos mesmo depois do fim da guerra, e que Horkheimer, Fromm e ele tinham tentado expressar nos anos 30 e 40 com os nomes de estrutura caracterial sadomasoquista ou autoritária, liquidação ou impotência do indivíduo, medo da liberdade, fase de *racket* da sociedade, etc. Essa idéia teve, mais tarde, uma vasta difusão na forma da frase freqüentemente citada de uma conferência pronunciada por Adorno em 1959, *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?* (O que significa reelaborar o passado?): “Eu considero a sobrevivência do nacional-socialismo na democracia potencialmente mais perigosa do que a sobrevivência de tendências fascistas *contra* a democracia” (*Eingriffe*, 126).

Os diferentes mecanismos de defesa estavam colocados no centro do estudo de Adorno. Encontravam-se neles a atribuição a outrem da culpa, a afirmação de que, num mundo dividido em nações e em blocos de potências, vencedores e vencidos, um julzo neutro sobre a culpa e a inocência era impossível, a exigência de circunstâncias atenuantes para os membros de um povo dócil para com a autoridade, de um povo que nunca tinha sido capaz de viver democraticamente, um povo que sofria da “neurose alemã” — expressão muito usada pelos participantes das discussões.



Um dos mecanismos de defesa mais sedutores recebera de Adorno o fascinante qualificativo de “utilização da verdade como ideologia” (339). “Sabe-se que papel desempenha em geral, no pensamento totalitário, o clichê, a generalização rígida e, portanto, falsa. A análise sempre tropeçou nele. O anti-semitismo, que, sem considerar as pessoas, lança uma série de estereótipos negativos no conjunto de um grupo, é inconcebível sem o método da generalização falsa. Ainda hoje temos um exemplo disso com o singular coletivo que designa povos estrangeiros (o russo, o americano, o francês) que passou dos quartéis para a língua cotidiana. O desmoroamento do fascismo como sistema de generalizações falsas deixou de sobreaviso muitos de nós contra esse costume — já que se trata deles próprios. Parece que é uma lei da psicologia social atual: em toda parte, o que mais irrita é o que nós próprios já praticamos. Podemos deixar de mencionar aqui os motivos inconscientes, muito próximos dos mecanismos de projeção; basta apontar que assim que nos levantamos contra as falsas generalizações, temos a faca e o queijo na mão para nos distanciar do nacional-socialismo, mas também que, assim que, conseguimos isso sem muito esforço, temos a maior facilidade para nos justificar, para passar do papel de perseguidor de ontem ao da vítima de hoje”... (339 sg.). Assim como a verdade, a moral era também utilizada como ideologia. Um dos argumentos contra a reparação era que ela seria absolutamente impossível devido à gravidade das ofensas. Para defender as medidas racistas, dizia-se que elas, pelo menos, haviam sido honrosas e que, aliás, tinham ajudado os judeus a construir Israel.

Se o poder de persuasão do estudo de Adorno e o valor metodológico exemplar do conjunto do trabalho estavam comprometidos, não era essencialmente pelo abandono da reprodução dos relatórios integrais. O que faltava era a parte quantitativa das análises das correlações entre as atitudes específicas e, em *Schuld und Abwehr*, a atribuição das citações e interpretações a indivíduos determinados. Sem dúvida, Adorno interessava-se pelo espírito objetivo. Mas quando, como ele, se ia tão longe no estudo das declarações individuais, para depois classificar os indivíduos segundo uma ou outra das síndromes ideológicas, ninguém poderia contentar-se em calar sobre uma questão: em que combinações se encontrava, nos indivíduos, o que constituíam, para o intérprete, os componentes do espírito objetivo e qual era a importância numérica desses componentes nesses indivíduos? Também era decepcionante o fato de a integração da análise qualitativa e da análise quantitativa não ter sido levada a ponto de as tipologias coincidirem (“negativo”, “ambivalente” e “positivo” na parte quantitativa e “com preconceitos”, “ambivalente” e “tentando compreender” na parte qualitativa). A acusação de que o estudo de grupo superavaliava a importância das tendências antidemocráticas poderia ser refutada por muitos argumentos, entre os quais este: as declarações positivas ou moderadamente positivas sobre temas como a democracia, a culpa, os judeus, a atitude diante das potências ocidentais achavam-se sempre no início das discussões quando a incerteza sobre as reações do orientador do debate (a princípio considerado uma espécie de instância oficial) e sobre as opiniões dos outros

participantes reconduzia as pessoas ao credo democrático. Integrar essas declarações aos cálculos e à interpretação significava falsear os dados no sentido do positivo. Mas, afinal de contas, isso só provocava o retorno ao problema primordial e jamais resolvido: a avaliação das opiniões segundo sua função para quem as pronunciava, sua função para a classe ou grupo ao qual pertencia o sujeito, e sua função nas situações concretas de comunicação.

A substituição da experiência pessoal viva pela pesquisa e pelo estudo do material, metódicos e regidos pela divisão do trabalho, não havia apenas aumentado a transparência de uma interpretação rica de um material rico, mas também sua obscuridade. O aparelho científico gigantesco — como sempre, concebido como inovador e assim justificado — erguia-se como uma barreira dissuasiva entre o público potencial e um estudo do qual se poderia dizer que representava a primeira análise da incapacidade dos alemães para lastimar o passado hitlerista, a mais penetrante dos anos 50.

O estudo de grupo sobre a consciência política na Alemanha Ocidental atraiu sobre o Instituto uma pronta crítica da direita, publicada em *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. O autor era um psicólogo famoso, citado, aliás, em *Gruppenexperiment*, Peter R. Hofstätter. Nascido em Viena, em 1913, havia sido influenciado pelos psicólogos Karl e Charlotte Bühler e pelos filósofos Robert Reininger e Moritz Schlick. De 1937 a 1943 foi psicólogo militar, primeiro no exército federal austríaco, depois na Wehrmacht alemã; nessa época defendeu uma tese e tornou-se conselheiro de administração. Depois da guerra, foi assistente de psicologia na Universidade de Graz e posteriormente nos Estados Unidos; a partir de 1956, ocupou a cátedra de psicologia da Hochschule für Sozialwissenschaften (Escola Superior de Estudos Sociais) de Wilhelmshaven.

Era uma crítica muito arrogante, que havia escolhido como *leitmotiv* humorístico a tese de que o *Gruppenexperiment* apresentava uma variante do tema *in vino veritas* e que esta variante, *in ira veritas* — alusão à suposta excitação dos participantes graças ao “estímulo fundamental” —, não era menos duvidosa do que a sabedoria do primeiro provérbio que Hofstätter, quando era psicólogo militar, ouvira com frequência opor-se como substituto de seu método, de que caçavam porque supostamente ignorava a vida. A crítica de Hofstätter era, muitas vezes, pertinente, mas ignorava a intenção metodológica de todo o trabalho. Nos trechos sobre os limites e a autocrítica já encetada dos métodos de pesquisas ortodoxos, ele empregava a expressão “positivista-atomístico” (que designava o método usual que considerava a opinião pública uma adição de opiniões individuais) e acrescentava a isso a observação irônica de que o emprego dessa expressão pejorativa deveria, segundo os critérios dos autores do estudo, ser considerado infalivelmente indício de um pensamento fascista.

Hofstätter retomava as indicações cifradas de *Gruppenexperiment*, mas classificava os “que não se manifestavam” como não-negativos e, desprezando a alta porcentagem de ambivalentes, chegava ao resultado de que apenas 15% em média

dos participantes das discussões poderiam ser considerados autoritários e antidemocráticos segundo os critérios do estudo de grupo. Acrescentava: “Não sei se esse resultado nos permite falar em uma ‘herança da ideologia fascista’ ou empregar a expressão de uma ‘disposição antropológica persistente’, mais na Alemanha do que em qualquer outro país do mundo ocidental” (*Kölner Zeitschrift* I, 1957, 101). Como se não houvesse nenhuma diferença entre um país em que um potencial que existia igualmente em outros países havia desencadeado o terror e a morte durante doze anos e um país em que esse mesmo potencial não tinha passado à ação! Depois de subavaliar assim o perigo proveniente da direita e proclamar que a situação era normal, Hofstätter derrubava o ataque no final de seu texto e exprimia “sutilmente” seu temor de que “um pensamento que se dedica ao espírito objetivo possa se expor ao perigo da arbitrariedade totalitária” (102), chamava a “análise qualitativa que se estende por mais de cento e cinqüenta páginas” de “uma acusação única, isto é, um convite a uma verdadeira contrição moral”. Depois ele lhe opunha a idéia que não havia “simplesmente sentimento individual que estivesse à altura da contemplação prolongada da destruição de um milhão de vidas humanas”, o que fazia com que “a indignação do sociólogo” parecesse “não ter fundamento ou até mesmo ser gratuita”. Para Hofstätter, a solução do problema da culpa e a justa apreciação dos limites de *Gruppenexperiment* deveriam ser buscadas no comportamento de um membro de um grupo de notáveis bávaros que reduzia o lado moral da questão a um problema confessional. Isso chegava ao mesmo resultado da eliminação da culpa que a tese da responsabilidade coletiva. Ou todos deveriam ser culpados — e então ninguém o era, e tudo não passava de destino e fatalidade da existência —, ou cada um deveria livrar-se por si mesmo — e, nesse caso, ninguém tinha o direito de condenar o outro, e era preciso confiar o todo às capacidades salvadoras da vida privada.

Adorno recebeu o direito de replicar no mesmo número, sem dúvida devido ao mal disfarçado caráter polêmico da crítica de Hofstätter. No final de sua réplica, indicou claramente o que estava em jogo: “O método não deve valer nada porque é preciso recusar a realidade que ele faz aparecer” (*Gesammelte Schriften* 9-2, 393). Ele desmascarava, como apelo ao narcisismo coletivo, as afirmações de Hofstätter sobre a acusação que desmascara: a acusação contra os mecanismos e a ideologia inculcados era convertida em acusação contra os indivíduos por exasperá-los contra ela. “Hofstätter não vê ‘nenhuma possibilidade de que um indivíduo isolado seja capaz de assumir sobre si o horror de Auschwitz’. O horror de Auschwitz são as vítimas que tiveram que sofrê-lo e não os que não quiseram acreditar nele para seu próprio detrimento e o de seu país. Era para as vítimas e não para os sobreviventes que o ‘problema da culpa (era) desesperado’, e já é alguma coisa não deixar essa diferença ser engolida num desespero existencial que nunca é tão apreciado como quanto a esse tema. Mas não se deve falar em corda na casa do carrasco ou se seria suspeito de ter ressentimento” (392 sg.).

A controvérsia Hofstätter — Adorno cristalizou pela primeira vez publica-

mente na Alemanha federal o que deveria, depois, entrar para a história da sociologia com o conflito do positivismo: o conflito a respeito de divergências metodológicas e epistemológicas passava a ser o teatro de conflitos sobre a teoria da sociedade e a política da sociedade.

Entre os projetos interessantes que, de certo modo, permaneciam fiéis à tradição do Instituto no contexto da restauração e que foram considerados nos anos 50 para nunca serem realizados depois, estava o projeto de publicar uma série de traduções alemãs de obras sociológicas americanas. Segundo um memorando de Adorno de agosto de 1954, “o período do pós-guerra levou a Alemanha a um notável aumento de interesse pelas ciências sociais... As técnicas de pesquisa sociológica tão largamente desenvolvidas e aperfeiçoadas nos Estados Unidos já exerceram uma influência considerável sobre a sociologia alemã... No entanto, a maioria dos especialistas, como dos não iniciados, não está a par da contribuição dos sociólogos americanos ao pensamento e à teoria sociológicos, e não percebe também que, nos Estados Unidos, como, aliás, em toda parte, a teoria e a pesquisa sociológicas são estreitamente dependentes uma da outra e influenciam-se mutuamente em seu progresso respectivo. Esse projeto destina-se a preencher essa lacuna... apresentando a um público alemão as obras de pensadores independentes que, embora inspirados pela tradição do empirismo e do pragmatismo, tentaram abarcar num impulso ousado a totalidade da sociedade em que vivem”.<sup>104</sup> Um catálogo provisório previa seis volumes: W. G. Sumner, *Folkways*; Thornstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*; uma versão abreviada de *Middletown* e *Middletown in Transition*, de R. e H. Lynd; uma seleção de obras de John Dewey que ainda não tinham sido traduzidas para o alemão; *Studies in Prejudice*, de Adorno e colegas; R. Merton, *Social Theory and Social Structure*.

Era um projeto que poderia ter dado o reforço da sociologia americana a uma pesquisa sociológica teórica e concreta visando ao conjunto da sociedade. Teria sido, ao mesmo tempo, um primeiro passo para remediar um defeito cruel da sociologia da Alemanha Ocidental do pós-guerra: a falta de uma recepção sistemática das abordagens recentes da ciência social. Mas, aparentemente, as resistências à realização desse projeto foram e continuaram fortes, e o interesse que suscitava permaneceu reduzido. Até hoje, das obras enumeradas nesse memorando, apenas o texto de Veblen foi traduzido para o alemão.

---

<sup>104</sup> The post-war period has brought with it, in Germany, a remarkable revival of interest in the social sciences... The impact on German sociology of the techniques of social research, developed and refined in the US to so large an extent, has already been considerable... Most people, however, students and laymen alike, are not aware of the contributions of American sociologists to social thought and social theory, nor do they realize that, in the US as everywhere, social theory and social research are closely interdependent and influence each other in their progress. The present plan is designed to close this gap... By presenting to a German public the works of independent thinkers who, while being inspired by the spirit of empiricism and pragmatism, tried to embrace with a bold sweep the totality of the society in which they live.

*A renúncia à independência anterior: a pesquisa sobre o clima  
empresarial das fábricas do grupo Mannesmann A. G. —  
Adorno também se retira da pesquisa empírica*

À época em que o plano de relançamento da revista era ainda um tema atual e se dava a última demão ao acabamento do estudo de grupo sobre a consciência política na Alemanha Ocidental com vistas a sua publicação, produziu-se o que deu a impressão de ser o primeiro verdadeiro compromisso do IfS: a aceitação de uma encomenda feita pelo truste Mannesmann. No começo dos anos 40, os diretores do Instituto, constatando que, nos outros emigrantes, a ausência de independência material e psicológica gerava uma corrupção mais ou menos flagrante e reconhecendo que as fundações tinham uma grande capacidade para distinguir sábios conformistas e sábios não conformistas, buscaram, por seu lado, verbas para o Instituto e tiveram sorte. Encontraram um mecenas no American Jewish Committee. Por mais conservador que esse fosse, as idéias do Instituto puderam ser reduzidas a um denominador comum com os interesses do momento dessa organização sem renunciar à identidade do Instituto. Em 1950, Horkheimer recusou, indignado, a encomenda do grupo químico Hoechst que um amigo bem-intencionado do Instituto queria indicar-lhe. Em 1954, Horkheimer precipitou-se sobre uma oportunidade análoga: Pollock, que foi contador do Instituto até meados dos anos 50, havia novamente anunciado seu fim próximo. Essa última oportunidade se havia apresentado graças a suas relações com Helmut Becker, futuro diretor do Max-Planck Institut für Bildungsforschung (Instituto Max-Planck de Formação para a Pesquisa), em Berlim, então advogado e conselheiro jurídico de diversas organizações e instituições.

O grupo Mannesmann não era uma empresa qualquer. Era um dos membros fundadores da liga antibolchevista e um dos suportes financeiros do NSDAP. Durante a Segunda Guerra Mundial, o grupo tinha retomado fábricas em países ocupados. Depois de 1945, foi uma das grandes empresas que foram desmanteladas. O desmantelamento da indústria pesada alemã, cuja concentração, aos olhos dos aliados, era um dos fatores essenciais do enorme poderio da guerra alemã, foi um dos pontos básicos do acordo de Potsdam. O governo militar americano, aliás, havia agido de maneira que as medidas de desmantelamento fossem um *ersatz* de nacionalizações. Sob pressão dos Estados Unidos, o governo trabalhista inglês, que, em seu próprio país tinha nacionalizado a indústria mineira, proibiu ao parlamento da Land do Reno do norte e Westfalia as medidas de nacionalização que haviam sido pedidas não só pelo SPD e o KPD, mas também pela ala assalariada da CDU. Em todos os lugares em que as leis dos *Länder* sobre os conselhos de empresa impuseram a consulta do conselho de empresa em matéria econômica, essas leis foram suspensas, completamente ou em seus pontos essenciais, pelos governos militares. Além disso, em 1950, confiou-se oficialmente aos representantes dos antigos trustes a tarefas de realizar o desmem-

bramento, porque, desse modo, a marcha normal da empresa seria travada o menos possível.

Foi também este o caso do grupo Mannesmann. Wilhelm Zangen havia sido “diretor de economia de guerra” durante o Terceiro Reich e, depois da guerra, tinha sido classificado como pessoa comprometida e condenado à prisão; no começo de 1949, apesar dos protestos dos conselhos de empresa, reassumiu a presidência do conselho de administração de uma das antigas firmas do grupo Mannesmann e foi nomeado pela administração fiduciária como liquidante de Alt-Mannesmann. Começou logo a reconstituir o antigo truste sob novas bases. Em 1960, a “reconstrução” da Mannesman-AG estava terminada (cf. E. Schmidt, *Die verhinderte Neuordnung* [A reorganização travada], 160 *et passim*). Quando Horkheimer aceitou o pedido da Mannesmann, estava-se justamente em pleno conflito jurídico entre os conselhos da empresa Mannesmann e a presidência da sociedade matriz, para saber se esta (que já havia reunido uma série de empresas separadas pelos aliados) caía sob o impacto da lei de co-gestão — o que significava uma composição paritária do conselho de administração entre representantes dos operários e funcionários e representantes dos acionistas, e a nomeação de um diretor do pessoal para a direção. Apesar de os membros do Instituto não terem praticamente experiência da sociologia empresarial, Horkheimer aceitou o encargo em condições que colocaram o estudo sob fortes pressões de prazos. Ele próprio praticamente não tratou da questão. Se deu certo, foi por um feliz acaso. Quando o colaborador mais dedicado dos primeiros anos, Diederich Osmer, teve um esgotamento devido à massa de dados fornecidas pelos questionários e às discussões de grupo, foi Ludwig von Friedeburg quem tomou seu lugar. No começo dos anos 50, ele havia feito um trabalho prático no Instituto, depois entrara para o Institut für Demoskopie Allensbach, de Elisabeth Noelle-Neumann, e só tinha voltado uma vez ao Instituto para gozar de uma bolsa da Rockefeller Foundation, oferecida a título de membro de um instituto científico. Quando Horkheimer ofereceu a esse homem de trinta e um anos, que já tinha adquirido experiência nas pesquisas, até mesmo na sociologia empresarial, o posto de diretor de seção de pesquisas empíricas do Instituto, Friedeburg aceitou a oportunidade de braços abertos. Sua primeira tarefa foi levar a cabo com êxito o estudo Mannesmann.

A diretoria do grupo Mannesmann queria que lhe dessem uma resposta à questão: “O que pensa e o que quer o pessoal de nossa empresa, e por que pensa assim e o quer?” Queria estar informada do clima social nas empresas Mannesmann e sobre os fatores que eram decisivos na constituição desse clima. Segundo a comunicação de Hermann Winkhaus, membro da diretoria da Mannesmann AG, em uma conferência de grupo no começo de 1955, tratava-se de que a diretoria conhecesse justamente as causas profundas, os fundamentos conceituais e as raízes sentimentais da formação das opiniões, porque era justamente a partir disso que os resultados da pesquisa poderiam encontrar uma utilização eficaz para resolver os problemas da empresa. Era justamente desse ponto de vista que o IFS

parecia muito promissor, com suas experiências, o instrumento de pesquisa que havia elaborado com a discussão de grupo e a ambição inscrita em seu programa de penetrar a superfície das opiniões (cf. H. Winkhaus, "Betriebsklima und Mitbestimmung" [Clima empresarial e co-gestão], in *Arbeit und Sozialpolitik* [O trabalho e a política social], abril de 1955).

O Instituto aperfeiçoou um projeto de pesquisa que tratava dos assalariados e não da administração; das opiniões e dos comportamentos subjetivos dos assalariados e não dos dados objetivos, das relações sociais específicas da fábrica ou das relações sociais fora do trabalho. Como nos estudos anteriores, foram combinados dessa vez, ainda, os métodos da entrevista e da discussão em grupo.

Uma pesquisa preliminar realizou-se em 1954 em duas fábricas da Mannesmann. Testou-se ali a primeira versão do questionário que resultou de longos contatos com a direção da empresa e com os representantes do pessoal, e depois o estímulo fundamental para as discussões de grupo. A versão original deste último já havia sido modificada por Adorno devido a objeções de Horkheimer. Adorno tentou acalmar os temores de Horkheimer enviando-lhe a segunda versão, que acabara recentemente: "Discussões desse tipo entre Karl e Jupp são comuns e experimentadas, como suas posições; o risco de *nos* fazerem vestir a carapuça devido a expressões demasiado duras para com os empresários simplesmente não existe. Além disso, tomaremos cuidado de declarar expressamente, no relatório, que as opiniões e declarações são tiradas tais quais se encontram nos artigos do jornal da fábrica que apresentam Jupp e Karl" (carta de Adorno a Horkheimer, de 30 de junho de 1954).

A pesquisa principal desenvolveu-se em julho e agosto nas cinco empresas essenciais do grupo Mannesmann AG, das quais quatro estavam sujeitas à lei da co-gestão. Mil cento e setenta e dois operários e empregados foram interrogados por quinze entrevistadores experientes do Divo (Frankfurter Deutsches Institut für Volksumfragen) em entrevistas orais individuais, de aproximadamente cinquenta minutos, seguidas de um questionário. Esses empregados haviam sido escolhidos de forma aleatória dos trinta e cinco mil e poucos assalariados; de cada vez, eram informados pela direção, pouco tempo antes da entrevista, os contra-mestres ou os representantes do pessoal, e convocados para o local das entrevistas — qualquer local reservado na fábrica. Depois — em geral também dentro da fábrica — assistentes do IfS organizaram discussões de grupo com quinhentos e trinta e nove participantes ao todo. A versão, recentemente modificada para a pesquisa principal, do estímulo fundamental compreendia de fato todos os pontos que a pesquisa preliminar tinha considerado importantes para a satisfação ou insatisfação numa fábrica. Havia, portanto, abandonado um trecho importante que teria sido capaz de provocar uma retrospectiva histórica bem delimitada. O texto era o seguinte: "Estamos pensando ainda um pouco na situação de 1945? Fomos afinal, apesar de tudo, nós, os operários, que reconstruímos tudo. Os patrões estavam então, ainda, com as mãos amarradas. Muitos estavam ainda nos

campos de concentração ou não eram autorizados a vir aqui. Fomos só nós, os operários, que conseguimos. Mas, assim, nós provamos que somos capazes de participar e que, mesmo para a nossa economia, é bom que o assalariado tenha oportunidade de se manifestar e dar seu conselho. É por isso que queremos participar justamente agora”.

Em meados de agosto, Adorno escreveu a Horkheimer em Chicago: “O *fieldwork* (trabalho de campo) do estudo Mannesmann está terminado; tudo correu muito bem, uma grande parte das discussões já foi transcrita, dados extremamente interessantes. Acho que poderemos realmente nos orgulhar desse estudo” (carta de Adorno a Horkheimer, de Frankfurt, em 17 de agosto de 1954).

Em janeiro de 1955, o IfS entregou à presidência da sociedade matriz Mannesmann, em Düsseldorf, o rascunho do relatório, e, em junho, o relatório principal que continha quatrocentas e dez páginas. Alguns meses mais tarde, era publicada uma versão abreviada dos resultados como terceiro volume de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*. Compunha-se de partes do relatório principal, de duas introduções às partes “problemáticas” e “fatores ambientais da empresa”, e da “conclusão”.

A questão direta era saber que fatores eram, em geral, os mais importantes para os assalariados numa lista de oito pontos; o resultado disso foi uma classificação em que uma boa remuneração, um cargo garantido e a consideração por seu trabalho vinha claramente na frente, seguidos de bem longe pelas boas relações com os superiores e a segurança contra os acidentes.

Para determinar a importância de diferentes fatores para a atitude para com a fábrica e, num segundo momento, o ambiente de empresa que se procurava conhecer assim, procedeu-se, em compensação, de forma indireta, pois as pessoas interrogadas não eram consideradas capazes de indicar diretamente, graças a sua própria intuição, os fatores decisivos de sua atitude para com a fábrica. Fizeram-se, pois, perguntas específicas, cada uma das quais tratava de um setor preciso das relações na empresa — como “há um trabalho que você gostaria mais de fazer?” para o setor relativo à atitude para com o cargo —, e as respostas positivas ou negativas foram usadas como critério da satisfação ou insatisfação em cada setor. Cinco perguntas específicas deveriam permitir que se apreendessem cinco setores “importantes segundo as experiências anteriores”. Esse método permitiu constatar que a maior correlação era aquela entre a certeza ou não de ter um cargo estável e a atitude positiva ou negativa para com a fábrica. A conclusão a ser tirada era que a satisfação do desejo de segurança no emprego constituía o fator mais importante para a atitude para com a fábrica. Logo em seguida, vinham a satisfação ou insatisfação com a maneira de agir dos superiores e as condições de trabalho. Em compensação, as observações sobre o salário e as possibilidades de progressão na carreira eram muito menos importantes.

Se se aceitassem esse método e os resultados que produzia e que concordavam, em geral, com os de outras pesquisas sobre empresas, chegava-se a uma



situação paradoxal: as respostas às perguntas diretas sobre os elementos mais importantes em geral para o assalariado e as reclamações mais importantes dirigidas à diretoria colocavam a remuneração em primeiro lugar. A hierarquia dos fatores mais importantes para o ambiente de empresa, estabelecido diretamente, colocava, no entanto, a questão do salário em quarto lugar. Essa contradição entre a consciência e o comportamento dos operários era também confirmada por outras descobertas, mas a pesquisa não propunha nem explicação, nem tentativa de explicação.

Podemos citar ainda, entre as informações que a pesquisa dava sobre os diferentes ângulos de atitude para com a empresa, o fato de que mais de três quartos das pessoas interrogadas consideravam-se suficientemente informadas sobre o andamento da empresa. Três quartos também achavam correto o comportamento de seus superiores — por “superiores” deviam-se sempre compreender os superiores imediatos, ao passo que os superiores do alto escalão pertenciam a outro mundo para a maioria das pessoas interrogadas. Os membros do IfS deduziram das discussões de grupo que os operários “não recusam diretamente o superior e sim o mau superior. A crítica desenha, então, de um único gesto, um retrato do bom superior: ele deve ser, acima de tudo, imparcial, reconhecer o bom trabalho, manter as fórmulas de cortesia e tentar manter um certo grau de calor humano” (*Betriebsklima*, 48). As queixas que apareciam incessantemente nas discussões de grupo, sobre o ritmo de trabalho desenfreado, as ultrapassagens de horário, o trabalho aos domingos, a tirania das exigências de produção, da norma e da máquina, acabavam também no desejo de ser tratado como ser humano e não como uma simples força de trabalho.

Apesar — ou talvez por causa — desses desejos tão modestos quanto irrealistas, o conselho de empresa e a co-gestão, vestígios miseráveis das esperanças do imediato pós-guerra, não desempenhavam nenhum papel determinante na consciência das pessoas interrogadas. A insuficiência do conselho de empresa nas questões econômicas, isto é, sua influência extremamente reduzida de um lado, e de outro, seu afastamento do mundo do trabalho cotidiano, fazia com que, se uma maioria relativa da amostra o considerasse o melhor representante de seus interesses, essa maioria não seria nunca composta por mais de um terço, e o conselho de empresa era seguido de perto pelos adjuntos, a direção ou os contramestres.

Quanto à co-gestão, o estudo mostrava que a maioria das pessoas interrogadas não tinha uma idéia justa nem das disposições da lei, nem de sua aplicação. As respostas expressavam antes o que os operários esperavam ou desejavam da co-gestão; essas esperanças tratavam dos problemas de seus próprios cargos, da oficina, ou, no máximo, da fábrica, e apenas um décimo aproximadamente subia ao nível do conjunto desse ramo da economia ou ao nível do conselho de administração. Em resposta às perguntas diretas sobre os temas que os assalariados deveriam considerar prioritário dizer alguma coisa, 56% mencionaram o salário, 36% os problemas sociais e 26% os problemas do trabalho, ao passo que a divisão dos lucros,

o ritmo dos negócios da empresa e os investimentos só interessavam a 9%, 5% e 4%, respectivamente. O relatório encerrava-se prudentemente, mas sem tirar conclusões sistemáticas quanto à interpretação e quanto à avaliação da influência dos métodos de pesquisa sobre os resultados: “Esse resultado não deve levar à conclusão de que os assalariados estariam mais ou menos prontos para renunciar à gestão no nível “longínquo” porque estariam mais preocupados com o nível “próximo”. As discussões mostram que a exigência de uma participação paritária também nesses níveis é apoiada pelos assalariados assim que representantes sindicais experientes lhes explicam o que são esses organismos que detêm o maior poder de decisão e que os desejos mais prementes só podem ser satisfeitos por uma participação paritária nos organismos superiores” (69).

As partes detalhadas do relatório principal e o volume separado de gráficos davam, sob muitos pontos de vista, uma imagem muito diferente da que aparecia na conclusão. Assim, entre os mil cento e setenta e seis assalariados interrogados, havia cinqüenta e nove funcionários e cento e dez executivos que, em geral, tinham uma opinião bem mais positiva da fábrica do que os operários e, por conseguinte, empurravam claramente para cima os resultados “positivos” — segundo a pesquisa, aproximadamente 70% da amostra tinha uma opinião positiva ou muito positiva da fábrica. Por exemplo, 70% dos funcionários e 60% dos executivos consideravam que “aqui” eram pagos segundo os serviços que prestavam, mas apenas 45% dos operários respondiam dessa forma.

Podia-se ainda colher, no relatório principal, indicações como a de que, nas usinas siderúrgicas e metalúrgicas examinadas, os operários que estavam na usina há menos de três anos, as pessoas que tinham tido de deixar sua terra natal e os refugiados, assim como os operários entre 20 e 40 anos, tinham uma atitude particularmente reservada para com a fábrica. Tais resultados eram úteis para a administração, mas nunca o poderiam ser para os operários se deles tomassem conhecimento. O relatório principal atribua muito mais espaço às análises das discussões de grupo que ofereciam maior profundidade à imagem das atitudes das pessoas interrogadas — embora não houvesse nem conteúdo, nem análise quantitativa, nem análise qualitativa especialmente avançada.

As indicações detalhadas sobre as atitudes dos assalariados, a limitação (sempre sublinhada) às reações subjetivas negligenciando os dados objetivos; um resultado de conjunto cujos traços mais salientes eram uma grande satisfação com o *status quo*, nenhum engajamento verdadeiro quanto ao conselho empresarial (muito distante aos olhos de muitos), e quase nenhum quanto aos representantes dos assalariados nos conselhos administrativos e nas presidências, demasiado afastados do campo de visão dos operários, e os pedidos em relação à empresa referentes, principalmente, ao meio imediato e ao lado humano: tudo isso deveria conduzir ou reforçar os comanditários na convicção de que uma melhor formação dos executivos e medidas análogas bastariam para melhorar o ambiente da empresa que já era francamente bom e, assim, fazer crescer a paz na empresa e a produtividade, o que aumentaria prontamente o sentimento de segurança dos operários no emprego.

Não se pôde, aliás, duvidar por muito tempo de que o estudo fosse entendido nesse sentido pelos comanditários. A comunicação, citada acima, do membro da presidência Hermann Winkhaus explicava: “A missão que confiamos provocou fora e dentro da Mannesmann muita curiosidade sobre seus motivos. Injustamente! De agora em diante, a direção da empresa incluiu entre suas missões, além do domínio dos problemas econômicos e técnicos, a preocupação com o homem que é empregado na empresa. Tratava-se e trata-se sempre não de idéias sociais românticas, mas sim de realizar, da melhor forma possível, todas as funções que cabem à empresa no seio da comunidade como organismo econômico e social. Isso implica, diretamente, uma responsabilidade para com o homem que trabalha na empresa, a preocupação de integrá-lo harmoniosamente à estrutura de nosso mundo do trabalho e garantir-lhe, em vários níveis, seu trabalho.

“... A empresa encontra-se, hoje, confrontada com jovens de uma geração que foi marcada de uma maneira muito específica pelos acontecimentos e a violência da guerra e do pós-guerra. Confrontada com pessoas originárias de regiões orientais, que perderam não só sua terra e seus bens, mas ainda também sua profissão costumeira. Em geral, é confrontada com homens que não estão mais certos de uma posição social claramente definida e esperam, pois, da empresa, a integração na sociedade humana, além do pão e do trabalho...”

Nenhuma outra época viu tantos lances dependerem da paz social na empresa, do interesse pelo trabalho e da dedicação à fábrica por parte dos homens que emprega. Nenhuma outra época conheceu, de maneira mais premente do que hoje, o problema de dirigir corretamente os homens e descobrir metodicamente os fundamentos dessa arte... Todas essas reflexões levaram-nos a lançar, em diferentes empresas de nosso grupo, uma pesquisa sobre o ambiente empresarial, conduzida segundo os métodos científicos mais modernos da pesquisa de opinião. Nosso pessoal deveria nos dizer, da própria boca, o que pensa da empresa em que está empregado. O resultado dessa pesquisa deve permitir-nos compreender como favorecer a paz social, como tornar mais estreita a colaboração entre a direção e o pessoal, como obter melhores desempenhos da empresa e, portanto, ser capaz de satisfazer suas diversas responsabilidades no seio da comunidade.”

Esse era o inevitável estilo de linguagem e pensamento de um representante dos empregadores:\* solene e retórico. Essa maneira de recuperar o estudo era tão previsível quanto os protestos dos sindicatos contra um estudo que atribuía aos operários tão pouco interesse pela co-gestão. Os diretores do Instituto tentaram suavizar um pouco essas reações mediante uma pequena campanha pela imprensa. Encontraram-se os mesmos argumentos apresentados por Horkheimer (“Menschen im Grossbetrieb. Meinungsforschung in der Industrie” [Os homens nas grandes ações. Pesquisa de opinião na indústria] na *Deutsche Zeitung und*

---

\* O texto alemão joga, aqui, com as palavras *Arbeitnehmer* (assalariado, literalmente: tomador de trabalho) e *Arbeitgeber* (empregador, literalmente: doador de trabalho) (N. T.)

*Wirtschaftszeitung*, de 19 de fevereiro de 1955) e por Walter Dirks (*Was will der Arbeiter? Lohn, Sicherheit, "Klima"*: [O que quer o trabalhador? Salário, segurança, "ambiente"] na *Neue Ruhrzeitung* de 5 de março): era um problema de ciência e verdade; os resultados de uma pesquisa orientada pelo espírito científico e pelo espírito de verdade serviam igualmente para todos; o interesse maior dos operários pela participação nas medidas que não influam sobre seu ambiente imediato mais do que a participação no mais alto nível da empresa não queria dizer nada mais do que esta banalidade: as pessoas se preocupam primeiro com o que têm debaixo do nariz; tornar a empresa mais humana seria uma coisa boa para todos.

O artigo de quatro páginas de Horkheimer explicava que "mesmo que se mostre reserva quanto ao valor teórico dessas pesquisas, encorajar-se-á até o menor grupo de operários da Alemanha a conhecer a empresa também, como já se fez em outros países, principalmente nos Estados Unidos. Os motivos que levam um patrão a mandar fazer tal estudo são, desse ponto de vista, totalmente indiferentes: sejam os fatores humanos apenas considerados como as condições ou limites do aumento da produtividade e rentabilidade que ele procura ou sejam eles vistos por si mesmos, ou seja, o problema a seus olhos, mais o de uma 'direção de homens' ou mais o de uma 'associação entre parceiros'. Os próprios operários não têm menos interesse do que a direção num desenvolvimento dos métodos científicos. Apesar de toda a sua desconfiança bem compreensível, eles precisam também compreender sua própria vida de trabalho e melhorar suas condições. A empresa não lhes é indiferente. Quando as coisas estão mais ou menos em ordem, ele desenvolve também um certo apreço por ela."

Esses desenvolvimentos eram sintomáticos do teor do artigo inteiro e revelavam-se bastante traiçoeiros. Os operários eram apresentados como pessoas que poderiam melhorar sua própria vida graças ao estudo do Instituto. Como se eles tivessem pelo menos um pouco das possibilidades de utilização e de ação que se ofereciam à direção, como se o estudo não tivesse visado apenas e explicitamente constatar as reações subjetivas mais do que descobrir as relações objetivas, como se o estudo não carecesse de conclusões sobre as opiniões e os comportamentos dos operários da administração ou dos representantes dos assalariados para contrabalançar as conclusões sobre as opiniões e os comportamentos dos operários, como se, na prática, o relatório tivesse sido posto numa forma apropriada para os operários e não apenas para a presidência da empresa e, no máximo, para alguns especialistas sindicais, como se uma apresentação sem interpretação de dados que exigiam uma interpretação histórica, política e sociopsicológica tivesse podido tornar mais adultos os "assalariados", como se um estudo escrito no interesse dos operários não tivesse sido projetado e executado de maneira muito diferente do que tinha sido feito sob encomenda para a grupo Mannesmann! Quando Horkheimer queria mostrar em seu artigo que o estudo Mannesmann teria feito desaparecer uma das manchas que havia no mapa sociológico da Alemanha — a classe operária quase desconhecida, a "consciência das massas operárias" que tinha

mudado muito desde a época que precedia e seguia a Primeira Guerra Mundial — acreditava-se, quase, ouvir um patrão disposto a se interessar pelo mundo meio exótico de seus assalariados.

Quando Adorno escrevia que o estudo Mannesmann lhes traria uma certa glória, pensava, provavelmente, numa combinação de análise quantitativa dos resultados das entrevistas e de análise qualitativa dos relatórios das discussões de grupo, em outras palavras, na combinação da representatividade e da análise visando à psicologia profunda, da interpretação qualitativa e quantitativa, que havia abortado no estudo de grupo sobre a consciência política na Alemanha Ocidental, havia caracterizado *Authoritarian Personality* e da qual o estudo feito por Fromm sobre os operários e funcionários já trazia a marca.

O resultado era bem diferente: uma interpretação quantitativa das entrevistas, enriquecida por uma exploração dos dados das discussões de grupo que permanecia na superfície das coisas. O terceiro volume de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* era, pois, aparentemente, um estudo que se afastava de todas as publicações precedentes do IfS: uma exploração de questionários puramente quantitativa e de um profissionalismo impressionante. Esse profissionalismo devia-se ao novo colaborador, Ludwig von Friedeburg, que, com certeza, havia agradado a Horkheimer porque lhe parecia ser um verdadeiro pesquisador de campo que não tinha nada em comum com a teoria crítica.

Só se sentiam vestígios da teoria crítica na introdução intitulada *Problemática* que trazia claramente a marca de Adorno. Ele mostrava uma consciência aguda das graves limitações do estudo e explicava que faltava uma análise dos personagens-chave (isto é, o diretor da fábrica e os principais executivos) e de suas opiniões que desempenhavam um papel particularmente importante para o ambiente geral. Segundo ele, aliás, a qualidade de comportamentos como os que compunham o ambiente de uma empresa só poderia ser apreciada numa relação viva com a qualidade daquilo a que esses comportamentos reagiam. Uma variável dependente introduzia sub-repticiamente uma noção que chamava atenção sobre a dimensão histórico-social desprezada pelo estudo: a idéia da representação dos assalariados por pessoas qualificadas, surgida a propósito do tema da co-gestão, e a tendência à apatia surgia, sobretudo, nos pontos em que “não se encontra situação democrática historicamente estabelecida” (*op. cit.*, 16). Mas outra passagem apresentava uma curiosa apologia do caráter conformista desse trabalho sob encomenda: o problema da relação entre uma produtividade em alta e a humanização das relações dentro da empresa ou a questão de saber até que ponto os trabalhadores estavam, no fundo, interessados na melhoria do clima da empresa ou viam nela, ao contrário, o perigo de uma manipulação pura e simples destinada a aumentar a produtividade haviam sido afastados porque, pela própria forma de sua problemática, teriam sido prejudiciais do ponto de vista do estudo do ambiente na empresa. A fórmula pretexto de Adorno “Quanto mais a sociedade demonstra dureza e falta de ilusões para dizer o que existe — mesmo que isso

tenha que contradizer o que os próprios interessados gostariam de ouvir —, melhor ela serve a sua humanidade” (*op. cit.*, 13 sg.) deixava entrever uma semelhança irritante com a de Schelsky definindo a sociologia como “busca da realidade”, como estudo antiideológico dos fatos sociais — uma semelhança irritante e perigosa porque não afirmava o direito a problemáticas essenciais nem a importância bem superior que a interpretação e a teoria adquiriam, para os não-dominantes e os não-privilegiados.

Foi o próprio Ludwig von Friedeburg que, muitos anos mais tarde, em sua tese *Soziologie des Betriebsklima* (Sociologia do ambiente de empresa), publicada em 1963, como o décimo terceiro volume de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, afirmou a necessidade de determinar o ambiente empresarial “a partir de dados essenciais e objetivos da produção, a partir das condições de trabalho e das estruturas de dominação” (18), de defini-lo como produto do conflito das expectativas subjetivas dos empregados da fábrica, moldadas socialmente, com as relações objetivas da empresa percebidas por uma mediação subjetiva, de não contentar-se em registrar os fatos isolados, mas de explicá-los a partir do conjunto do processo social. Essa perspectiva permitia ainda esclarecer a contradição que o estudo da Mannesmann apenas constatava: em geral, os operários consideravam um salário mais alto a coisa mais importante, mas as condições do ambiente imediato do trabalho eram as que contavam para determinar a atitude para com a fábrica. “Nos dois casos, o conflito de interesses entre a administração e o pessoal manifesta-se por sintomas que o camuflam simultaneamente (*op. cit.*, 51). Nos dois casos, tratava-se de desvios do conflito de interesses fundamental entre administração e pessoal. Um estudo sobre o ambiente da empresa — uma mediação particularmente importante, mas justamente nada mais do que uma mediação — que se limitava às reações subjetivas dos assalariados e não se aprofundava em sua interpretação era forçada, quisesse ou não, a contribuir para mascarar o conflito básico de interesses e atrair a atenção sobre os sintomas.

Se o estudo Mannesmann era pouco próprio para ajudar os operários a compreender sua situação, pelo menos ele não participava absolutamente de uma ideologia organizacional, de uma ideologia que fixasse seu interesse sobre a paz social na empresa. Para saber o que eram os sociólogos adeptos da ideologia da empresa, pode-se, por exemplo, tomar o caso de Otto Neuloh e de sua equipe. Neuloh pertencia à geração de Adorno e tinha sido, de 1927 a 1945, especialista científico de orientação junto às agências de emprego; em 1946, um dos fundadores do laboratório de pesquisas sociais Dortmund, da Universidade de Münster, foi, a partir de 1947, o gerente científico e diretor do departamento de sociologia industrial dessa universidade. Em seus livros, *Die deutsche Betriebsverfassung und ihre Sozialformen bis zur Mitbestimmung* (O tipo de empresa alemã e suas formas sociais até a co-gestão) (1956) e *Der neue Betriebsstil* (O novo estilo empresarial) (1960), Neuloh e sua equipe publicaram os resultados, impregnados de ideologia empresarial, de uma pesquisa que Ralf Dahrendorf

classificou entre “os quatro grandes estudos sobre a co-gestão, mais geralmente sobre o lugar do operário na [siderurgia] moderna” em sua monografia sobre a sociologia industrial e a sociologia empresarial. Neuloh e sua equipe consideravam a empresa uma “comunidade de vida” (Konvívium) e separavam, no trabalho, os “processos de vida” e os “processos de trabalho”. Queriam que os sociólogos considerassem os homens que trabalham numa empresa primeiramente homens que cooperam — mais ou menos à maneira dos grupos informais, cuja importância fora descoberta pelo sociólogo americano Elton Mayo, quando procurava meios para aumentar a produtividade dos operários nas fábricas Hawthorne da Western Electric Company, e que atraíram a partir de então o interesse da sociologia de empresa.

Entre esses quatro grandes estudos de sociologia industrial dos anos 50, figurava ainda a pesquisa de empresa feita em 1952-1953, por conta do “Wirtschaftswissenschaftliches Institut” dos sindicatos, pela equipe de pesquisa composta por Theo Pirker, Siegfried Braun, Burkart Lutz e Fro Hammelrath, cujos resultados foram publicados em 1955, sob o título *Arbeiter, Management, Mitbestimmung* (Operário, direção, co-gestão). O único estudo análogo ao estudo Mannesmann — e sob muitos pontos de vista, superior — foi o realizado, em 1953-1954, por Heinrich Popitz, Hans Paul Bahrdt, Ernst August Jüres e Hanno Kesting sobre as influências técnicas e sociais sofridas pelo trabalho industrial nas usinas siderúrgicas. Os resultados desse projeto foram publicados em 1957, em dois volumes, *Technik und Industriearbeit* (Técnica e trabalho industrial) e *Das Gesellschaftsbild des Arbeiters* (A imagem da sociedade para o operário). Os quatro autores eram empregados do laboratório Dortmund dirigido por Neuloh e pertenciam, como Friedeburg, à nova geração de sociólogos. A direção do conjunto era da responsabilidade de Popitz, cuja tese de filosofia, de 1949, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx* (O homem alienado. Crítica da época e filosofia da história do jovem Marx), fazia parte da primeira leva de interpretações de Marx na Alemanha do pós-guerra, desencadeada pela redescoberta de *Pariser Manuskripte*, de 1844.

Em seu segundo painel, dedicado à imagem que o operário fazia de seu próprio trabalho, do progresso técnico, dos problemas de política econômica, da co-gestão e, finalmente, do conjunto da sociedade, o estudo financiado pela Rockefeller Foundation apoiava-se sobre as perguntas feitas a seiscentos operários de um conglomerado siderúrgico de Ruhr. O que distinguia esse estudo desde o começo era a proximidade dos autores com o “objeto” bem maior do que no caso do estudo Mannesmann. Os quatro autores faziam, eles próprios, parte dos pesquisadores e, no quadro da pesquisa para *Technik und Industriearbeit*, haviam estudado de perto os diferentes cargos e passado nove meses no alojamento de solteiros da fábrica. Seis outros pesquisadores tinham, igualmente, se familiarizado com os cargos dos operários que deveriam interrogar. As entrevistas consistiam em discussões de pelo menos duas horas e muitas vezes duravam muito mais. O

questionário tinha sido preparado depois de muitas conversas sobre os cargos, no alojamento e no bar. As conversas aconteceram sobretudo no interior da empresa e, sempre, em locais separados.

Tal procedimento teria sido muito útil para as pretensões demonstradas pelo programa do IfS. O capítulo "Observações metodológicas" do estudo Mannesmann havia indicado que, graças a seu contato imediato com a pessoa interrogada, o entrevistador dispunha, além das respostas, de uma série de impressões globais cujo único defeito era resistirem dificilmente à eliminação do fator constituído por sua subjetividade. Um raciocínio que tinha a marca de Adorno explicava que "é precisamente a capacidade total de reação subjetiva do entrevistador que se torna, aqui, um 'instrumento de pesquisa' que é ainda o mais adequado a seu objeto imponderável em sua dinâmica e sua complexidade, a relação com a fábrica" (*Betriebsklima*, 108). Isso concordava com o fato de que as entrevistas (isto é, o trabalho de campo) haviam sido confiadas a quinze pesquisadores confirmados do Divo (Deutsches Institut für Volksumfragen) que apenas indicavam, no fim do questionário, sua impressão geral quanto ao grau de cooperação do entrevistado, a qualidade do contato, a sinceridade das respostas, a dedicação à empresa do sujeito interrogado e à intensidade da atividade sindical. Quanto ao grau com que "a inteira capacidade de reação subjetiva" dos "assistentes" do IfS encarregados de conduzir as discussões de grupo melhorava os resultados, o relatório da pesquisa não dizia uma palavra. Já se havia renunciado, aliás, a uma análise qualitativa dos dados das discussões de grupo.

Mesmo quanto ao fundo, o estudo *Das Gesellschaftsbild des Arbeiters* era muito mais livre do que o estudo Mannesmann por suas expressões, pela integração de citações\* pela menção de temas conflituosos. O estudo de Popitz tratava detalhadamente a prova de força entre capital e trabalho que o estudo do IfS evitava explicitamente sem produzir justificativas. Por mais que se pudesse ter interesse pelo ambiente específico de cada empresa, essa representava sempre uma variante específica do conflito de interesses entre capital e trabalho decorrente da natureza particular de cada fábrica. A liberdade de tom do estudo de Popitz decorria, aliás, evidentemente da certeza que tinham os autores de estar acima de qualquer suspeita de opiniões socialistas ou de esquerda, mesmo moderadas. O autor da introdução do estudo Mannesmann e Horkheimer, em seu artigo de jornal, falava disso com prudência: segundo eles, só um dogmatismo limitado poderia negar que "desde o começo da fase catastrófica — portanto, há quarenta anos — muitas coisas mudaram na composição da classe operária e em sua posição e função dentro do conjunto da sociedade"; sem dúvida alguma, "muitas idéias antigas do movimento operário perderam seu sentido devido ao fato de que a tirania russa rebaixou-os ao nível de instrumentos de dominação"; mas "um estudo empírico como (o deles não poderia) de forma alguma arriscar-se" a determinar "se seu próprio conteúdo, a própria concepção, são afetados por esse fato" (*op. cit.*

---

\* Dos operários. (N. T.)



15 sg.). Popitz e sua equipe, ao contrário, chamavam as coisas por seu próprio nome justamente na apresentação de seus resultados de pesquisa, ao mesmo tempo que rejeitavam explicitamente a teoria socialista da luta de classes. Eles constata-  
vam sem reservas: “O empregador não é um adversário apenas no debate sobre a co-gestão, mas, simplesmente, o antagonista dos operários em geral. A maioria imagina a relação empregador/operário como antagonica e não como uma ordem que gera a síntese. Com tal adversário, pode-se talvez chegar a um compromisso se as duas partes forem sensatas; é mais provável que seja preciso arrancar à força concessões do patrão, se se quiser chegar a alguma coisa. Mas um grande número de operários abandonou essa esperança. Acreditam que o antagonismo entre um “alto” e um “baixo” é insuperável”. (Popitz *et alii*, *Das Gesellschaftsbild des Arbeiters*, 153). A resignação de tantos operários diante de um adversário que acreditavam todo-poderoso aparecia no estudo de Popitz como uma espécie de estreiteza mental de homens induzidos ao erro. “Por trás de muitas expressões populares, como quem manda no homem é o dinheiro’, aparece de fato, claramente, a tradição ideológica. A riqueza, a autoridade e o saber são ainda e sempre, aos olhos de muitos operários, as características da força do capitalismo condicionando-se reciprocamente, inseparáveis. Sente-se, ainda hoje, que se buzinou no ouvido de gerações de trabalhadores que a força do adversário firmava-se nessa tríade e que era preciso, portanto, um esforço extraordinário para vencer tal inimigo” (154). Como o empresário estava ainda menos acessível do que antes à experiência imediata do operário, a velha doutrina podia continuar a sobreviver e podia-se continuar a chamá-la, ainda e sempre, de “capitalista”. “Há uma certa ironia no fato de que a imagem estereotipada do empresário, tornada mais impressionante por razões pedagógicas de maneira a criar um contraste inquietante, exerce, sobre o operário cético de hoje, um efeito de intimidação” (156).

Enquanto o estudo Mannesmann oferecia o espetáculo bizarro de um texto que deixava aberta, na introdução, a possibilidade de que a teoria das classes continuasse a ser válida e, no entanto, no corpo do trabalho, parecia precisamente evitar a menção das formas de sobrevivência da teoria das classes ou as idéias defendidas em seu lugar pelas pessoas interrogadas, no estudo de Popitz, a rejeição clara da teoria das classes consistia no ponto de partida de um estudo detalhado das idéias, argumentos e estereótipos dos operários que haviam sido “tocados” pela “teoria” da sociedade. O estudo começava com quatro longas citações dos relatos de quatro operários sobre seu trabalho, de certa forma em quatro registros de origem, e, depois de análises qualitativas exaustivas que continham muitas citações particularmente impressionantes, terminava por uma tipologia diferenciada das imagens da sociedade dos operários interrogados, e dos operários segundo suas imagens da sociedade — uma fenomenologia impressionante e única na Alemanha nos anos 50 por seu fundamento empírico, tipos de reações dos operários a suas condições de existência como operários, à *la condition ouvrière*\*

\* Em francês no texto original (a condição operária). (N. R. T.)

(cf. *O. Negt, Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen* [Imaginação sociológica e erudição exemplar], 45).

Uma das conseqüências do estudo Mannesmann foi que o comitê de racionalização da economia alemã ofereceu-se ao Instituto de Pesquisas Sociais para financiar cargos de assistentes de sociologia industrial e sociologia de empresa, como no Forschungsinstitut für Sozial-und Verwaltungswissenschaften de Colônia, dirigido por René König e no seminário de sociologia da Universidade de Hamburgo dirigido por Helmut Schelsky. Isso colocou Adorno numa posição difícil. Via o Instituto ameaçado de fixar-se em “pesquisas de empresa de um tipo... contra o qual nós temos certas reservas” e que levariam a “uma concorrência com Schelsky e König no campo deles” (carta de Adorno a Horkheimer, de 3 de setembro de 1955). Mas o prospecto seguinte do Instituto, publicado em 1958, proclamava altivamente — e isso vinha certamente de Horkheimer — que o estudo do ambiente da empresa feito no grupo Mannesmann AG e dois outros projetos de pesquisa sobre os motivos das flutuações nas explorações mineiras e sobre as representações da idade que tinham os operários e funcionários “serviam as finalidades práticas da economia e da administração alemãs”. Sempre segundo o prospecto, o Instituto de Pesquisas Sociais, em que os estudantes recebiam uma formação nos métodos da pesquisa sociológica talvez mais avançada do que em outros estabelecimentos de ensino superior alemão, fora o primeiro a determinar um exame para a obtenção de um diploma em sociologia. Lia-se, mais adiante, um trecho que dava ao velho programa horkheimiano de trabalho interdisciplinar e de teoria do conjunto da sociedade uma nota de pragmatismo que já tinha aparecido no discurso de reinauguração do Instituto: “Nossos sociólogos diplomados não são cientistas estreitamente especializados, mas homens que associam sólidos conhecimentos em áreas especializadas com uma visão de problemas sociais da nossa época e da coesão do conjunto. Respondem a uma necessidade sentida por um número cada vez mais crescente de administrações, de organismos econômicos, como as direções de empresa e os sindicatos, e ainda de instituições como o rádio e a imprensa. As altas exigências desse exame devem garantir que sejam selecionados candidatos que tenham real capacidade.”

Sem dúvida, podia-se estabelecer uma distinção entre os projetos do Instituto que eram puros trabalhos de encomenda e tinham que garantir sua sobrevivência financeira — como a pesquisa sobre o rádio, aquela sobre o ambiente de empresa e outros trabalhos por encomenda do grupo Mannesmann, como a pesquisa sobre as causas da flutuação nas minas de carvão — e projetos que correspondiam aos verdadeiros temas de interesse do Instituto — como, nos anos 50, a pesquisa sobre a consciência política na Alemanha Ocidental, pesquisas sobre a universidade e a sociedade e, de certo modo também, a continuação do aperfeiçoamento do método de discussão de grupo, nos anos 60 a elaboração de uma escala-A (autoritarismo) que ia a par da Escala-F (fascismo), pesquisas sobre a consciência política e a educação política na Alemanha federal. E para essa segunda categoria de projetos, para dizer a verdade, também financiada em parte

pelo exterior (entre outros pela Deutsche Forschungsgemeinschaft), Adorno estava até ruminando, a longo prazo, o projeto de uma série de publicações sobre a “ideologia alemã” — para retomar o subtítulo de seu livro de 1964, *Jargon der Eigentlichkeit*, uma espécie de análise qualitativa dos discursos alemães de grande estilo. Mas, para Horkheimer, tal distinção era certamente cada vez menos pertinente, ao menos desde o estudo Mannesmann. Seu objetivo era antes um Instituto bem considerado, com a vaga imagem de um passado brilhante, que formasse sociólogos úteis à sociedade e providos de uma consciência humanista, que tivessem boas perspectivas de encontrar empregos na indústria e na administração.

Uma tal evolução deveria ser um alívio para Horkheimer, que tinha grande necessidade de boa vizinhança com personalidades influentes. Ele se esforçava por obter a cátedra de Chicago porque nela via um meio de conservar sua cidadania americana. Em meados dos anos 50, ele moveu céus e terra para recuperar, graças a uma nova *individual law*, a cidadania americana que acabava de lhe ser retirada, apesar de tudo, e, afinal de contas, para beneficiar-se do privilégio da dupla nacionalidade americana e alemã. Na Alemanha, ele engajou nesse empreendimento personalidades como o ministro-presidente de Hesse, Georg-August Zinn, e o presidente federal, Teodor Heuss. Esses gestos deveriam necessariamente assegurar ainda mais o desejo de continuar a teoria crítica concreta da sociedade. Horkheimer continuava a viver em dois níveis: recusava ainda e sempre a sociedade de seu tempo, mas nela se situava melhor do que antes; sua atividade consistia sobretudo, enquanto professor, orador, motor e coordenador das pesquisas, em defender a tradição cultural da burguesia liberal, que valia a pena preservar tanto quanto possível neste mundo administrado, por mais fracos e tênues que fossem seus traços (cf. a este respeito e em geral sobre o Horkheimer do pós-guerra, Schmid Noerr, “Kritische Theorie in der Nachkriegsgesellschaft”, em Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 8, 457 sg.)

Mas Adorno também não completou os estudos empíricos críticos com que sonhava. Depois do estudo de grupo sobre a consciência política na Alemanha Ocidental, não desempenhou mais nenhum papel decisivo em nenhum projeto do IfS — ele, que se havia dedicado ao trabalho com tanta energia e com a idéia de realizar com êxito uma pesquisa sociológica empírica crítica. Passou apenas a corrigir os relatórios de pesquisas e a escrever as introduções ou os prefácios — tudo sem publicação já que, durante uma década, *Gruppenexperiment* e *Betriebsklima* foram as únicas publicações de projetos de pesquisas do Instituto na série *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*. A publicação póstuma de um manuscrito de Adorno em 1957, *Teamwork in der Sozialforschung* (Trabalho de equipe em pesquisas sociais), permite avaliar por que razão ele participou tão pouco do trabalho do Instituto — com exceção dos motivos que constituíam a atitude paralisante de Horkheimer que, até os anos 60, tinha a última palavra nos assuntos do Instituto e de cuja tutela ele não soube escapar, além de seus outros interesses, de importância não menor do que a da sociologia.

*Teamwork in der Sozialforschung* era a radicalização da autocrítica da pesquisa sociológica empírica que Adorno afirmava, ainda em *Gruppenexperiment*, poder continuar com bons resultados. Agora, ele via na crítica e na pesquisa empíricas dois elementos dissociados e incompatíveis na prática. “Quem conhece a prática da pesquisa social por ter ele próprio trabalhado nela foi obrigado a observar que, na área dessas pesquisas, o *teamwork* não pode ser substituído pelo trabalho do erudito isolado à moda antiga. Os *one man studies* são sempre “dúbios” e, a maior parte, trabalho de amadores” (Adorno, *Gesammelte Schriften* 8, 494, sg.). Assim, um indivíduo não poderia conseguir, sozinho, orientar as entrevistas necessárias para chegar a uma amostra representativa. E quem quisesse ser levado a sério por seus colegas, conseguir contratos de pesquisa, não pode, simplesmente, mandar passear esses controles que só são possíveis com um *teamwork*, como o inventário ou a classificação dos dados de acordo com certas categorias que acompanham a opinião para eliminar a subjetividade.

“Mas o preço a ser pago por esse *streamlining* é muito alto... Não só as contingências individuais desaparecem nesse processo de eliminação, mas também tudo o que o indivíduo refletiu e adquiriu como compreensão objetiva do processo e que desaparece no processo de abstração, que reduz vários indivíduos à fórmula de uma consciência comum que apaga as diferenças específicas. Das experiências do pesquisador em sociologia empírica que acabaram provocando a explosão de autocrítica dos últimos anos, esta é, provavelmente, a mais irritante: que um estudo que foi lançado com grandes perspectivas, com idéias sobre as relações fundamentais e com questionamentos profundos, perca o melhor de si mesmo no caminho entre o planejamento e a realização, sobretudo na discussão do teste preliminar, de modo que empresas realmente plenas de substância e energia perdem até o nome de ação, e isso não por culpa, má vontade ou estupidez de algum participante, mas devido a uma coação objetiva que reside na própria máquina” (496 sg.). No entanto, no *teamwork*, era preciso que cada um retomasse o trabalho no ponto em que outro o deixasse. Era preciso haver uma ordem objetiva para que cada membro da equipe pudesse adaptar-se a isso. Se o diretor — e ali Adorno referia-se evidentemente a sua própria experiência de apresentador de resultados de pesquisas e de autor de introduções expondo programas ambiciosos — tentasse, no fim, reunir tudo o que tinha fornecido de elementos pessoais no começo do estudo e que, no correr da pesquisa, havia perecido perante a forma institucionalizada do processo de pesquisa, a relação com os dados seria, então em geral, irremediavelmente rompida, suas reflexões tornar-se-iam gratuitas e poderiam, no máximo, ser toleradas como hipóteses a serem testadas em estudos posteriores que, em geral, não surgiriam nunca. “A falta, sempre lamentada, de pessoas capazes de conduzir com êxito a redação final dos estudos não se explica por uma ausência de dons literários. Um relatório desse tipo não é simplesmente uma questão de prática literária, mas exige uma compreensão completa da pesquisa. O problema reside antes na aporia: tal relatório final deve apresentar uma espécie de sentido do conjunto, ao

passo que o sentido imanente do método sobre o qual tudo se baseia é precisamente a negação desse sentido de conjunto e a decomposição em pura facticidade. Presta-se, pois, uma homenagem puramente verbal à teoria, porque o objetivo da tendência imanente da *research* não é chegar a uma teoria por meio dos fatos” — mas chegar aos diagramas (409 sg.).

A consequência implícita da ruptura de Adorno com suas experiências em pesquisa sociológica empírica só poderia ser a seguinte: no futuro, fazer o que se pudesse fazer sozinho sem se expor logo à acusação de diletantismo e de *bricoleur*, portanto, trabalhar na teoria. Mas em que tipo de teoria? E como se prevenir contra o perigo de cair na especulação pura? Dois anos depois, Adorno lançava-se na redação de *Negative Dialektik* que, pode-se dizer, tomava o lugar do projeto de dar, juntamente com Horkheimer, seqüência a *Dialektik der Aufklärung*. Depois de quase duas décadas durante as quais havia sido arrastado contra sua vontade para projetos de pesquisa sociológica empírica e tinha se dedicado a eles com um entusiasmo cada vez maior apesar dos altos e baixos, Adorno havia voltado à tese que defendia durante sua colaboração no Princeton Radio Research Project: os fatos importantes escondem-se diante da abordagem empírica.

Mas não tinha havido o estudo de Berkeley? Adorno não continuava tão orgulhoso da combinação de teorias psicanalíticas e métodos de *social research*, de Freud e de quantificação, que ele lhe dera? A colaboração com o Berkeley Public Opinion Study Group (Grupo de estudo sobre opinião pública de Berkeley) não tinha sido mais do que um *streamlining teamwork*? Não eram justamente o medo de se afastar demasiado claramente do tipo tradicional de pesquisa e a incapacidade de formar uma “comunidade intelectual entre os homens” que “se teriam reunido (em nome) de uma coisa que os coloca objetivamente em movimento” (Adorno) que tinham impedido toda tentativa de desenvolver resolutamente uma pesquisa empírica crítica? A crítica de Adorno referia-se à pesquisa bem estabelecida e não ao projeto de uma pesquisa sociológica empírica crítica. Ela lhe dava os meios para concentrar-se na teoria filosófica, mas também lhe permitiu acabar insistindo na necessidade de uma pesquisa de campo para a sociologia crítica — sem poder defini-la com mais precisão.

A “Dialética das Luzes” (*Dialektik der Aufklärung*) de Marcuse:  
*Eros and Civilization*

Se os editores ou os mecenas potenciais não mostravam suficiente interesse pelos projetos de publicação do Instituto, se faltavam tradutores qualificados para esses projetos, se os diretores do Instituto acabavam entrando em acordo com a pesquisa institucionalizada, se as questões correntes de que eles participavam absorviam grande parte de sua energia — será que pelo menos se mantinham, tanto quanto possível, vivos aqueles rudimentos de uma comunidade intelectual

entre homens que se teriam reunido por causa de algo que os colocava objetivamente em movimento, aquela comunidade na qual Adorno via o único substituto para o *teamwork* e os *one man studies*? Mesmo que a vinda de Marcuse para Frankfurt tivesse fracassado devido ao ciúme de Adorno, à tendência de Horkheimer para recusar qualquer obrigação financeira a longo prazo para o Instituto e à necessidade, bem compreensível, de Marcuse de ter garantias financeiras, havia, pelo menos, uma espécie de comunidade à distância entre Horkheimer, Adorno e Marcuse, os mensageiros da teoria crítica? Era um quadro bem diferente o que oferecia a história da publicação do livro de Marcuse *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (Eros e a civilização. Uma pesquisa filosófica sobre Freud). O título havia sido, primeiro, *Beyond the Reality Principle: A Philosophy of Psychoanalysis* (Além do princípio de realidade: uma Filosofia da Psicanálise) ou *Philosophy of Psychoanalysis: Toward Civilization without Repression* (Filosofia da Psicanálise: rumo à civilização sem repressão).

A idéia do livro sobre Freud viera de uma série de aulas que Marcuse ministrara em 1950-1951, na Washington School of Psychiatry. Em novembro de 1951, escreveu a Horkheimer, que havia acabado de encontrar em Frankfurt, em agosto: "O senhor me pediu o plano do livro sobre Freud. Como, desta vez, me aventure numa área muito arriscada no plano privado e objetivo, resolvi escrever, primeiro, tudo o que me passa pela cabeça antes de redigir o conjunto de novo. Não tenho plano, portanto; exceto as idéias de que lhe falei em Frankfurt" (carta de Marcuse a Horkheimer, de Nova York, em 26 de novembro de 1951). Horkheimer tomou conhecimento do manuscrito desde as primeiras etapas e foi mantido a par do progresso do trabalho por Marcuse. No fim do verão de 1954, quando Horkheimer estava nos Estados Unidos por causa de sua cátedra de Chicago, encontrou-se com Marcuse e escreveu a Adorno: "Parece-me, aliás, que o trabalho de Marcuse é exatamente o que nos convém. Mesmo que a abordagem psicológica não seja tão próxima de nossa problemática, há, no entanto, coisas tão bonitas nesse livro que deveríamos interessar-nos por ele a fundo. Além da publicação de uma série de trechos na revista, uma tradução integral seria, sem dúvida, uma das coisas mais importantes que a "Series of German Translations" que nós estamos projetando, poderia oferecer" (carta de Horkheimer a Adorno, de 1º de setembro de 1954). Alguns dias mais tarde, como a coleta de fundos para essa série estivesse sendo um pouco difícil, como se previa, ele acrescentava: "Minha opinião é que deveríamos publicar o livro de Herbert nas séries do Instituto, seja em inglês ou em alemão. Isso não prejudicará a publicação antecipada de alguns trechos na revista" (carta de Horkheimer a Adorno, de 11 de setembro de 1954). E depois da volta de Horkheimer a Frankfurt, Marcuse escreveu-lhe: "Seria magnífico se a edição alemã pudesse ser uma publicação do Instituto — ela é propriedade do Instituto e de seu diretor" (carta de Marcuse a Horkheimer, de 11 de dezembro de 1954).

Em *Sociologica*, dedicado a Horkheimer por seu sexagésimo aniversário, a tradução resumida do último capítulo de Marcuse ocupava o segundo lugar, logo

depois do artigo de Adorno. Mas, mesmo antes da publicação do texto em inglês, já havia ameaças ao plano de publicação da versão alemã. Em agosto de 1955, Adorno escreveu a Horkheimer: “Um longo artigo de Herbert faz parte de *Dissent* contra os revisionistas da psicanálise, e contém no fundo os argumentos que desenvolvemos a esse respeito sem que sejamos citados uma só vez — o que eu acho, de qualquer forma, muito estranho. Eu sou *décisivement* contra a solidariedade unilateral e recomendaria insistentemente que, na questão de seu livro do qual este texto é um capítulo, não façamos absolutamente nada” (carta de Adorno a Horkheimer, Frankfurt, em 30 de agosto de 1955). Um ano depois, o projeto de publicação da edição alemã do livro de Marcuse sobre Freud tinha sido definitivamente abandonado. Uma carta de Adorno a Marcuse, do verão de 1957 explicava: “É verdade que um certo lado abrupto e ‘sem mediação’ (no sentido forte que damos sempre ao conceito de mediação) francamente não me agradou em seu texto em inglês sobre Freud, sem que, aliás, isso tenha modificado minha posição quanto ao fundo. É justamente daí que vem meu desejo de que você mesmo componha a versão alemã. Trata-se simplesmente de uma diferença de níveis de língua, e basta você formulá-las em alemão para dominar as coisas que me deixaram meio constrangido e poderá modificá-las então, de modo que nós todos possamos apoiar seu texto... Não se trata absolutamente de qualquer hostilidade que seja de minha parte quanto à publicação. Ao contrário, desde o primeiro dia, fui de opinião que seu livro fosse publicado em nossa série e desde então não mudei nem um pouco” (carta de Adorno a Marcuse, de 16 de julho de 1957). Mas Marcuse não era Benjamin e não estava na situação de Benjamin. É possível que uma versão modificada segundo o desejo de Adorno tivesse sido mais conveniente de muitos pontos de vista — como aconteceu com o artigo sobre Baudelaire, de Benjamin, para a *ZfS*. Mas teria sido melhor no sentido em que o era para Marcuse? A edição alemã de seu livro sobre Freud foi publicada naquele mesmo ano, pelos editores Ernst Klett Verlag com o título de *Eros und Kultur*. As edições seguintes tomaram o título de *Triebstruktur und Gesellschaft*. As relações entre Marcuse e os diretores do Instituto tornaram-se ainda, devido a isso, um pouco mais frágeis.

*A posteriori*, pode-se dizer que esse livro sobre Freud foi a grande obra teórica de Marcuse. Além disso, entre as publicações desse ano de 1955 cuja lista traçamos no começo deste capítulo, e até entre as desse período, foi a obra que tinha mais o aspecto de uma continuação da teoria crítica. Da mesma forma que, em *Reason and Revolution* (1941), Marcuse havia tentado sistematicamente arrancar Hegel do fascismo e do reacionarismo e demonstrar que a teoria marxista da sociedade era a herdeira das tendências críticas da filosofia hegeliana; da mesma forma que, em 1946, ele tinha proposto um número especial da revista a ser relançada que consistisse num catálogo sistemático das idéias e programas políticos econômicos e culturais dos partidos importantes da Alemanha do pós-guerra; da mesma forma que, em 1947, tinha sido o único a fornecer um programa para teses, para fixar a linha da revista a ser republicada; da mesma forma que, depois,

ele publicou com *Soviet Marxism* (1958) o resultado de sua *fellowship* (bolsa) no Russian Institute da Columbia University e no Russian Research Center da Harvard University, uma crítica sistemática da ideologia marxista soviética que tomava como referência a teoria de Marx; da mesma forma que, enfim, com *One Dimensional Man* (1964), ele tentou uma crítica sistemática da ideologia da civilização industrial avançada — assim também, com *Eros and Civilization*, ele dava à teoria crítica uma espécie de fundamento tirado da dinâmica das pulsões.

*Eros and Civilization* era a *Dialektik der Aufklärung* de Marcuse. Enquanto o livro de Horkheimer e Adorno permanecia no estado de fragmento e só podia ter a pretensão de preparar o terreno para um conceito positivo do *Aufklärung*, no livro de Marcuse, a primeira parte, “Sob o domínio do princípio de realidade”, era seguida de uma segunda, “Para além do princípio de realidade”. Marcuse tentava refutar a tese, largamente aceita, de Freud, segundo a qual a civilização seria inconcebível sem a renúncia às pulsões e seu recalque, sem o reconhecimento do princípio de realidade. Baseando-se na metapsicologia freudiana, ele tentava mostrar que uma civilização sem repressão é perfeitamente concebível e que ela pode servir-se das condições objetivas criadas pela civilização da repressão que existiu até agora. Condenava os neofreudianos — e entre eles sobretudo Fromm — por terem deslocado tão bem o centro de interesse do inconsciente para o consciente, dos fatores biológicos para os fatores culturais, e terem cortado as raízes da sociedade que mergulhavam na dinâmica das pulsões. Eles consideravam a sociedade o meio cultural estabelecido institucionalmente sob a forma do qual ela aparecia no indivíduo e não dispunham de nenhuma base conceitual além do sistema dominante. Em contrapartida, ele reivindicava, por seu lado, a descoberta de um critério de crítica independente na camada pulsional, graças à metapsicologia freudiana, um critério que permitia avaliar a sociedade e a maneira como ela faz o indivíduo acomodar-se.

O diagnóstico de Marcuse sobre a “dialética da civilização” era o seguinte: o conjunto da evolução da civilização até aqui caracterizou-se pelo fato de que a criação dos meios necessários para viver não era organizada com o objetivo de satisfazer ao máximo as necessidades crescentes dos indivíduos, mas de tal forma que “a vitória muito progressiva sobre a miséria misturava-se indissolúvelmente com os interesses da dominação e deixava-se moldar por eles” (*Triebstruktur und Gesellschaft*, 41). Constantemente, via-se agregar à repressão fundamental, à multiplicação das pulsões indispensável à continuação da existência civilizada da espécie humana uma “repressão suplementar” determinada pela dominação, uma *surplus-repression*, segundo a expressão vigorosa da edição original em inglês. O progresso da civilização, caracterizado por uma repressão suplementar em crescimento relativo devido à dominação crescente sobre a natureza, enfraquecia os elementos eróticos da energia pulsional e reforçava seus elementos destrutivos. “Uma defesa reforçada é necessária contra a agressão; mas, para ser eficaz, a defesa contra a agressão aumentada deveria reforçar a pulsão sexual, pois só um Eros forte pode “acorrentar” com êxito



as pulsões destrutivas. E é justamente isso que *a civilização evoluída é incapaz de fornecer* porque, para poder existir, ela depende de uma regulamentação e de um controle aumentados e onipresentes” (*Triebstruktur und Gesellschaft*, 82). Com esse diagnóstico, Marcuse, em vez da idéia de um conflito “biológico” inevitável entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, entre sexualidade e civilização, instalava a idéia do “poder unificador e pacificador de Eros... que numa civilização doente está acorrentado e esgotado”. Essa idéia implicaria que o Eros *livre* não exclui relações civilizadas duráveis fundadoras de uma sociedade: mas que só rejeita a organização hiper-recalcadora de relações fundadoras de uma sociedade colocada sob um princípio que é a negação do princípio de prazer” (47).

Na segunda parte de seu livro, Marcuse — nos capítulos “Imaginação e Utopia”, sobre Orfeu e Narciso concebidos como figuras originais que encarnavam a solução da substituição de Prometeu, sobre a dimensão estética e “A metamorfose da sexualidade em Eros” — apresentava um correspondente, em pequeno formato, ao livro de Bloch *Prinzip Hoffnung* (O princípio Esperança) — cujo primeiro volume foi publicado em 1954 com as partes “Pequenos sonhos desperdidos”, “A consciência antecipadora” e “Sonhos no espelho”; o segundo volume, em 1955 (Esboços de um mundo melhor) e o último, enfim, em 1959 (Sonhos do instante concluído). O último capítulo, “Eros e Thanatos”, tentava arrancar do adversário o tema da morte e mostrar que mesmo a morte poderia ser transformada — ela que ensinava aos homens que todo prazer é breve e os levava à resignação antes que a sociedade os forçasse a ela. Mesmo contra a morte, a filosofia deveria reagir pela “Grande Recusa” — segundo a expressão sedutora que Marcuse havia tomado de A. N. Whitehead, que tinha tentado definir assim a característica essencial da arte — e ela o deveria fazer sem desistir das “reivindicações dos homens e da natureza a sua completa realização” (159). “Em condições de existência realmente humanas, a diferença entre uma morte por doença aos dez, trinta, cinqüenta ou setenta anos, e um fim “natural”, depois de uma vida realizada, poderia ser uma verdadeira diferença que recompensaria uma luta travada com todas as energias pulsionais. Não são os que morrem que constituem a grande acusação contra nossa civilização e sim os que morrem antes que seja necessário, os que morrem em agonias e sofrimentos atrozes... São necessárias todas as obras e preparações de uma ordem repressiva para acalmar a má consciência que essa culpa dá” (232). (Essa conclusão remetia ao conjunto de fatores que dera origem a esse livro sobre Freud, cuja edição inglesa abria-se com a dedicatória: *Written in Memory of Sophie Marcuse 1901-1951*. Marcuse tinha começado o livro em 1951, no ano em que sua esposa morrera de um câncer, depois de viver um ano e meio à espera da morte.)

Marcuse que, em seus primeiros artigos, havia feito um uso marxista da ontologia existencial de Heidegger e havia falado sobre a “revolução total” e a “realização do homem completo”, esboçava, em *Eros and Civilization*, uma aproximação das idéias de Freud e de Marx para uma revolução cultural. *Eros and*

*Civilization*: esse título (bem melhor do que o seco título alemão *Triebstruktur und Gesellschaft*) permitia evocar Eros como o grande antagonista de uma civilização inutilmente repressiva e como o fiador vigilante de uma civilização sem repressão — de que Marcuse falava em geral sem entrar numa discussão em que explicasse se queria dizer que, se se eliminasse a repressão suplementar, as aquisições da civilização até então fariam com que a própria natureza da repressão fundamental mudasse a ponto de não se poder mais falar de repressão sob qualquer forma que fosse. “Que o princípio de realidade deva sempre ser reafirmado durante a evolução humana, é o que indica o fato de que sua vitória sobre o princípio de prazer nunca é completa e jamais garantida... O que a civilização acorrenta e oprime, as reivindicações do princípio de prazer, continua, no entanto, a existir na própria civilização. O inconsciente conserva os objetivos do princípio de prazer vencido... É a volta do reprimido que alimenta a história subterrânea e tabu da civilização... E o passado continua a fazer um pedido ao futuro: ele mostra o desejo de que o paraíso seja de novo criado graças às conquistas da civilização” (21 e 24). A continuidade de uma história do prazer, mesmo subterrânea, a lembrança da felicidade de outrora na infância de cada indivíduo e na infância da espécie humana, era isso que, no raciocínio de Marcuse, garantia ao mesmo tempo que a exigência de felicidade fosse indestrutível e que essa exigência visasse à felicidade completa.

Quanto a saber como se havia deslanchado o processo de repressão, se a diferença entre repressão fundamental e repressão suplementar significava que um processo civilizador isento de repressão suplementar teria sido possível, se as aquisições de uma civilização moldada pela dominação e a repressão suplementar não deveriam ser submetidas a um exame crítico e corrigidas nos pontos essenciais, se o que havia sido condenado a uma história subterrânea e tabu não tinha sofrido mutilações que não pudessem ser eliminadas em um dia como correntes demasiado pesadas: tais perguntas que se impunham ou não eram feitas, de forma alguma, por Marcuse, ou recebiam como única resposta especulações filogenéticas tomadas de Freud ou *slogans* como o da necessidade de “reorganizar racionalmente um aparelho industrial gigantesco” (213) e a metamorfose, tornada então possível, da sexualidade em Eros, a substituição do “trabalho alienado” pelo “trabalho libidinoso” (217).

“O livro de Marcuse não trazia à luz o que constituía a substância das produções de Horkheimer e Adorno? A gesta do retorno em que Adorno, em *Philosophie der neuen Musik*, reconhecia a mensagem de toda música, mesmo num mundo digno de desaparecer; a descoberta pelo espírito de que ele próprio era parte da natureza não reconciliada, descoberta que, para o livro de parceria entre Horkheimer e Adorno, constituía a escapatória da dialética do *Aufklärung*; as antigas formas de vida que se mantinham em estado latente sob a superfície da civilização moderna nas quais Horkheimer, em *Eclipse of Reason*, via a fonte do amor de uma coisa por si mesma; a defesa do “materialismo biológico” de Freud, na homenagem de Horkheimer e Adorno a Ernst Simmel, ou no artigo de

Adorno “Die revidierte Psychoanalyse”: tudo isso não era conceitualizado pela tese de Marcuse, que reconhecia uma razão dissimulada na estrutura pulsional ou, mais exatamente, na “boa” estrutura pulsional, no Eros? Isso não abria, enfim, uma discussão franca das teses nas quais Horkheimer e Adorno se apoiavam apenas de um modo indireto, vergonhoso e aforístico: da natureza até o *Aufklärung* e da razão passando pelo mito, havia um movimento positivo que, em última instância, se baseava num sentimento espontâneo, e nisso, natural, do justo, do bem e do verdadeiro? Quando Horkheimer e Adorno não paravam de afirmar que só o pensamento que refletia sobre si mesmo poderia fazer-se porta-voz da natureza oprimida, que só se poderia socorrer a natureza livrando de suas cadeias o seu contrário aparente, o pensamento independente: era possível representar essa contribuição do pensamento sob uma forma diferente da de uma atualização ou articulação daquilo que a “boa” natureza fornecia? A reserva de Horkheimer e Adorno não os conduzia simplesmente a fugir da confrontação aberta com esse dilema: para diferenciar a “boa” da “má” natureza, era preciso um critério que fosse independente do sentimento do justo e do verdadeiro, o qual poderia, eventualmente, induzir ao erro, mas quem tinha uma clara consciência da dialética do *Aufklärung* e da confusão entre repressão fundamental e repressão suplementar na civilização sabia que o julgamento da razão também precisava de um critério que fosse independente da racionalidade, às vezes, enganadora?

Permanecendo reservados quanto aos problemas da base da teoria crítica e insistindo no papel da negação determinada e da expressão do que existe, Horkheimer e Adorno haviam defendido um deslocamento do ponto alto de seus estudos para uma teoria concreta da sociedade. Mas se o trabalho relativo à teoria concreta da sociedade não progredia, o problema do fundamento da teoria crítica não deveria inevitavelmente voltar ao primeiro plano, e o livro de Marcuse não mereceria ser discutido quanto a esse ponto?

Isso é o que deveria acontecer normalmente. Mas, assim como Horkheimer, a partir da segunda metade da década de 1930 e sobretudo por causa do projeto sobre a dialética, tinha lastimado a falta de análises de economia teórica, como Adorno, ainda em 1954 (estava retomando seu velho projeto de publicar uma coletânea dos trabalhos do Instituto sobre a cultura das massas) se queixava, numa carta a Löwenthal, nestes termos: “Falta naturalmente algo decisivo, isto é, uma análise dos fundamentos da indústria cultural do ponto de vista da economia teórica”, mas acrescentava logo: “Mas quem pode se encarregar disso?” (carta de Adorno a Löwenthal, de 8 de dezembro de 1954, em Löwenthal, *Schriften* 4, 178), assim como aquele desejo tinha sido sempre renovado e, no trabalho concreto, sempre recalçado, assim também a discussão sobre os fundamentos da teoria crítica tornou-se, de repente, muito atual, depois, foi recalçada mais violentamente do que o desejo de uma análise de economia teórica.

Em um dos últimos meses anteriores à instalação de Adorno na costa oeste dos Estados Unidos, Horkheimer e ele haviam trocado, em sua correspondência,

algumas idéias que abordavam o problema do fundamento e da teoria com uma franqueza que não se encontrava nunca fora das cartas e dos manuscritos. A situação da época prestava-se a isso particularmente: no futuro próximo, eles deveriam dedicar-se, juntos, à realização de sua grande obra e, naquele ambiente, nenhum problema parecia bastante difícil para não encontrar finalmente sua solução durante aquele trabalho comum, na medida em que o problema em si mesmo permitisse uma solução.

Adorno tinha reafirmado, mais uma vez, a um Horkheimer cético, a importância fundamental dos motivos teológicos que, aliás, visavam “pensar até o mistério”. Ele prosseguia: “Tenho uma leve sensação, infinitamente leve, de que isso é possível, mas sou, honestamente, incapaz de formulá-lo desde já. A hipótese teológica da diminuição até ficar invisível é um elemento disso; outro é a convicção de que, de um ponto de vista o mais fundamental possível, a diferença entre positivo e negativo não significa nada em teologia (o livro de Marcuse que vive dessa diferença só fez aumentar minha convicção). Mas, antes de tudo, acho que tudo que aprendemos a considerar verdadeiro, e isso não às cegas, mas no movimento do conceito, e o que se oferece realmente a nós para ler como *index sui et falsi*, tudo isso só tem luz como reflexo desse outro” (carta de Adorno a Horkheimer, de 4 de setembro de 1941).

O “livro de Marcuse” era *Reason and Revolution*. Podia-se ler nele frases como: “Suas categorias\* são negativas e, ao mesmo tempo, positivas: descrevem um estado negativo à luz de sua superação positiva e mostram assim que a verdadeira situação da sociedade atual é a de um prelúdio a sua passagem para outra forma” (Marcuse, *Vernunft und Revolution*, 260). O último aforismo de *Minima Moralia*, de Adorno, dizia: “A única maneira de praticar uma filosofia séria perante o desespero seria tentar considerar todas as coisas tal como apareceriam do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem nenhuma luz comparável à que a redenção faz brilhar sobre o mundo... A negatividade realizada, uma vez realmente compreendida, [transforma-se] em imagem refletida do seu contrário...” Marcuse não escrevia a mesma coisa? A diferença aparecia na continuação dos dois desenvolvimentos. Para Marcuse, os elementos da nova forma da sociedade existente habitavam seu seio e preparavam sua transformação em uma sociedade livre. Para Adorno, ao contrário, um conhecimento que apreendia o mundo do ponto de vista da redenção, em seu caráter alterado e alienado, era aquele que antecipava a “luz messiânica”, em um sentido a coisa mais simples do mundo e a mais imediata, mas, noutro, a impossibilidade completa. Porque, segundo Adorno, aquilo pressupunha um ponto de vista subtraído à jurisdição da existência, ao passo que todo conhecimento possível carregava justamente a marca das mutilações que tentava eliminar. Marcuse via a essência positiva habitar o seio do fenômeno negativo e a história subterrânea do positivo, a verdadeira história que

---

\* As de Marx. (N. A.)

terminaria se impondo como tal. Ao contrário, Adorno renunciava à garantia de uma tal história subterrânea. Só no momento da negatividade realizada poder-se-iam revelar, ao mesmo tempo, o negativo, o positivo e a luz vitoriosa de uma redenção que anulava de uma só vez a diferença entre positivo e negativo. Era só a partir da chegada da redenção e, portanto, tarde demais — a melhor comparação seria a do desfile, num relâmpago, de uma vida no momento da morte — que se poderia distinguir corretamente o positivo do negativo. Era precisamente o apego de Adorno à aporia de uma crítica imanente de um estado de coisas deturpado que o levava a uma espécie de teologia entre parênteses. Era como uma troca sobre cujo caráter de troca se insistisse, enquanto se apostasse em seu mérito.

Adorno havia explicado nessa carta a Horkheimer que o que ele poderia dizer sobre o assunto pareceria cômico e ingênuo e que ele estava apenas engatinhando. Não era de admirar que em suas publicações ele não tivesse abordado sistematicamente esse problema e tivesse preferido dar às menções sobre as justificações últimas da teoria crítica uma forma metafórica que parecia, portanto, não comprometê-lo e permanecer provisória.

Horkheimer, por seu lado, fazia um emprego marxista de Schopenhauer e apoiava-se, ainda nessa época, na hipótese da existência entre os homens de uma exigência natural de felicidade, de uma compaixão natural e de uma solidariedade natural dos seres finitos, que se imporiam assim que os homens fossem libertados da manipulação e da luta pela vida. Essa tese dissimulava aquela da existência de uma razão que decorreria do caráter humano dos homens.

Nesse mês de setembro de 1941, apareceu outro tema na correspondência entre Horkheimer e Adorno; embora o tenham tratado muito por alto, eles o fizeram de tal maneira, que justifica uma constatação: a idéia, desenvolvida mais tarde sistematicamente por Jurgen Habermas, de que a razão reside na linguagem e que a teoria crítica poderia fundar-se a partir dali foi mencionada uma vez, mas não foi retomada.

Durante o trabalho referente ao artigo sobre a razão (cf. supra p. 324), Horkheimer havia perguntado a Adorno sua opinião sobre a tese da “turma de Carnap” quanto à identidade da razão e da linguagem. Lembrava que essa tese percorreu toda a história da filosofia burguesa. Entre os franceses do século XVII, dizia-se até *discours*, e não *raison*. Mas em qualquer sentido que tenha sido emitida, essa tese significava, no fundo, a rejeição da verdade objetiva. “Eu me pergunto agora em que medida não devemos tirar essa tese das mãos dos filósofos. De forma totalmente independente da intenção psicológica do locutor, a língua visa a essa universalidade que se atribuiu apenas à razão. A interpretação dessa universalidade conduz necessariamente à idéia de sociedade justa. Quando ela está a serviço daquilo que é, a linguagem deve, portanto, encontrar-se em contradição constante consigo mesma, e isso se revela nas próprias diversas estruturas lingüísticas. Eu gostaria realmente de saber como o senhor reage a essa opinião, por mais formal e vaga que seja como eu acabo de evocá-la. Assim como é, nem eu confio nela.

A contradição consistiria sempre entre pôr-se a serviço da prática dominante e conservar a necessária intenção da universalidade correta. Não pense que eu não poderia já produzir algo muito mais concreto, mas a tese formal, em si mesma, tem algo extremamente sedutor, apesar de toda sua positividade. A 'crítica da linguagem' seria então um genitivo subjetivo. Mas eu não me sinto à vontade nesse caminho, embora ele conduza de Mauthner a Karl Kraus" (carta de Horkheimer a Adorno, de 14 de setembro de 1941).

Ao se colocar a serviço da injustiça existente, a linguagem, segundo Horkheimer, entraria numa dupla contradição consigo mesma. Pelo processo de sua funcionalização e de sua esquematização, entraria em contradição com sua capacidade de exprimir uma riqueza de significações. Karl Kraus "inocentou demasiadamente a esquematização ao querer, a cada vez, corrigi-la como um erro. Mas nós já chegamos a um estágio em que a confrontação com o ideal burguês não basta. Mesmo a crítica da economia política que, ao contrário da crítica da linguagem, não se contentava com essa confrontação e enunciava o contrário, é criticável por esse motivo. Ela também está, no fundo, organizada em torno das idéias de poder, de ordem, de plano e de administração que são explícitas em Kraus".

Mas, segundo ele, a linguagem se contradiria a si mesma em um segundo sentido na sociedade existente. "Dirigir a palavra a alguém significa, no fundo, reconhecê-lo como um membro possível da comunidade futura de homens livres. A palavra cria uma relação comum com a verdade, portanto, a afirmação mais fundamental da existência de outrem a quem se dirige a palavra e mesmo, de fato, de todas as existências segundo suas possibilidades. Enquanto a palavra nega as possibilidades, ela se encontra necessariamente em conflito consigo mesma. A palavra do guarda em um campo de concentração é, em si, um tremendo contra-senso, qualquer que seja seu conteúdo; ela, portanto, condena a própria função do locutor."

Horkheimer chegava, ao mesmo tempo, até a deixar pensar que se poderia também dizer do conceito de universalidade, invocado no segundo caso, que ele era tão burguês quanto os outros ideais, que não podia negar sua origem kantiana e ajudava em nada para fazer suas escolhas. Depois, inteiramente desamparado, acrescentava: "Talvez seja verdade, mas, então, não resta mais nada em tudo e para tudo além da experiência, e mais a experiência desta última." Nesse caso, a lógica seria realmente a razão sob sua forma pura. Ele perguntava a opinião de Adorno sobre esse segundo ponto.

Adorno expressava uma aprovação enfática. "Estou inteiramente de acordo com a tese do caráter antagonista de toda a linguagem até o presente... Se ainda hoje a humanidade não está adulta, isso significa literalmente que, até hoje, ela nunca pôde realmente falar, ao passo que Kraus tinha a ilusão de que ela não poderia mais. Sua nova abordagem da filosofia da linguagem está, ao mesmo tempo, intimamente ligada a nossa crítica da psicologia que faz cair por terra a utopia do bem universal representada pela lógica, apesar de todas as carências, ao passo

que o mal universal — o simplesmente comum — triunfa ali ainda com mais clareza. Eu gostaria de me declarar partidário, com toda a veemência possível, dessa nova tendência para a teoria da linguagem, naturalmente junto com sua antítese dialética. Sim, estou tão convencido, que mal posso compreender suas hesitações. É verdade que não deveríamos chamá-la de crítica da linguagem, mas alguma coisa como “linguagem e verdade” ou “razão e linguagem” (carta de Adorno a Horkheimer, de 23 de setembro de 1941). E ele dava um caráter ainda mais premente a esse conselho dirigido a Horkheimer, que andava em contenda com os positivistas, referindo-se a sua própria experiência, para acrescentar: “Nunca tive uma experiência tão forte como a da relação com a verdade que reside no fato de ‘dirigir a palavra a alguém’, e isso visto de uma maneira muito específica. De fato, sempre me pareceu e me parece, no fundo, ainda agora, difícil compreender que um homem que fala possa ser um crápula ou possa mentir. Meu sentimento da pretensão da linguagem à verdade é tão forte, que supera toda psicologia, e eu tenho tendência, em relação a todo locutor, para uma credulidade que contradiz violentamente toda a minha experiência e que, em geral, só é superada quando eu posso ler algo escrito ou impresso dessa mesma pessoa — o que me faz descobrir logo que ela *não pode* falar. Minha quase invencível repugnância quanto ao emprego da mentira provém apenas dessa consciência e não de tabus morais, absolutamente... Se o senhor me perguntar minha opinião a esse respeito, só posso dizer isto: foram esses talvez os motivos mais íntimos que me dominaram de tal forma, que eu me entreguei ao senhor, por assim dizer, de pés e mãos atados, que pairam justamente nessa zona de que o senhor fala.”

Apesar de todo o entusiasmo dessa confirmação da idéia lançada por Horkheimer, ela não encontrou nenhuma realização verdadeira nas obras dos dois (cf. quanto a isso Schmid Noerr, “Wahrheit, Macht und Sprache” [Verdade, poder e língua] em A. Schmidt e N. Altwicker, ed., *Horkheimer heute*). Em *Dialektik der Aufklärung* e em outros textos, encontrava-se apenas a idéia de que a linguagem havia perdido seu sentido e os homens de hoje não falavam realmente, que toda comunicação era falsa e só servia para afastar para longe as coisas e os homens. Porém, por mais essencial que fosse essa idéia em *DdA* e nos textos de Adorno, ela não era concebida como negação completa de uma pretensão à verdade e à racionalidade enraizada na linguagem. A pretensão da linguagem à verdade e à racionalidade não constituía o coração que animava a teoria crítica. Quanto a saber se, durante seu trabalho de parceria no livro sobre a dialética, Horkheimer e Adorno rejeitaram conscientemente a idéia de uma “crítica da linguagem” (no sentido de um genitivo subjetivo), e quando e por que o fizeram, sua correspondência não nos permite julgá-lo: teria sido porque Horkheimer considerou excessivamente idealista a argumentação baseada numa pretensão à verdade implícita na linguagem e numa união de homens livres? *DdA* mostra apenas que se impôs a estratégia adorniana de uma teologia dissimulada, que eles instalaram em seu método de tratar por fórmulas o problema das justificações da teoria crítica, em

que se confundiam o conceito hegeliano de negação determinada e a formulação feita por Horkheimer do conteúdo do monoteísmo judeu, bem valorizada ao final de seu artigo "Die Juden in Europa". Quando, posteriormente, em *Eclipse of Reason* e em seu discurso de posse como reitor, Horkheimer opôs a "razão objetiva" à "razão subjetiva" dominante sem, por isso, reivindicá-la exclusivamente para si mesmo, ele contornou de novo o problema e criou, no entanto, a possibilidade de criticar a fundo a "razão subjetiva" dominante.

Com *Eros and Civilization*, Marcuse tentou preencher uma lacuna. Adorno, sem entrar numa discussão das teses expostas por Marcuse, só apresentou, afinal de contas, como crítica, um conselho: agir como Adorno e Horkheimer, manter-se mascarado e não apresentar como um fundamento compreensível e certo o cerne de sua atividade filosófica.

Para Marcuse, a crítica de Adorno era incompreensível. Ele tinha apresentado constantemente, com uma clareza aristotélica, o que Horkheimer e Adorno haviam sustentado e expressado o mais indiretamente possível de uma maneira ou de outra, e atribuído um caráter ontológico fundamental ao verdadeiro e ao justo. Insistia naquilo. Mesmo para uma comunidade dispersa de teóricos, os preconceitos mútuos pareciam ser demasiado fortes, e a vontade de discutir parecia demasiado fraca.



---

## A teoria crítica em combate

*Adorno erudito isolado e interdisciplinar.  
Por uma musique informelle e seus correspondentes  
em outras áreas*

COM seu livro *Philosophie der neuen Musik*, Adorno fundou a estética musical moderna impregnada de filosofia da história. A maioria de seus livros publicados durante a primeira década da Alemanha federal tratava de música: *Philosophie der neuen Musik* (1949), *Versuch über Wagner* (1952), *Dissonanzen* (1956), *Klangfiguren* (1959); *Philosophie der neuen Musik* e *Dissonanzen* foram publicados em 1958, em segunda edição. Com suas teses apresentadas como comunicação em Darmstadt, “Thesen zur Musikpädagogik”, ele semeou a discórdia nas fileiras dos partidários da “Jovem Música”, que tinham reconstituído uma “nova liga popular” nos anos 50. Na qualidade de antigo defensor e notável especialista da escola de Schönberg, ele passou a ser um interlocutor essencial para a nova vanguarda musical que se encontrava na Universidade internacional de verão de Darmstadt para a nova música. Ele salvou o estudo de comunidade do Instituto de Darmstadt, participou até o final dos anos 50 dos trabalhos empíricos do IfS,

e manteve viva a idéia de uma *critical social research* (pesquisa social crítica) em muitas comunicações e artigos. Com sua emissão “Rede über Lyrik und Gesellschaft” (Conversa sobre o lirismo e a sociedade), difundida em 1951 pela Rias Berlim, ele inaugurou uma interpretação das obras literárias orientada pela teoria da sociedade, de radical novidade na Alemanha federal, onde a interpretação era imanente à obra ou presa a uma ontologia. Com *Minima Moralia*, deu um exemplo de filosofia aforística e “impura” único nos anos 50. Em 1956, publicou o estudo sobre Husserl que havia começado na Inglaterra, *Zur Metakritik der Erkennungstheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, uma obra que satisfazia até as normas estritas da filosofia universitária. Com o volume *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, deu, em 1955, a prova mais impressionante da diversidade e originalidade de seu pensamento — como outrora Georg Simmel, ao tomar a decisão de arriscar sua reputação junto a seus colegas filósofos e sociólogos. Suas composições que datavam todas de antes de 1945, principalmente os ciclos de *lieder* acompanhados ao piano, foram tocadas com mais freqüência a partir de 1950. Suas publicações literárias foram raras, discretas ou escritas sob pseudônimo. Seus artigos e comunicações foram publicados com muito mais freqüência em revistas gerais para o grande público — principalmente *Frankfurter Hefte*, *Neue Rundschau* e *Merkur* — e em coletâneas também destinadas ao grande público do que em revistas para especialistas. Grande número de seus textos eram, originalmente, destinados a rádio.

É essa a imagem que Adorno teria apresentado a quem tivesse percorrido o espectro de suas atividades nos anos 50. Mas ninguém percebeu essa imagem. Dela só se captavam aspectos, mas, no ambiente recendendo a mofo da época Adenauer, até esses fragmentos deram a muitos a impressão de uma luz duradoura. Peter Brückner, nascido em 1922, que foi mais tarde um dos intelectuais de esquerda importantes no movimento estudantil, guardava esta lembrança dele: “No final de meus estudos, eu havia descoberto obras de Adorno e Horkheimer, não sei mais onde ou como; o nome de Mitscherlich também me ficou gravado na memória. Em meados dos anos 50, eu não passo muito tempo sem folhear *Minima Moralia*, depois, os estudos sobre a sociologia da música; a “Escola de Frankfurt” passa a ser o momento decisivo de minha formação. Mas, como meus contatos com a psicanálise, isso continua sendo principalmente pessoal” (Peter Brückner, “Die 50er Jahre — lebensgeschichtlich: ein Zwischenland”, in Eisenberg e Linke, ed., *Fünfziger Jahre*, 30). Oskar Negt, nascido em 1934, deveria finalmente defender sua tese perante Adorno e tornar-se desde então um dos continuadores da Escola de Frankfurt; decepcionado com seus estudos de direito, saiu de Göttingen indo para Frankfurt no inverno de 1955-1956 a fim de estudar filosofia. Estava impaciente para assistir às aulas de Adorno. “Ele falava de estética no velho anfiteatro de biologia, que mal ficava em pé. Tudo tinha uma aparência desconcertante, tudo hermeticamente fechado, e eu fiquei revoltado; minha idéia não era, de fato, abandonar um banco de gelo de abstração por

outro.” Se não fez logo as malas para voltar a Munique, onde as oportunidades lhe pareciam mais ricas e mais abertas para a filosofia, ele o deveu a Horkheimer. “Ele se esforçava muito para cativar o auditório, despertava logo a confiança, pegava o mais leve indício de um conceito para virá-lo e modificá-lo até que adquirisse uma forma compreensível. Mesmo na teoria filosófica, Horkheimer mostrava-se como um empreendedor, organizador e clarividente que sabia exatamente como captar o interesse dos homens apelando para seus sentimentos e seu fascínio. Tais capacidades têm grandes vantagens. Adorno, ao contrário, era dissuasivo. Recusava-se a tratar seu público como meio e a construir pontes didáticas, a ser um filósofo do mercado, ao passo que a perseverança e a mediação na realidade estavam no cerne de seu pensamento dialético... Horkheimer era o empreendedor, Bloch, o profeta e narrador político; Adorno era um sólido relojoeiro” (Negt, “*Heute wäre er 75 geworden: Adorno als Lehrer* [Hoje ele faria 75 anos: Adorno como professor], in *Frankfurter Rundschau*, 11 de setembro de 1978). E Jürgen Habermas, nascido em 1929, explicou em sua retrospectiva que, quando veio de Bonn para Frankfurt com sua tese de filosofia e um bom conhecimento do contexto filosófico da época, era impossível ter a impressão de uma doutrina coerente, de uma “teoria crítica.” “Adorno escrevia ensaios sobre a crítica da civilização e mantinha, também, seminários sobre Hegel. Dava vida a um certo pano de fundo marxista — eis tudo.” (“Gespräche mit Jürgen Habermas”, in *Ästhetik und Kommunikation* de outubro de 1981, 128). Mas justamente: “Quando, em dado momento, conheci Adorno e vi de que maneira, a ponto de tirar o fôlego, ele se expressava sobre o fetichismo e a mercadoria... e aplicava esse conceito a fenômenos culturais e cotidianos, aquilo foi, a princípio, um choque. Mas depois eu pensei: tente fazer *como se* Marx e Freud, sobre os quais Adorno se expressava de modo estritamente ortodoxo, fossem *contemporâneos*.” O redator da crônica do semanário *Die Zeit*, que era, então, politicamente de direita e publicava, entre outros, Carl Schmitt, inseriu em sua resenha de *Prismen*, de Adorno, sem avisar ao autor, a menção de que o sociólogo de Frankfurt “Wiesengrund-Adorno” era um “advogado da ‘sociedade sem classes’” (carta de Marianne Regensburger a Adorno, de Berlim, em 11 de maio de 1955). Tal era a força da reação dos anticomunistas, mesmo contra um homem que, em artigos como “*Die gegängelte Musik*” (A música amordaçada) publicado na revista anticomunista *Monat*, havia exercido uma crítica sem ambigüidade sobre os “juízes da cultura no leste” e as “ditaduras” que reinavam “do outro lado da zona limítrofe”.

Quem era, pois, aquele Proteu que fazia com que um não pudesse soltar das mãos o livro de Adorno, que ele achava esclarecedor e luminoso, que outro fosse dissuadido pela aparência de obscuridade hermética, que um terceiro tivesse dele a imagem glorificadora de uma abordagem de Marx e Freud como de contemporâneos e que outros, ainda, percebessem nele um comunismo de salão e a luta de classes? Exatamente o que caracterizava todas as produções de Adorno a partir de fins dos anos 20: uma combinação de amargura e romantismo, uma mescla de interpretação social das obras de arte e de interpretação da sociedade que toma como

critério a promessa de felicidade aberta às obras de arte, a combinação de felicidade na expressão do sofrimento e do sofrimento na recusa sadomasoquista da busca de felicidade, a combinação de teoria da catástrofe e de pressentimento da liberdade, de esoterismo e violência verbal. “Isso é só música; no fundo, como deve ser um mundo em que os simples problemas de contraponto já revelam conflitos insuperáveis! Como a vida está, agora, destruída totalmente se seus sobressaltos e sua petrificação são refletidos até mesmo nos pontos a que nenhuma miséria tem mais acesso, numa área em que os homens dizem que ela lhes oferece um asilo contra a pressão da norma cruel...” Com essas reflexões inseridas no prefácio de *Philosophie der neuen Musik*, redigido no verão de 1948, em Los Angeles, Adorno procurava desarmar antecipadamente as críticas de seu livro que lhe pareciam mais graves e mais evidentes. Depois do que havia acontecido na Europa e que continuava ameaçador, seria uma atitude clínica dedicar tempo e energia intelectual à decifração dos problemas esotéricos da técnica de composição moderna; seria uma provocação que os debates exaltados, tratando exclusivamente da arte no livro, parecessem, na maior parte do tempo, falar diretamente dessa realidade que, no entanto, não se interessa absolutamente por esses problemas. Nada poderia definir com mais clareza o que, em Adorno, atraía uns e repelia outros: um pensamento para o qual não existia nada em que não se pudesse decifrar o destino da humanidade que nele se decidia. Assim, no aforismo de *Minima Moralia* “Nicht anklopfen” (Não sondar o terreno), redigido em 1944 no qual aquele colega de Adorno, que se tinha feito notar por suas declarações anti-semitas havia explicado em sua carta de desculpas que, como a maioria das publicações de Adorno, ele “não o apreciava e não o considerava realmente um trabalho científico no sentido estrito”: “O papel crescente da técnica torna os gestos provisoriamente precisos e grosseiros, e os homens com eles. Ele elimina do comportamento toda hesitação, toda reflexão, toda civilidade... É assim que se desaprende a fechar uma porta devagar, com cuidado, mas firmemente. As portas dos carros e refrigeradores devem ser batidas, outras têm tendência a se fechar sozinhas e tranquilizam, portanto, aquele que passa por elas com a sem-cerimônia de não olhar para trás, de não preservar o interior que o recebe... Que sentido tem para o sujeito o fato de que não haja mais dessas janelas que se abriam, mas vidraças que se empurram brutalmente, que não haja mais trincos de porta, mas maçanetas que se fazem girar, patamares e vestibulos, além de muro em volta do jardim? E qual o motorista que não foi tentado pela potência de seu motor a dirigir, com riscos e perigos pelas ruas agitadas, em que circulam pedestres, crianças e ciclistas? Os movimentos que as máquinas impõem aos que as manejam contêm já a violência, a brusquidão, os solavancos inexoráveis das brutalidades fascistas.” Adorno reconhecia a totalidade da catástrofe e a totalidade da esperança inseridas em tudo aquilo de que ele falava. Tanto, que sua filosofia poderia parecer, a uns, pedante, destruidora, não deixando lugar para a inocência, e, a outros, um pensamento que não decepçionava sua expectativa de gigantismo, que não deixava sob silêncio o extraordinário que é a fonte da filosofia, mas a intensificava, que

se associava ao mais ousado da arte contemporânea para levá-la ainda mais longe, ao refletir sobre ela.

“Mas, por meu nascimento e meus primeiros estudos, eu era artista, músico, mas habitado por uma vontade de justificar a arte e suas possibilidades na época atual, uma vontade em que o objetivo tentava também aparecer, uma intuição da carência de um comportamento ingenuamente estético em face da tendência da sociedade”: são essas as próprias palavras de Adorno em “Offenen Brief an Max Horkheimer”, pelo septuagésimo aniversário deste, no jornal *Die Zeit*. A situação que Adorno descobriu ao voltar para a Alemanha era surpreendentemente favorável a sua atividade de teórico da música. No final dos anos 40, a Alemanha Ocidental havia começado a afirmar-se como centro de vanguarda da música internacional. Com organismos como a Universidade internacional de verão de Darmstadt para a nova música, os estúdios noturnos de um sistema radiofônico de direito público federalista, as jornadas musicais de Donaueschingen, os concertos de Música Viva em Munique, etc., a República federal tornou-se a Meca da nova música. Os primórdios dessa evolução ligaram-se a um rápido progresso da Escola de Viena. Em 1948, René Leibowitz participou, pela primeira vez, da Universidade de Darmstadt; era aluno de Anton Webern, que tinha aclimatado ilegalmente a Escola de Viena a Paris, mesmo durante a ocupação alemã, graças a concertos, à difusão de partituras e a suas próprias composições. Suas execuções das obras de Schönberg e de Webern e as aulas sobre o dodecafonismo entusiasmaram o público. A publicação, em 1949, de *Philosophie der neuen Musik*, de Adorno, forneceu, a um movimento já em marcha impressionante, sua teoria filosófica. A partir de sua volta para a Alemanha, Adorno participou, em todos os verões, da Universidade de Darmstadt, seja como diretor de curso ou como debatedor nas mesas-redondas.

No entanto, não se chegou a uma situação em que ele fosse, *grosso modo*, o mestre orientador de um movimento musical que teria assimilado, ao mesmo tempo, o dodecafonismo e a crítica que dele fazia *Philosophie der neuen Musik* — o que teria tomado o lugar da liberdade, segundo o que dizia a ala mais intransigente dos dodecafonistas. Aconteceu o contrário. Depois de Schönberg, Webern foi idolatrado. Depois do dodecafonismo, foi a música serial que passou a ser o *schibboleth* da vanguarda musical. Não se submetia mais apenas à altura da nota ao princípio da série, mas também a sua duração, sua força, ao ritmo e a todos os elementos da composição para os quais se impôs o termo de “parâmetro”, tomado da física. Racionalizou-se, pois, de maneira conseqüente, o que, segundo Adorno, em *Philosophie der neuen Musik*, teria distinguido o “revolucionário” Schönberg do “reacionário” Stravinski, a “idéia de uma organização racional de toda a obra” (*Philosophie der neuen Musik*, 56) e ignorou-se a outra vertente do julgamento de Adorno, aparentemente paradoxal: essa objetividade racional das obras de arte modernas, o único caminho ainda possível, só era viável, ao menos com um sentido, como produto da subjetividade.

A coletânea de ensaios publicada em 1956, *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt* (Dissonâncias. A música do mundo administrado), o livro mais agressivo de Adorno nos anos 50, continha dois ensaios bastante antigos e dois dos anos 50: "Kritik der Musikanten" (Crítica dos músicos) e "Das Altern der neuen Musik" (O envelhecimento da nova música). Esses dois textos criticavam fatos complementares: a expulsão do sujeito e de toda expressão, de um lado, pelos partidários da "Jovem Música" que aumentavam a experiência comunitária, e, por outro lado, pelos "engenheiros da música serial". Adorno tinha, assim, instaurado na área musical o correspondente do lugar filosófico e sociológico em que, em sua opinião, a ontologia e o positivismo, aliás, a especulação ideológica e o empirismo positivista, se completavam como variantes de um objetivismo que derrubava o que já estava em ruínas: o sujeito, o indivíduo.

Mas se a música serial, que passava por ser a mais avançada não só na Alemanha Ocidental, mas também internacionalmente, não fosse senão uma "fuga do sistema", não deveria ela ser aceita mais ou menos rapidamente pelo grande público? A realidade fez outro julgamento e opôs-lhe a mesma dificuldade que já havia encontrado com o veredicto de ideologia pronunciado sobre Stravinski. A demanda das estações de rádio pela nova música era grande nos anos 50. Mas a difusão ocorria nas emissões noturnas, cujo público se reduzia aos especialistas e a alguns fãs. Essa música foi qualificada — e, aliás, aceitou o julgamento com satisfação e orgulho ímpares — de "garrafa atirada ao mar, que não se dirige a ninguém" (Vogt, *Neue Musik seit*, 1945, 23). Para *Philosophie der neuen Musik*, os compositores da música serial arriscavam-se a suprimir a prova de que praticavam uma arte "que permanece realmente fiel a sua própria ambição, sem considerar os efeitos." Funcionaria então às avessas *Philosophie der neuen Musik*, como justificativa da torre de marfim que seria a antítese positiva da funcionalização da arte durante o nacional-socialismo?

Para quem via a arte se corromper em ideologia "enquanto ainda vibra com a voz da humanidade" (Adorno, "Stravinski", in *Gesammelte Schriften* 16, 386), ainda havia o problema da maneira de distinguir entre uma arte que tolerava o inumano e uma arte sem concessões para o inumano e, ela própria, inumana. A resposta de Adorno era o *tópos* que estava no âmago de seu pensamento: toda redenção deveria vir de uma petrificação levada ao auge, mas toda redenção pressupunha, também, que se dispusesse ainda de um resíduo de subjetividade e de espontaneidade (cf. acima, p. 333-334). Mas como se poderia reconhecer aquele pequeno resíduo, aquele mínimo de subjetividade na obra de arte? No fato de que ela continha um elemento não mecânico, vivo: era essa a resposta tautológica de Adorno. Sua tentativa de produzir uma certa justificativa transcendental da exigência de um elemento vivo como uma espécie de condição de possibilidade da música também não era uma resposta ao problema dos critérios que permitiam decidir entre um "é assim" resignado e outro sem concessões. Ele tentava firmar

sua crítica de Stravinski da seguinte maneira: “Como a arte da época, a música está ligada por seu meio puro à forma da sucessão e é, portanto, irreversível como o tempo. Ao começar, ela já se obriga a continuar, a ser outra vez, a desenvolver-se. O que pode ser qualificado de transcendência da música, o fato de que, a qualquer momento, ela se tenha tornado ela mesma e outro que não ela, de que ela tenha resultado em algo mais do que ela mesma não é uma lei metafísica que lhe é ditada de fora, mas algo que reside em sua própria estrutura, contra a qual ela nada pode fazer... Ela não se separa de sua essência antimitológica mesmo quando, num estado de desespero objetivo, dela faz sua própria coisa. Assim como a música não pode ocultar que o outro existe, assim a nota também não se pode dispensar de promê-lo. A própria liberdade lhe é necessariamente imanente. Essa é sua essência dialética. Stravinski recusou a obrigação musical de liberdade, talvez esmagado pelo desespero objetivo, portanto pelo maior motivo, aquele que reduziria a música ao silêncio. A música que ele escreve seria realmente uma música abafada. Mas a música não pode suportar a concepção de um impasse, e isso tanto menos quanto ela for mais bem estruturada” (*op. cit.*, 386 sg.).

Em 1957, dois dos partidários mais resolutos da música serial, Karlheinz Stockhausen e Pierre Boulez, marcaram, em Darmstadt, o início de uma nova fase da música moderna, a música aleatória, o primeiro com uma nova obra, *Klavierstück XI* (Peça para piano XI), o segundo com sua comunicação intitulada *Alea* (O dado). Aleatório significava a introdução do acaso na composição e na interpretação: por exemplo, a interpermutabilidade de certas partes de uma composição ou a livre execução de partes que o compositor só tinha fixado alusivamente. Aleatório significava elementos do movimento dada e do zen-budismo, difundidos principalmente por John Cage e Maurício Kagel. Em 1958, Cage derubou a ortodoxia *serial* ao fazer com que fosse tocada sua obra escrita em 1951, para doze rádios, *Imagery Landscape n° 4* (Paisagem imaginária n° 4); as rádios tocavam como instrumentos de música normais numa medida de quatro tempos e produziam um “caos organizado” (H.-K. Jungheinrich).

Adorno interpretava essa evolução como uma autocrítica da música serial anti-subjetivista. Ele estava tanto mais disposto para isso quanto seu texto “Das Altern der neuen Musik” tinha sido mal compreendido como uma crítica da construção musical, da racionalidade musical. Saudou, pois, naquela nova tendência, a continuação da construção musical rumo a sua auto-reflexão e erigia-se em precursor dessa novidade. “Insistir sem parar na forma constituída objetivamente nela mergulha o sujeito, ao passo que a forma não obrigatória dos neoclássicos usurpava a validade, dela expulsando o sujeito à força”, dizia ele em 1960, numa emissão radiofônica intitulada “Viena”, e saudava, na música, a mais recente libertação da segunda Escola de Viena dos resíduos do mofo pequeno-burguês, a libertação rumo a um grau superior. Numa dialética flexível, proclamou sua concordância com uma vontade de afirmação de si tendendo para a organização:

“No mundo administrado, o que é outro não pode hibernar ou sequer simplesmente encontrar uma voz, a não ser pela administração. A indignação contra o que se qualifica de bando tem algo de mentiroso numa civilização cuja lei geral é o particularismo” (*Gesammelte Schriften* 16, 451). Ele aprovava, enfim, a emancipação da música mais avançada em relação ao tabu, contra a moda: “Pela primeira vez, a música integra em si mesma alguma coisa que, de outra forma, só se realizava objetivamente, no interior das obras: o lugar histórico da verdade estética, que não está enraizada no tempo como gostaria o historicismo, mas que é habitada pelo tempo... É, portanto, inepto zombar da rapidez da evolução — ao lado da qual a da primeira metade do século parece arrastar-se como uma carruagem de aluguel — e da valsa rápida dos *slogans* em que as tendências mais recentes se consomem avidamente. A arte de alto nível parece livrar-se um pouco da reivindicação fetichista de uma duração própria. A essa velocidade, ela se critica. O resíduo de arbitrariedade, do que não obedece puramente à lei do gênero, mas que lhe é imposto de fora, que tinha culminado com a passagem da nova música para o nível de sistema, com a introdução do dodecafonismo, foi desmontado, pois o sistema não proclama mais sua validade com uma seriedade imbecil e se decompõe, aprovando conscientemente sua decomposição. Ele chega virtualmente ao nível do que foi também o outro grande sistema da nova arte, o cubismo: não um ser em si, mas uma passagem forçada pela disciplina que conduz a uma consciência desembaraçada de seus entraves. Os compositores que aceitam o acaso como lei chegam mais uma vez a romper o jugo da lei” (453).

No verão de 1961, em seu curso em Kranichstein, Adorno tentou mostrar o caminho para a música mais recente, “Vers une musique informelle”, rumo ao “estilo musical da liberdade”, rumo à retomada do projeto de uma música livremente atonal em um estágio pós-serial. Eduard Steuermann, professor de piano de Adorno em Viena e um dos grandes intérpretes da escola de Schönberg, e Ernst Krenek, interlocutor de Adorno desde os anos 20 e um dos compositores modernos mais importantes, ficaram impressionados. Steuermann escreveu a Adorno, por ocasião de seu sexagésimo aniversário: “Agora, o senhor volta a ser o jovem que se identifica com as correntes mais recentes, e eu o velho — agora, conservador” (*Zeugnisse*, 360). E Krenek, mais mordaz: “O filósofo da música... é ouvido com o fôlego preso, e quando seus saltos o fazem aterrissar no campo da vanguarda, é acolhido de braços abertos como aliado, ao contrário do compositor que, se alguma vez chegasse até lá, se exporia à suspeita de se agarrar ‘mais ou menos forçado, em cada novidade, para não ser jogado no ferro-velho...’” (*op. cit.*, 361).

Essas felicitações subestimavam o apego imutável de Adorno por Schönberg, Berg e Webern, que continuavam sendo sua referência e em cujas fontes ele não cessava de beber. No entanto, as relações de Adorno com o último desenvolvimento da vanguarda musical tornou-se uma questão surpreendente. Ele defendia uma “nova arrancada do processo que Schönberg freou ao pensar



prolongá-lo por sua inovação genial”\* e para novamente “assumir... a idéia de uma liberdade sem retorno nem concessão” (*Gesammelte Schriften* 16, 498). Para ele, aquilo não seria, aliás, possível se se retomasse o estilo de 1910. “É impossível continuar a compor sem parar como as obras mais ousadas daquela época, a mais produtiva de Schönberg.” Por que, se ela era uma música livre e se o que a havia seguido não tinha feito outra coisa senão eliminar a liberdade? “Retornos do que está ultrapassado, como o cromatismo na atonalidade livre, não são mais toleráveis como antes, quando as exigências imanentes dos meios não eram ainda completamente sentidas... É Stockhausen que está na origem da idéia do que seria o conjunto da própria estrutura rítmica e métrica da música atonal e do dodecafonismo de Schönberg que teria permanecido, num certo sentido. Não se deve mais esquecê-lo e não mais tolerar o desacordo” (499).

Se Adorno via ainda nos anos 50 a composição serial como um sistema que propiciava a expulsão do sentido musical, do “composto”, nos anos 60 ele a considerou um progresso no desenvolvimento das forças produtivas musicais, do domínio sobre o material, da capacidade para controlar o justo e o falso, em suma, um progresso do *Aufklärung* digno de ser saudado. “Um dia, em Kranichstein, como me haviam entregue uma composição que, aparentemente, reunia todos os parâmetros de uma falta de coerência na linguagem musical, eu a critiquei nestes termos: ‘onde estão o primeiro movimento e o último?’ É preciso corrigir: a música atual não deve ser descrita em categorias, mesmo de aspecto tão geral como primeiro e último movimento, como se fossem imutáveis. Não está escrito em parte alguma que eles devem, *a priori*, conter tais elementos ultrapassados, mesmo os momentos de tensão e de relaxamento, as continuações, desenvolvimentos, contrastes e chamados; principalmente porque no novo material, as reminiscências de tudo isso criam, muitas vezes, desacordos grosseiros cuja própria correção é um motor do progresso” (504).

Mas então não sobrava, de tudo, senão um monte de notas que se poderiam utilizar de qualquer maneira, até mesmo mediante formas ultrapassadas, ou então ao qual se podia atribuir uma energia metafísica graças a seus sons puros de toda intervenção humana, como o faziam efetivamente os compositores de inspiração zen-budista? E aquilo não correspondia exatamente ao enfraquecimento social dos indivíduos diagnosticado há muito tempo por Adorno, que não pouparia sequer os compositores? “No quadro da antropologia da época atual, a exigência de uma música não revisionista é uma exigência irrealizável”, constatava efetivamente o próprio Adorno que, aliás, insistia sempre nas “dificuldades proibitivas” da nova arte. Mas era justamente na música que ele via oportunidades efetivas de vencer para uma terceira tendência.

Adorno mostrou, da forma mais clara possível, aquilo com que sonhava a respeito de um exemplo em que tratava de Schönberg. A seu ver, em *Erwartung* e nas obras mais próximas delas, Schönberg havia visivelmente percebido o traba-

\* O dodecafonismo. (N. A.)

lho por motivos e temas como “uma coisa estranha ao movimento espontâneo da música, uma manipulação” (515), assim como, a partir da segunda metade dos anos 50, o determinismo serial foi sentido como uma manipulação. “É dali que vem a essência atemática do monodrama. Ela não corresponde a um simples acaso, mas nela ultrapassa positivamente o espírito do trabalho por temas e motivos. Este foi de repente modificado, ampliado. Em seu novo conceito, é preciso compreender agora... toda música que integra complexos parciais dotados de uma certa autonomia, em um conjunto que se impõe necessariamente por seus caracteres e por suas relações mútuas sem que se possam achar semelhanças ou variações dos motivos segundo a lei do gênero — que, aliás, também não são sistematicamente proscritos e, ocasionalmente, são esboçados muito discretamente. Os impulsos e as relações de uma tal música não pressupõem uma ordem anterior ou superior, nem sequer um princípio, como o tematismo, mas produzem o conjunto de si mesmas. Na medida em que são derivados dos temas, embora não sejam retrabalhados ou só o sejam de modo rudimentar, que eles não sejam nunca repetidos a intervalos regulares” (515 sg.).

Esse era um exemplo esclarecedor. Expressões como o “movimento espontâneo da música” ou os “impulsos e as relações... produzem o conjunto por si mesmas” indicavam ao leitor a orientação geral graças a metáforas sem mistérios e sem pretensão teórica. Essa era, aliás, uma tentativa de delimitar pela linguagem os ensinamentos que uma tal peça poderia trazer para resolver os problemas atuais da composição: uma acumulação de experiências e uma consciência concreta dos problemas permitiriam soluções práticas. O caminho que levava a isso só poderia ser indicado posteriormente e, mesmo então, apenas de uma maneira muito pouco específica.

Adorno queria mais: enunciar o que poderia ser o caminho que conduz ao estilo musical da liberdade. A formulação à qual chegou em relação ao incidente de Kranichstein, citado acima, explicava que se tratava “de constituir equivalentes\* proporcionais ao novo material para fornecer de um modo compreensível o que essas antigas categorias forneciam primeiro irracionalmente e, portanto, logo depois, precariamente” (504). Mas na definição desses equivalentes, Adorno não superou esta constatação: eles só poderiam ser descobertos pelo “ouvido que compõe”, o qual saberia discernir, no material, as tendências que o habitam. Foi assim que, como já acontecera com *Philosophie der neuen Musik*, suas reflexões teóricas resultaram na hipótese da existência de um fragmento de natureza civilizada. Essa referência de Adorno ao “ouvido que compõe” não passava, no fundo, de uma nova variação do ilustre e antigo *tópos* do escultor que fazia surgir da pedra a figura que nela se dissimulava.

Em “Vers une musique informelle”, sua obra de teoria da música mais importante depois de *Philosophie der neuen Musik*, Adorno descarregava sobre o

---

\* Antigas categorias da linguagem musical. (N. A.)

leitor todo o fogo de artifício de seus temas de reflexão. No lugar da dialética fatal do espírito petrificado e da natureza oprimida, deveria aparecer a dialética isenta de dominação do espírito esclarecedor e da natureza que satisfaz os desejos. O espírito petrificado era um fragmento de natureza arrancado da natureza e só poderia existir enquanto contivesse uma parcela de energia da natureza; continha portanto, também, enquanto existia, uma potencialidade do melhor. A natureza oprimida era cega, continha uma nostalgia da luz e só poderia acender essa luz graças ao espírito. Toda a problemática romântica dos temas adornianos encontrava-se, assim, em sua análise da música recente e de suas perspectivas, dominada por uma estética musical. Vinha acrescentar-se a isso a dialética histórico-filosófica da desmitologização e da destruição do sujeito; igualmente a dialética teológica da música infernal e da música celeste, da música negra e da música livre; enfim, o problema de determinar por que viés se sabia em que momento o ouvido — que já tantas vezes se enganara — escutava espontaneamente e podia, nessa espontaneidade, perceber o que o material queria que se fizesse dele; em outras palavras, o problema de determinar se era preciso tomar como fundamento último as ligações entre a natureza não captada no compositor e a natureza não captada no material, ou se, ao contrário, uma compreensão sempre frágil entre os sujeitos deveria ter a última palavra sobre a forma mais suave da manipulação; isso colocava, por sua vez, uma nova pergunta: o que poderia, pois, conduzir esses sujeitos a se entenderem enquanto permaneciam preocupados com a suavidade?

Uma filosofia tão carregada, um “pensamento (tão) fora dos caminhos”, era seguramente necessária para formular uma defesa teórica em favor da “composição aventureira” (como dizia Adorno a respeito de Mahler: *Gesammelte Schriften* 16, 329) e para redizer sob uma forma nova as antigas e sábias verdades que nenhum outro, na época, apresentou à música com tanta força.

### As Noten zur Literatur

Na pintura e na literatura não havia na Alemanha Ocidental nada comparável à escola de Darmstadt, nenhum grupo que tivesse sido o ponto de cristalização da vanguarda internacional. O Zen 49, grupo fundado em Munique por Willi Baumeister, Fritz Winter e Rupprecht Geiger, foi, assim, o resultado da necessidade de recuperar o atraso da Alemanha na área da pintura não figurativa. Os partidários da poesia concreta que publicavam seus “textos” principalmente na revista *Material* representavam apenas uma franja muito reduzida da literatura, mesmo que fosse só por causa de sua orientação. As obras literárias avançadas eram raras na República federal e permaneceram como obras de indivíduos à margem do sistema. Com seus romances *Tauben im Grass* (Pombas na relva) (1951), *Das Treibhaus* (A estufa) (1953) e *Der Tod in Rom* (A morte em Roma) (1954), Wolfgang Koeppen escreveu livros cuja técnica, a forma e a linguagem eram

impregnadas de Faulkner, Joyce, Dos Passos e, ao mesmo tempo, reagiam ao traumatismo do nacional-socialismo e à mentalidade, e à realidade da reconstrução, caracterizadas pelo medo e a pouca esperança” (Koeppen). Mas os romances de Koeppen tinham um objetivo imediatamente político. Em *Welt am Sonntag* (O mundo no domingo), ele dizia a respeito de *Treibhaus* que “não se pode pegar esse livro nem com pinças”. Como Adorno, durante anos Koeppen tinha saído de cena após 1933, passando o essencial de seu tempo no exterior, mas sem emigrar. Em meados dos anos 30, tinha até publicado dois romances, o segundo *Die Mauer schwankt* (A parede se mexe) pela editora judaica Bruno Cassirer que o editor fechou em 1935. Durante a guerra, Koeppen, que não tinha dinheiro e não fora chamado aos Estados Unidos por amigos, saiu de cena em função do desenrolar dos acontecimentos. Na República, estava isolado. Não pertencia a nenhum grupo e não fez escola.

O caso de Hans Henry Jahnn era análogo. Nos anos 20, publicara dramas que suscitaram violentas críticas (no *Berliner Tageblatt*, de 5 de maio de 1926, Alfred Kerr escreveu sobre sua tragédia *Medea*: “Essa peça de um jovem alemão... prolonga a linha traçada por Hofmannstahl em *Elektra* até a bestialidade mais completa na escuridão orgiástica”) e seu único romance, expressionista, desorientador, *Perrudja*. Em 1933, seus livros foram imediatamente proibidos. Partiu para o exílio na Dinamarca, na ilha de Bornholm. Em 1949 e 1950, foram publicados *Das Holzschiff* (O navio de madeira) e, em dois volumes, *Niederschrift des Gustav Anias Horn nachdem er 49 Jahre alt geworden war* (Memórias de G. A. Horn em seu 49º aniversário), prelúdio e parte principal da trilogia romanesca *Flus ohne Ufer* (Rio sem margens), transbordante de melancolia. Em 1956, surgiu o pequeno romance *Die Nacht aus Blei* (Noite de chumbo). Jahnn também construía órgãos, era pesquisador na área dos hormônios e editor de antigas composições; denunciou os maus-tratos infligidos aos animais e seu extermínio; nos anos 50, dedicou o essencial de suas forças à luta contra a bomba atômica. Durante “o período de Restauração” que foi a República federal, segundo as palavras de Rühmkorf, foi também o único a não recuperar seu cargo. Nas discussões de Darmstadt, em 1950, sobre “Das Menschenbild in unserer Zeit” (A imagem do homem em nossa época), Adorno e Jahnn poderiam ter-se encontrado e talvez o tenham feito. Mas, se isso aconteceu, apesar de todas as suas afinidades no radicalismo da crítica da civilização em prol da relação recíproca entre pulsão e espírito, na auto-reflexão dos homens sobre o fato de pertencerem à criação, o homem totalmente anti-social, incapaz de levar em consideração a opinião pública e o código social das boas maneiras que era Jahnn poderia, no máximo, espantar Adorno. Ele era desses solitários nos quais apostavam *Dialektik der Aufklärung* e *Minima Moralia*, mas que Horkheimer e Adorno estavam longe de representar na realidade. Jahnn morreu em 1959; depois, na segunda metade dos anos 60, foi Wilhelm Emrich, um aluno de Adorno de antes do nacional-socialismo, que defendeu sua causa com vigor e com uma argumentação adorniana.

Se se impunham limites ao que ele poderia notar e a sua capacidade de trabalho e se ele quisesse se deixar guiar por suas preferências pessoais pelo menos no campo da arte, Adorno nem por isso contentou-se em fazer valer precavidamente sua interpretação histórica e filosófico-social das obras de arte diante das outras tendências da teoria e das artes literárias predominantes na Alemanha Ocidental e em tomar como exemplos representantes da modernidade clássica e precursores da modernidade.

Seu texto *Lyrik und Gesellschaft* (Lírica e sociedade) foi apresentado inúmeras vezes como comunicação e publicado em diferentes versões, de 1951 e 1958; era uma espécie de variante esclarecedora que se lançava na contestação literária de seu artigo “Die Gesellschaftliche Lage der Musik” (A situação social da música) — à exceção de “On Popular Music”, esse foi o único de seus artigos da *Zfj* que Adorno não mandou reeditar na Alemanha Ocidental. Adorno apresentava sua velha mensagem inspirada pela historização da estética inaugurada por Hegel e Lukács, que era nova para a Alemanha dos anos 50: a interpretação social de um poema era o mesmo que ler um poema como um “quadrante solar da filosofia da história”, como um fenômeno da “totalidade de uma sociedade, concebida como uma unidade contraditória em si, na obra de arte”, como concretização da “relação histórica... do indivíduo para com a sociedade no *medium* do espírito... subjetivo” (*Gesammelte Schriften* 11, 51, 55 e 60). Ali ainda havia uma repetição de antigas verdades da sabedoria dos artistas e dos filósofos da estética, com uma formulação adorniana: impregnado da experiência da realidade social, o artista deveria necessariamente compor com o sonho diante dos olhos, às apalpadelas, “em busca do som... em que o sofrimento e o sonho se casam”, testemunhando que “a paz não chegou sem que o sonho não se quebrasse” (54 e 58). E imergindo-se totalmente no indivíduo, era preciso compor para libertar-se das barreiras do Eu e participar da língua como por meio da corrente subterrânea coletiva, do bem universal, da humanidade não desfigurada (50, 56 e 58).

A propósito de *Auf einer Wanderung* (A respeito de uma peregrinação), de Eduard Mörike, e de *Im windes-wehen* (Um sopro no vento), de Stefan George, um *Lied* extraído de seu ciclo poético *Der siebte Ring* (O sétimo anel), Adorno explicou o que significava sua idéia de determinar, por uma interpretação social, o carrilhão do relógio da história que estava preso no poema. Em Mörike, ele via o início de uma fase em que a lírica só era ainda possível como evocação aérea e frágil do sonho da vida imediata no seio de uma sociedade que condenava cada vez mais claramente esse sonho. Como era sempre mais difícil evocar esse sonho, a lírica reagia por um processo de purificação e melhoramento de seus meios, para se preservar. “Os poemas do pastor hipocondríaco de Cleversulzbach que se classifica entre os artistas ingênuos são fragmentos de virtuosismo que nenhum mestre de *l'art pour l'art*\* superou. O vazio e o ideológico do belo estilo estão tão presen-

\* Em francês no original (a arte pela arte). (N. R. T.)

tes nele como a estreiteza e o peso pequeno-burgueses, e a cegueira sobre a totalidade da Restauração em cuja época se coloca o essencial de sua poesia lírica. Nele, o espírito conduz a preparar, mais uma vez, imagens que não se descobrem nem pelo luxo, nem pela simplicidade, nem pelas notas baixas, nem pelos beijos sonoros. O que sobrevive ainda nele do alto estilo, como um eco e uma recordação, encontra-se como sobre uma linha de montanhas, associado ao sinal de uma vida imediata, e os dois prometiam a liberdade quando já estavam, no fundo, condenados pela tendência histórica, e o poeta os saúda ambos durante um passeio, no momento de seu desaparecimento. Mörike já participa do paradoxo da poesia lírica na aurora da época industrial” (*Gesammelte Schriften* 11, 63).

Mais ou menos na mesma época em que Adorno apresentou essa interpretação do poema *Auf einer Wanderung*, de Mörike, quase em versos livres, Emil Staiger dera uma interpretação de *Auf eine Lampe* (Sobre uma lâmpada), de Mörike, uma espécie de arte de viver poética em trímetros iâmbicos. Staiger era o mais notável dos especialistas em literatura que publicaram, depois de 1945, obras que se tornaram referência para o que se chamou de interpretação imanente à obra. O que durante o reinado do nacional-socialismo tinha oferecido a especialistas literários, como Max Kommerell, uma possibilidade de escapar às pressões ideológicas passou a ser, depois de 1945, uma possibilidade de escapar de uma verdadeira reflexão renovada, possibilidade essa que teve grande sucesso. Com sua introdução ao estudo da literatura surgida em 1948, *Das sprachliche Kunstwerk* (A obra de arte literária), Wolfgang Kayser forneceu o manual de referência dessa escola de interpretação. Por referência a *Sein und Zeit* (O ser e o tempo), de Heidegger, Staiger tinha esboçado em *Grundbegriffe der Poetik* (Noções fundamentais de poética), só publicado em 1946, o projeto de uma “poética fundamental”, de uma fenomenologia do ser puro ideal do lirismo, da epopéia e do drama. Nela via, de um lado, nomes dados pela filologia às possibilidades universais do homem, do outro, um aspecto aberto às possibilidades múltiplas da criação literária. A seus olhos, a interpretação significava demonstrar, a respeito de uma obra que nos parece ter uma beleza particular, que ela nos agrada com razão, isto é, demonstrar “como cada detalhe se adapta ao conjunto, e o conjunto ao detalhe” (Staiger, *Die Kunst der Interpretation* [A arte da interpretação], 15) e isso convocando a filologia, a biografia dos autores, a história das idéias e a história simplesmente, em outras palavras, as diversas produções do que se qualifica de ciências positivas da literatura.

A partir dos versos de Mörike que ele havia escolhido, Staiger construí o retrato de um poeta que se achava num limiar da história, no final do romantismo e no começo de uma época que o feria com seu realismo. “Só o poeta a\* percebe em sua própria beleza que passou despercebida. Ele entrou vindo de fora. Ele próprio vem do mundo dos dias que se abrem, que o tornaram positivo como todo mundo. Quem poderia resistir ao espírito de uma época? Mas as funções

\* A obra de arte, aqui, a lâmpada. (N. A.)

mais nobres de seu espírito ainda não enfraqueceram completamente. Elas são agora tocadas pela obra de arte e enquanto ela demora, o belo mundo desaparecido reaparece e se faz de novo presente — ‘isolado por sua sedução’, poder-se-ia dizer, para retomar uma expressão do poema *Göttliche Reminiszenz* (Reminiscência divina). Pois o próprio poeta, há muito tempo, perdeu o hábito de tais momentos. Mas o belo o seduz ainda, como seus versos nos seduzem. Acreditamos ser, atualmente, mais capazes, devido à natureza histórica de Mörike, de compreender esse encanto — no sentido literal. Ele não entra como dono naquela casa em que brilha a lâmpada. Parece que ali não há absolutamente nenhum dono. No entanto, ele se sente ainda integrado em algo: ousa ainda considerar-se pelo menos meio-iniciado. É talvez precisamente a isso que se liga a magia dolorosamente bela desse fragmento” (*op. cit.*, 27).

Dois intérpretes de talento mais ou menos igual tinham visões análogas dos poemas de Mörike sobre pontos concretos essenciais; um esperando a censura de ter, por medo de cair num sociologismo espesso, de tal forma sublimado a relação entre lirismo e sociedade, que não sobraria, francamente, mais nada; o outro recusando expressamente deixar limitar seu sentimento imediato da qualidade histórica individual das obras por uma poética fundamental; um com medo de passar para uma sociologia da literatura, o outro não recusando a relação com a história. Onde estava, então, a diferença?

A interpretação de Staiger estribava-se em si mesma. Nela reinava um ambiente de pesquisa da grandeza na aceitação por grandes espíritos daquilo que é dado, a admiração provocada pelo fato de que “o humano permanece aberto ao humano mesmo por sobre abismos do espaço e do tempo” (*op. cit.* 30), o patos nietzscheano da comunicação de cume a cume. A interpretação de Adorno era habitada pelo lado infinito da busca dos meios da criação artística. Para Adorno, Mörike era um contemporâneo naquilo que ele queria, um precursor pela maneira como o queria, um exemplo da maneira como aquilo não funcionava mais. A exemplo de Mörike, um artista teórico da arte tentava aperfeiçoar sua consciência dos outros meios pelos quais, em outras condições sociais, a irrupção artística poderia ter mais êxito do que com Mörike. Propriamente falando, a interpretação de Adorno não era mais social, mas inspirada na idéia de um progresso dos meios de irrupção artística tornado ao mesmo tempo possível e forçado, pelo progresso de duas faces da sociedade sob o efeito da dialética do *Aufklärung*. Mas isso produzia também, nas obras de Adorno sobre a teoria da literatura, uma relação com a sociedade, um interesse pela atualidade e um impulso para o projeto de uma modernidade artística concebida como a antecipação de uma sociedade livre, que faltavam, nos anos 50, na maioria das outras publicações de teoria da literatura.

Faltavam, por exemplo, no livro de Hugo Friedrich, publicado em 1956, *Die Struktur der modernen Lyrik*, do qual foram vendidos sessenta mil exemplares só nos anos 50. Friedrich, da mesma idade de Adorno e professor de filologia romana em Friburgo-sobre-o-Brisgau, tentava demonstrar a unidade estrutural

do lirismo moderno europeu a partir de uma série de exemplos *ad hoc* que iam de Baudelaire a T. S. Eliot e Saint-John Perse. Como reconhecia no prefácio, “Sem dúvida, eu próprio não sou um homem de vanguarda. Goethe me agrada mais do que T. S. Eliot. Mas não é esse o problema. O que me interessa é descobrir os sintomas da audaciosa e dura modernidade...” (Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, 8). Ele tomava seus critérios da antiga poesia — ou, mais exatamente, da forma da antiga poesia julgada exemplar pelo gosto dominante — para poder indicar os elementos de anormalidade do lirismo moderno. Concebia-os como expressão da resistência a uma sociedade obnubilada pelo progresso material e pelo desencantamento do mundo da ciência. A única explicação que encontrava para justificar o fato de que essa resistência se mantinha nas formas “anormais” que ele descrevia consistia nisto: para os maiores representantes da modernidade, como Mallarmé, era “a forma moderna, exclusivamente na tensão, de uma insatisfação em relação ao mundo que sempre reapareceu em todos os espíritos superiores” (86). Quanto ao mais, ele via na obra “uma coerção estilística e estrutural” (107). Era esse o julgamento de um homem preocupado em permanecer neutro, que podia ver no lirismo moderno não uma expressão das experiências que o oprimiam, um quadrante solar da filosofia da história, e sim apenas — ou apesar de tudo — um fenômeno exótico ao lado do qual a tradição estabelecida conservava uma validade sem restrições.

Não acontecia o mesmo com um autor que era também poeta, Gottfried Benn, um defensor apaixonado do lirismo moderno, da estética e da autonomia do poema, que desprezava declaradamente o meio-termo cujo desaparecimento os teóricos conservadores, como Hans Sedlmayr, haviam deplorado estrondosamente. “A palavra do poeta lírico não representa nenhuma idéia, nenhum conceito e nenhum ideal, ela é, em si, existência, expressão, mímica, odor”: era esse o credo de Benn, a respeito de quem Adorno escrevia, numa carta de 1964, a Peter Rühmkorf (após a participação deste último na coletânea oferecida a Adorno): “Benn fez coisas abomináveis em política, mas, num sentido político mais elevado, tem sempre mais coisas em comum conosco do que muitos outros” (*in* Peter Rühmkorf, *Die Jahre, die ihr kennt* [Os anos que ele conhece, 153]). Num sentido político mais elevado, isso significava, seguramente, em relação à política artística.

Em 1933, Benn havia saudado o Estado totalitário como a força estatal que combinava com o poema autônomo e, numa locução radiofônica de 24 de abril de 1933, disse, entre outras coisas: “Tudo o que tornou glorioso o Ocidente, o que marcou sua evolução, que atua ainda hoje sobre ele, nasceu — digamos claramente de uma vez por todas — nos Estados escravagistas... a história é rica em combinações do exercício de um poder faraônico e da civilização; o canto sobre esse tema gira como a abóbada estrelada...” (Benn, “Der neue Staat und die Intellektuellen” (O novo Estado e os intelectuais), *in* *Gesammelte Werk I*, 447). Em 1948 e 1949, Benn fez como que um *come back* com suas duas coletâneas *Statische Gedichte* (Poemas estáticos) e *Trunkene Flut* (Ondas embriagadas). Suas comunicações e seus



artigos brilhantes sobre a teoria da poesia, principalmente sua comunicação de 1951 na Universidade de Marburg, intitulada "Probleme der Lyrik", foram recebidos por muitos adolescentes com favoritismo, como novidades estimulantes. Em outubro de 1951, Benn obteve o prêmio Georg Büchner em Darmstadt, depois de comunicar claramente e sem ambigüidade um ano antes, por ocasião da publicação de seu volume *Frühe Prosa und Reden* (Prosa e discursos) que ele continuava a pensar que um estado escravagista era o terreno apropriado para a sua poesia lírica.

*Rede auf Stefan George* (Discursos a Estefan George), reproduzido em seu volume, afirmava: "O homem ocidental de nossa época triunfa do demoníaco pela forma. Em vez de forma, sempre se pode falar em correção, ordem, disciplina, norma ou necessidade de organizar: todas essas palavras, que foram, para nós, tão provisórias, porque o movimento da história tenta também deixar sua marca em nome delas, é esse o império de George" (*Gesammelte Werke* I, 473). Na primeira edição de 1934, havia "ele deixou sua marca" em lugar de "tentou deixar sua marca". Benn fazia tão pouca questão de modificar seu texto porque queria publicá-lo não como documento do passado, mas como texto anterior que permanecia ainda e sempre válido. Era também imutável em sua esperança de ver reproduzir-se aquilo cujo surgimento ele havia saudado com tanto entusiasmo em 1933. O espírito dos novos tempos que ele havia visto viver em 1934, na "arte de George como na marcha dos batalhões marrons como *uma* ordem" era sempre para ele em 1950, "na arte de George, como que *uma* ordem". Ele só abandonou a expressão "como na marcha dos batalhões marrons": efetivamente, eles não desfilavam na época da segunda edição.

O engajamento de Adorno pela modernidade artística era tão intenso, que ele era menos hostil a Benn do que aos que recusavam a arte moderna e veiculavam teses conservadoras ou reacionárias nas formas estabelecidas. Benjamin havia levantado um problema que permanecia atual nos anos 50, dado o fascínio renovado que Benn e Ernst Jünger exerciam desde os primeiros anos da República federal, o problema da existência de uma variedade da modernidade artística que mantinha afinidades com o fascismo; mas, visivelmente, Adorno não considerava que esse problema fosse particularmente urgente. O que era mais importante, a seu ver, era a idéia de que eram as obras e as opiniões dos artistas de vanguarda que poderiam provocar a desordem e transformar a arte em provocação, independentemente de suas tendências e objetivos. Sem dúvida, a arte de vanguarda não era mais importante para ele do que uma sociedade livre. Mas sua paixão pela nova música e seu olhar crítico sobre a realidade social faziam com que, a seus olhos, o progresso da arte fosse o mais rapidamente realizável. Se alguma vez a arte comesse a exprimir autenticamente a recente realidade desesperada, então a realidade não poderia mais ficar imutável por muito tempo — era essa, pelo menos, em termos gerais, sua convicção última.

Na área da literatura e da teoria literária, Adorno não se lançou numa crítica imanente da modernidade progressista, análoga a *Philosophie der neuen Musik*,

nem fez distinção entre progresso e reação. Foi um aluno de Emil Staiger, Peter Szondi, que, sob a influência de *Aesthetik*, de Hegel, do artigo de Lukács “Zur Soziologie des modernen Dramas” e de *Philosophie der neuen Musik*, de Adorno, expôs, em seu livro *Theorie des modernen Dramas*, publicado em 1956, a maneira como o estudo da dialética da forma e do conteúdo de diversas obras poderia mostrar, mesmo sem perspectiva teológico-messiânica, que os problemas técnicos dentro das obras também apresentavam uma reação aos problemas sociais. Com análises exemplares de peças de diferentes autores, de Henrik Ibsen a Arthur Miller, Szondi, então com 25 anos, mostrava como a contradição entre forma dramática e temática épica, entre um quadro concebido para a comunicação no diálogo e o isolamento dos homens tornado problemático, resultava finalmente num novo princípio teatral formal. O cerne do estudo dialético e fenomenológico de Szondi era o fato de que a temática diferente da época atual levava os dramaturgos a um novo mundo formal, independentemente da maneira como eles julgavam aquela época, do momento em que eles se situavam em relação a ela.

No começo dos anos 60, Adorno tornou-se, em música como na literatura, o defensor das posições da modernidade da época. Na primavera de 1958, ao voltar de uma viagem a Viena, escreveu a Horkheimer que “a impressão artística mais marcante foi uma representação literalmente soberba de *Fin de partie*, tradução de Beckett. É realmente algo essencial, que o senhor deve *absolument* ler nem que seja porque certas intenções são muito próximas das nossas. É pois, logicamente, pouco reconfortante, tanto que os gritos de repulsa não paravam de se ouvir” (carta de Adorno a Horkheimer, de Frankfurt, em 17 de abril de 1957). *Fin de partie*, de Beckett, e *FA: M'Ahniesgwow*, de Hans G. Helms, foram, para Adorno, motivo para reconhecer um progresso em literatura, para além de Proust, Kafka e Joyce. Em sua opinião, *Fin de partie*, de Beckett, mantinha com os romances da Kafka as mesmas relações que *FA: M'Ahniesgwow*, de Helms, com *Finnegans Wake*, de Joyce, e a música serial com Schönberg, a atonalidade livre e o dodecafonismo (“Versuch, das Endspiel zu verstehen” [Ensaio de integração de *Fin de partie*] in *Gesammelte Schriften* 11, 303; “Voraussetzungen. Aus Anlass einer Lesung von Hans G. Helms” [Preliminares. A respeito de uma leitura de H. G. Helms] in *Gesammelte Schriften* 11, 440).

Assim como os compositores da música serial tinham generalizado o princípio de série, assim também Beckett e Helms tinham generalizado o princípio de seus antecessores e tentado realizar uma necessidade independente do sujeito que abrangesse todos os aspectos da obra. Beckett pertencia à geração de Adorno; aos 22 anos, em Paris, em 1928, fora aceito pelo círculo de amigos de James Joyce em 1942, como membro da rede da Resistência, escapou por pouco de ser preso pela Gestapo e viveu até a Liberação como operário agrícola numa distante aldeia de montanha, no sul da França; em 1953, depois de quase 25 anos de atividade literária, acabou obtendo sucesso com *En attendant Godot* (Esperando Godot), uma peça teatral que, para ele, não passava de um trabalho secundário ao lado de seu trabalho verdadeiro, o romance. Nessa época, já havia escrito uma trilogia roma-

nesca cujos primeiros volumes, *Molloy* e *Malone meurt* (A morte de Malone) foram redigidos em 1948, e o terceiro, *L'innommable* (O inominável), em 1949. *L'innommable* terminava por estas palavras: “No silêncio não se sabe, é preciso continuar, não posso continuar, eu vou continuar”. Beckett continuava — com peças teatrais e textos em que, sem que o significado discursivo das palavras nunca fosse destruído, a coerência entre grupos de palavras cada vez mais despojadas era sempre garantida pela combinação dos sons, por *leitmotius*, repetições analogias, ecos e, nas peças, pelos gestos e a pantomima.

*Fin de partie* (Fim de partida), escrita em meados dos anos 50, era como uma variante mais amarga de *En attendant Godot*: uma vertigem depois do desastre, mas, mesmo assim, teatro. As categorias do drama empregadas como paródia e os princípios formais musicais preservavam, na estrutura, um mínimo de conteúdo. Por exemplo, *Fin de partie* empregava ainda o grande monólogo. Mas tudo não passava de uma sucessão de alusões hesitantes, que soavam falsas. Não havia levantar de cortina, Hamm tirava um lenço do rosto. Resultava disso uma peça que se desenrolava implacavelmente em relação a tudo o que não funcionava mais após a decadência, mas que, no entanto, representava aquilo como “o que não era mais possível”. As encenações da peça, das quais Beckett participou, tornaram-se um espécie de acréscimo de Beckett a sua própria peça e incorporaram uma porção de pequenas modificações que tinham, todas, o mesmo significado. Segundo o relatório feito por Michael Haerdter dos ensaios da representação de *Fin de partie* em Berlim, em 1967, “algo estranho ocorreu. Nestas três últimas semanas, Beckett fez com que *Fin de partie* vestisse um traje de cena estrito, feito de simplificação, de repetição de *leitmotius*, de ritmos. Não deve ser um espetáculo absurdo ensinar as pessoas a ficarem arrepiadas. É uma coisa, uma coisa exterior ao consenso da cena que, em sua coesão cristalina, vai despertar paixões” (*Materialen zu Becketts Endspiel* — Notas sobre *Fin de partie*, de Beckett, 85). Não se poderia dar confirmação mais marcante do que Adorno escrevera, em 1961, em sua análise da peça: “O desenrolar do diálogo... dá a impressão de que a lei de sua progressão não seria a da troca das réplicas nem sequer a da sua coerência psicológica, mas, sim, uma escuta que se aparenta àquela da música que se libera dos tipos predeterminados. O drama aguça o ouvido para saber, após cada frase, que outra pode vir.” (*Gesammelte Schriften* 11, 308).

Beckett fazia surgirem as repetições e analogias organizadas como música com uma aparência de espontaneidade em certas cenas. De forma análoga a Alban Berg, que havia composto segundo o princípio do dodecafonismo, mas conservando uma proporção elevada de elementos de tonalidade, as peças de Beckett englobavam, numa estrutura cristalina, inúmeras inserções que revelavam um sentido amargo — mesmo que fosse deformado, em cada fragmento da peça, pelo cinismo, a saciedade e a ênfase. Em *Fin de partie* havia trechos como este:

Hamm (*lâchant sa calotte*) — *Qu'est-ce qu'il fait?*

Clov *soulève le couvercle de la poubelle de Nagg, se penche. Un temps.*

Clov — *Il pleure.*

*Clov rabat le couvercle, se redresse.*

Hamm — *Donc il vit. (Un temps).*

*(Fin de partie, Ed. de Minuit, Paris, 1957, 8)*

Hamm (soltando o barrete) — *O que é que ele está fazendo?*

Clov levanta a tampa da lata de lixo de Nagg, inclina-se. Passa-se algum tempo.

Clov — *Está chorando.*

Clov põe a tampa na lata, levanta-se.

Hamm — *Então, ele está vivo. (Passa-se um tempo).*

Do ponto de vista de Adorno, os textos de Helms eram ainda mais avançados do que os de Beckett. Joyce havia apostado em relações de associação guiadas pela psicologia ou pela psicologia profunda. Helms apostou nas relações de associação guiadas pela filologia. Mas isso significava que o eram pela erudição. Paradoxalmente, o próprio Adorno, que reconhecia ali uma espécie de paródia do poeta doctus, assimilava esse fato à predominância tendenciosa de relações de associação criadas a partir do material da língua. Segundo Adorno, Helms, diferentemente de Beckett — e, portanto, mais radicalmente e mais “vanguardista” do que este — tentava evadir-se, assim, do *monologue intérieur*, que, dessa forma, não constituía mais a lei da obra literária, mas fazia, ele mesmo, parte de seu material. Como o próprio acaso era transformado em parâmetro, a falibilidade do tema era reconhecida abertamente. “O tema tende a fazer surgir a necessidade no seio do campo constituído subjetivamente, que se opõe a ele. A construção não é mais compreendida como realização da subjetividade espontânea — sem a qual ela seria francamente impensável —, mas se decifra a partir do material que o tema transmite” (440 sg.).

Quanto à maneira como se deveria compreender que a força do poeta atinge seu apogeu quando ele se entrega à inspiração da língua, Adorno deu a demonstração mais minuciosa não a respeito de Helms ou de Beckett, mas de Hölderlin — ele nunca chegou a escrever dois trabalhos que havia previsto para um quarto volume de *Noten zur Literatur* (um sobre *L'innommable* (O inominável), de Beckett, e um sobre *Sprachgitter* (A grade da língua, de Paul Celan), que talvez tivesse fornecido essa demonstração sobre um texto contemporâneo. Para a filosofia adorniana da poesia, os últimos poemas de Hölderlin assumiram, na literatura, um papel comparável às peças de Schönberg na música. “Contrariamente ao que se passa na música, na poesia a síntese não conceitual volta-se contra o meio de expressão: ela se torna uma dissociação constitutiva. Hölderlin não faz mais, portanto, do que suspender com suavidade a lógica tradicional da síntese. Benjamin conseguiu descrever esse estado de coisas pelo conceito de série... Como Staiger mostrou com razão, enquanto o (método) de Hölderlin endurecido pelo exemplo grego não deixa de ter construções hipotéticas de aparência ousada, observam-se parataxes, desordens resultantes da arte, que escapam à hierarquia

lógica da sintaxe subordinativa. Hölderlin tem uma atração irresistível por esse tipo de construções. É a transformação musical da língua em uma série cujos elementos se encadeiam de forma diferente daquela do enunciado” (471). A técnica da série obtida ao se passar por formas exteriores rigorosas e inspiradas por Píndaro e outros poetas gregos era um exemplo convincente da maneira como uma disciplina extrema da linguagem conduzia a uma liberação daquilo a que só se tinha aparentemente que se submeter. Deslocar a língua e submeter-se à língua pareciam significar uma só e mesma coisa. Mas a linguagem designava ali duas coisas diferentes. Era preciso deslocar a língua cotidiana, de comunicação, reificada. A língua a qual era preciso submeter-se era bem diferente. “A língua isenta de intenções de Hölderlin cuja ‘rocha nua... já vem aparecendo, por toda parte’ (Walter Benjamin, *Deutsche Menschen*) é um ideal, o da língua revelada... A distância que ela conserva é sua eminente modernidade. O Hölderlin do ideal inaugura esse processo que resulta nas frases protocolares, vazias de sentido de Beckett” (478 sg.).

Falar de frases protocolares e sem sentido a respeito de Beckett poderia induzir a erro. Quando Adorno comparava, de forma análoga, Helms e Beckett aos compositores de música serial, pagava o preço por não ter precisado o que significava estabelecer como norma tudo o que não funcionava mais. “Isso não funciona mais” era uma fórmula de duplo sentido usada por Adorno. Significava, em geral, que uma possibilidade superada era barrada; não se poderia mais compor por consonâncias, usar cadências, considerar o acorde de sétima como uma gradação extraordinária; não se poderia mais supor um narrador onisciente. Mas “isso não funciona mais” podia igualmente significar a queda das convenções, dos preconceitos, das inibições; a liberdade de passar à dissonância, à narrativa em várias perspectivas, à amargura sem censura, à intransigência. Mas já não se encontrava esta última em ação na obra de Helms ou de Beckett, por exemplo? Percebia-se que um mínimo de sentido não poderia ser assimilado a uma maior intransigência, que o sentido das frases e grupos de palavras desempenhava, ainda e sempre, um papel decisivo. Adorno voltava atrás muito depressa na constatação de que, para progredir no domínio do material, era preciso aceitar, de vez em quando, uma baixa na qualidade e no teor. Também se percebia, ali, até que ponto falar de “fazer a linguagem falar” era um critério duvidoso. Com efeito, o que era a língua? Para Adorno, essa palavra tinha um sentido diferente daquele visto por Heidegger. Ela não era, para ele, algo que superava os temas, mas alguma coisa que só existia na medida em que os temas eram livres. Mas, então, era preciso realizar uma distinção entre formas cristalinas que exacerbavam a amargura e as formas que não passavam de empobrecimentos.

Quase correndo, via-se esboçar-se em Adorno também, pela literatura, uma concepção de arte que prometia conseguir o que era irrealizável: a objetivação da subjetividade sem entraves (*Mahler, in Gesammelte Schriften* 16, 329), a antecipação de uma socialização sem coerção do indivíduo. As interpretações de Adorno não tinham nada a ver com o pessimismo. A propósito de Hölderlin, ele defendia

a utopia contra Heidegger. Decifrava, na poesia *noire* de Beckett, a construção de um ponto em que desaparecia a diferença entre inferno, onde nada se modifica mais, e o estado messiânico em que tudo estaria em seu lugar certo. Na explosão do monólogo interior, da interioridade sem objeto, que havia encontrado uma expressão literária com Rimbaud, os surrealistas e, enfim, mais radicalmente com Beckett, num fluxo verbal que vagava de lá para cá, ele percebia a aproximação da reconciliação final do indivíduo com o bem universal, uma sociedade livre. O que escandalizou, em Adorno, foi a ênfase com a qual ele saudava, na literatura avançada, a expressão mais aguda de uma realidade insuportável e injustificável, em vez de rejeitar essa literatura, de pegá-la com pinças ou classificá-la como uma variante da descrição de eternas situações-limite dos homens. Sua tomada de posição pela arte moderna e sua defesa da utopia com que ele sonhava fizeram dele um *outsider* entre os universitários. As outras pessoas que tratavam seriamente de arte moderna eram em geral artistas ou colaboradores de revistas e jornais independentes da Universidade. Mesmo em comparação com estes últimos, Adorno dava a impressão de ser claramente mais agressivo, autoritário e inquietante. Se deixarmos de lado a grande exceção que foi Günther Anders, cuja interpretação de *En attendant Godot* surgiu primeiro, em 1954, em *Neue Schweizer Rundschau* antes de ser publicada novamente em *Die Antiquiertheit des Menschen* (A antigüidade dos homens), uma análise em língua alemã dos textos de Beckett lembrava, no melhor dos casos, o livro de Gerda Zeltner-Neukomn publicado um ano antes da análise de *Fin de partie* feita por Adorno, *Das Wagnis des französischen Gegenwartsromans* (O desafio do romance francês contemporâneo): “Se, logo para começar, qualificarmos de puramente lírico e subjetivo o monólogo interior de Beckett que não é mais tolhido por nenhum confronto frente a frente, isso exige de fato uma explicação. Essa voz subjetiva com sua busca, de um objetivo distante e talvez inexistente, é tão elementar, que ela passa, com isso, a ser completamente universal: a voz do desamparo humano em si. O monólogo interior do romance francês não volta ao individualismo, mas mergulha no universalmente válido e exemplar”. O que ela via em marcha em Beckett era uma variante muito precisa da tentativa moderna de fazer explodir a obra de dentro, isto é, “a auto-superação da palavra... pelo amor do silêncio no qual o ser verdadeiro e, portanto, inominável começaria” (*Das Wagnis des französischen Gegenwartsromans*, 150 e 152). Até a conclusão messiânica da interpretação de Adorno, a semelhança era grande — e, no entanto, o tom do conjunto da análise era tão diferente como seus conceitos mais altos, o do ser e o da sociedade livre.

*Por uma filosofia que não tenha medo de alçar vôo*

O lado da personalidade de Adorno que permaneceu na sombra mais tempo foi o do filósofo (profissional ou não). Isso se devia, em parte, ao fato de que no campo da atividade não havia maneira de o Instituto aumentar a difusão, e, em

outra parte, ao público potencial mais reduzido, mas sobretudo porque o essencial da atividade especificamente filosófica de Adorno foi, durante muito tempo, absorvido por suas aulas e seminários. Adorno, aliás, tinha ainda menos vontade de ser filósofo profissional do que sociólogo profissional. Com exceção da reedição do livro sobre Kierkegaard, em 1962, e da coletânea *Drei Studien zu Hegel*, em 1963, só se pode citar um livro de filosofia no sentido estrito, em suas publicações antes de *Negative Dialektik* de 1966: o estudo sobre Husserl, de 1956, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (Sobre a metacrítica da teoria do conhecimento. Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas). Tratava-se ali de alguns trechos do longo manuscrito da tese de Oxford sobre Husserl e reescritos, precedidos de uma longa introdução de caráter fundamental, análoga à de *Philosophie der neuen Musik*.

Como em sociologia, em música e em literatura, Adorno visava também, em filosofia, a uma filosofia que aumentasse a racionalidade do sujeito conhecedor até torná-lo sensível às estruturas das coisas, uma filosofia para a qual o aumento da racionalidade significasse a capacidade de captar a racionalidade das coisas. Mas se a literatura, diversamente da música, via imporem-se a ela fronteiras específicas porque ela não podia destruir o elemento discursivo da língua a ponto de este deixar de ser linguagem para se tornar som, por seu lado a filosofia conhecia fronteiras ainda mais rígidas, pois não podia deixar de ser um conhecimento pelo conceito. A crítica que Adorno dirigia a Bloch e, durante muito tempo, a Benjamin, era por haver neles uma certa irresponsabilidade na improvisação filosófica ou metafísica. Adorno considerava, pois, que o ponto culminante da filosofia era Hegel — cujo amigo, Hölderlin, encarnava para ele o ponto culminante da poesia. Em filosofia, não tinha havido, depois de Hegel, nada em que Adorno pudesse reconhecer o correspondente filosófico de Schönberg, Kafka ou Beckett.

No entanto, aos olhos de Adorno, havia uma pessoa que tinha, em filosofia, a metade do valor que Schönberg em música, Edmund Husserl. Já em sua conferência inaugural de 1931, Adorno havia reconhecido em Husserl aquele que, dos filósofos recentes, se lançara ao trabalho mais sério de ruptura, para acabar fracassando. A respeito desse juízo, mesmo depois que Horkheimer, Löwenthal e Marcuse recusaram a publicação na *ZfS* de um artigo de Adorno sobre Husserl, tirado de seu grande manuscrito, e Horkheimer censurou, no trabalho, não só o fato de que lhe faltava uma pertinência reconhecível para a teoria da sociedade e para a filosofia materialista, mas também que Husserl não poderia ser considerado idealista e Adorno não tinha absolutamente produzido uma crítica imanente, convincente de idealismo, Adorno manteve sua posição. Ao contrário, em seu artigo "Husserl and the Problem of Idealism" (Husserl e o problema do idealismo), publicado em 1940 em *Journal of Philosophy*, lia-se: "Parece-me que a filosofia de Husserl era precisamente uma tentativa de destruir o idealismo do interior, uma tentativa de romper, com os meios da consciência, o muro de análise transcendental, ao mesmo tempo que se tentava conduzir essa análise tão longe quanto possí-

vel... ele se rebela contra o pensamento idealista enquanto tenta romper os muros do idealismo com instrumentos puramente idealistas, isto é, por uma análise da estrutura de pensamento e da consciência".<sup>105</sup> Ainda nos anos 60, Adorno atribuía a Husserl um papel à parte entre os filósofos recentes. Como dizia o artigo de 1962, "Wozu noch Philosophie?" (Para que ainda a filosofia?), "o pensamento que, de uma maneira aberta e conseqüente e a partir de conhecimentos atualizados, se volta para os objetos é igualmente livre em relação a eles na medida em que não deixa que o saber organizado lhe prescreva regras. Ele joga contra os objetos a substância das experiências que ele acumulou, rasga o tecido social que os esconde e os descobre em sua novidade. Se a filosofia se desembaraçasse do medo que o terrorismo das orientações dominantes lhe inspira — o medo ontológico de não pensar nada que não seja puro; o medo científico de não pensar nada que não esteja 'ligado' ao *corpus* das descobertas científicas reconhecidas como válidas —, ela poderia então realmente descobrir o que esse medo lhe proibia, o que uma consciência livre da falsa vergonha teria verdadeiramente buscado. Aquilo com que a fenomenologia filosófica sonhava como alguém sonha em despertar, ter acesso 'às coisas', poderia resultar numa filosofia que só espera ter acesso a essas coisas brandindo a varinha mágica da contemplação da essência, mas que pensa ao mesmo tempo as mediações subjetivas e objetivas, sem, no entanto, respeitar nisso o primado implícito dos métodos estabelecidos que, em lugar das coisas procuradas, apresenta, ainda e sempre, aos empreendimentos fenomenológicos, puros fetiches, conceitos já feitos." (*Eingriffe* [Intervenção], 22 sg.)

Quando, nos anos 30, Adorno redigiu seu estudo sobre Husserl, tinha seguido sua convicção de que "só numa comunicação dialética extremamente rigorosa com os ensaios mais recentes da filosofia e da terminologia filosófica... uma verdadeira mudança da consciência filosófica" poderia ser estabelecida (*Gesammelte Schriften* 1, 340). Quando se referia a Husserl e a Scheler ou Heidegger, que, nos anos 20, tinham cada vez mais deixado Husserl no esquecimento para o público universitário, ele o justificava dizendo que os projetos ontológicos dos sucessores de Husserl baseavam-se na fenomenologia, que eles não a desenvolviam, mas utilizavam como fundamento sem se preocupar com suas fraquezas.

Para Adorno, Husserl não havia conseguido avançar além do idealismo, fora da filosofia da consciência que confiava à consciência a tarefa de captar a totalidade do mundo, mas tinha, de certa forma, levado o idealismo ao ponto em que estava maduro para a explosão, para a autodestruição. Assim como Lukács, em seu artigo "Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats" (A reifica-

<sup>105</sup> It appears to me that Husserl's philosophy was precisely an attempt to destroy idealism from within, an attempt with the means of consciousness to break through the wall of transcendental analysis, while at the same time trying to carry such an analysis as far as possible... he rebels against idealist thinking while attempting to break through the walls of idealism with purely idealist instruments, namely, by an exclusive analysis of the structure of thought and of consciousness.



ção e a consciência do proletariado), tinha revelado as antinomias do pensamento burguês para apresentar o conhecimento de si do proletariado, encarnado pela teoria marxista como a resolução dessas antinomias, assim também Adorno queria expor as antinomias fenomenológicas que apareciam sem disfarce em Husserl na profusão de construções paradoxais e de combinações conceituais, para apresentar depois a teoria dialética, assim como ele a concebia, como sua resolução.

Husserl havia atribuído uma importância toda especial a duas coisas muito importantes que tocavam diretamente a Adorno: a idéia da objetividade da verdade, dos julgamentos lógicos, etc., e a idéia da realização, no sujeito, pelo pensamento do verdadeiro conhecimento, dos julgamentos lógicos, etc. Husserl era partidário de preservar o objetivo de sua dissolução psicológica, mas também de recorrer à realização subjetiva pela qual o objeto se revelava. Para atingir essas realizações subjetivas, Husserl esboçou um método sistemático, a “redução fenomenológica”. Ela consistia em despojar-se de tudo o que havia sido acrescentado ao dado original pela “atitude natural”, pré-filosófica, para com o mundo, antes de toda a crença na existência em si dos objetos. O que subsistia, depois da redução fenomenológica, era a experiência autêntica, o verdadeiramente objetivo, os “fenômenos”, as “próprias coisas”. Elas deveriam pertencer a uma área intermediária da consciência-das-coisas que não dependia nem de uma área imanente à consciência, nem de um mundo exterior transcendente.

A área intermediária da consciência-das-coisas com sua “transcendência imanente” foi objeto da crítica de Adorno, que, nela, via a associação de duas abstrações: a abstração de todo dado factual no conceito do fenômeno original dado, e a abstração da atividade dos indivíduos corpóreos pensantes no conceito de consciência. Husserl destacava essas abstrações daquilo de que as tinha abstraído. A consequência disso era uma reificação das abstrações. A consciência aceitava algo como dado porque tinha esquecido a parte que ela havia tomado em sua constituição. O lugar em que a consciência e a coisa pareciam se encontrar era o da própria consciência redutora.

Aos olhos de Adorno, eram as mesmas abordagens que eram decisivas na crítica do positivismo lógico: a separação entre lógico e existente — que ele resumia pela expressão “*spielmarkenlogik*” — e a separação entre conhecimento e indivíduos pensantes — que ele resumia, dessa vez, na expressão “experiência sem sujeito” (isto é, sem homens). Se ele se apoiou em Husserl foi, em parte, porque via a crítica do positivismo lógico já bem lançada por Horkheimer, em parte também porque, em Husserl, esses temas ocupavam um grande espaço e ele parecia, portanto, oferecer um ponto de partida mais promissor para uma mudança da consciência filosófica. Para Adorno, o grande precursor de Husserl, grande também na mostra evidente das contradições, era Kant; como ele dizia, por exemplo em seu curso “*Einleitung in die Erkenntnistheorie*” (Introdução à teoria do conhecimento) do semestre de inverno de 1957-1958, Kant tinha tentado salvar a objetividade passando pela subjetividade, interiorizado a transcendência em transcendental, e assimilado o outro lado da experiência às condições constitutivas de nosso entendimento.

Se Hegel, com sua filosofia dialética englobando o mundo, havia representado o apogeu do idealismo, a fenomenologia de Husserl representava sua forma mais conseqüente, mais reduzida e, de certo modo, sua paródia absurda. Já em seu discurso inaugural de 1931, Adorno havia sugerido sem rodeios: “Husserl depurou o idealismo de todo excesso especulativo e o levou ao nível da mais alta realidade que ele poderia atingir” (*Gesammelte Schriften* 1, 328). Ele havia despojado a filosofia de todo “ornamento filosófico”. Na versão burguesa-resignada-tardia (*Metakritik*, 288) husserliana do idealismo, Adorno pensava ver chegar a ruptura ao alcance da mão. Ele escreveu em 1937 a Horkheimer que o corolário de sua crítica de Husserl não seria substituir a tese do primado da consciência pela do primado do ser, mas “mostrar que, de um lado, a busca de um primeiro conceito absoluto, mesmo do conceito do ser, implica, necessariamente, conseqüências idealistas, em outras palavras, conduz em última instância à consciência e, que, por outro lado, uma filosofia que tem efetivamente esse raciocínio idealista deve necessariamente chegar a tais contradições, que elas revelariam de forma impressionante a falsidade da problemática que leva a isso. O conteúdo da tese consiste em que o “problema” do ser e da consciência não está absolutamente solucionado, mas simplesmente esvaziado” (carta de Adorno a Horkheimer, de 23 de outubro de 1937). Enfatizar as aporias da fenomenologia de Husserl traçava ao mesmo tempo o espaço vazio para a única solução que permanecia ainda possível depois disso: a dialética do sujeito e do objeto em que não se hipostasiaria mais a dialética em dialética absoluta do Espírito, como em Hegel. Falar de dialética materialista tinha, pois, um sentido na medida em que se insistia, por meio disso, no momento de correção da dialética idealista. Mas estritamente falando, não se tratava de uma dialética materialista, mas de uma dialética do sujeito aberto para o objeto, de uma dialética livre nesse sentido, de uma *dialectique informelle* — se se pode arriscar a expressão para indicar a analogia com as intenções de Adorno em música. Segundo ele, apenas essa dialética permanecia possível, já que a filosofia de Husserl era a prova de que, sem se levar em consideração o caráter de mediação do sujeito e do objeto, só se viam as projeções da consciência que se absolutizava a si mesma no lugar das próprias coisas e da realização viva dos sujeitos. Era por isso que os projetos ontológicos também eram projeções insustentáveis do sujeito que se absolutizava e se tornava, assim, estranho a si mesmo e ao mundo.

Quando Adorno pôde enfim publicar seu trabalho sobre Husserl, duas décadas depois de tê-lo redigido, a paisagem filosófica na Alemanha Ocidental tinha mudado muito pouco desde os anos 20 e o começo dos anos 30. Depois da guerra, a Alemanha Ocidental foi dominada por Heidegger e uma nova variante da “fenomenologia concreta”: o existencialismo francês do qual Sartre foi o representante mais ilustre. Jaspers representou uma variante suplementar do existencialismo. A antropologia filosófica, que influenciava tão fortemente a sociologia, encontrou em Plessner, Gehlen e Schelsky vigorosos defensores. O neopositivis-

mo e a filosofia crítica, que mais tinham sofrido a perseguição fascista, tiveram, ao contrário, que reconquistar o terreno perdido. A filosofia crítica pôde fazê-lo com a volta dos emigrados Horkheimer e Adorno. Nenhum dos neopositivistas que foram para o exílio voltou para a Alemanha. Até os anos 60, o neopositivismo, que chegou a deter o monopólio nos Estados Unidos, nos países escandinavos e na Holanda, só exerceu uma influência indireta sobre o contexto filosófico nos países germânicos. Não era pois surpreendente que Adorno persistisse em considerar tão atuais quanto antes seus estudos sobre as antinomias fenomenológicas e seu projeto, deles decorrente, de uma *dialectique informelle* e que, em sua introdução ele insistisse ainda uma vez nos pontos comuns dos quatro trabalhos reunidos no livro e os resumisse numa fórmula notável: crítica da filosofia das origens, da *prima philosophia*. Para ele, toda a filosofia, até então, só teria consistido nisso, até a teoria do conhecimento.

“Como conceito, o Primeiro e o Imediato são sempre conhecidos pelas mediações, e portanto não são o Primeiro. Nenhuma imediatez, nenhuma facticidade também, pela qual o pensamento filosófico espera livrar-se da mediação por si mesmo, chegará à reflexão pensante a não ser pelo pensamento. Foi isso que a metafísica pré-socrática do ser, ao mesmo tempo, reconheceu e sublimou no verso de Parmênides, o pensamento e o ser são a mesma coisa, e assim, para dizer a verdade, já desmentiu a doutrina eleática do ser como absoluto... Desde então, toda ontologia foi idealista, primeiro sem saber, depois também por si mesma e, enfim, contra a vontade desesperada da reflexão teórica que gostaria de romper os limites, impostos espontaneamente, do espírito como em si, para chegar ao em si” (*Metakritik*, 16). Husserl queria “restabelecer a *philosophia prima* graças à reflexão do espírito depurado de todo vestígio do simples existente. A concepção metafísica que marcou o início de nossa época reaparece no fim sob uma forma extremamente sublimada e prudente, que, no entanto, só se torna mais inevitável, conseqüente, despojada, nua: desenvolver uma doutrina do ser nas condições do nominalismo, em que os conceitos são levados ao sujeito pensante” (13) As tendências ontológicas passavam, simplesmente, por cima dessa contradição e agiam como se a filosofia tradicional, a *philosophia prima* pudesse continuar, como se ela fosse de novo possível depois de Husserl. Os neopositivistas renunciavam à pretensão de ainda fazer filosofia e consideravam-se epistemólogos. Essas duas correntes não poderiam contribuir para o que, aos olhos de Adorno, poderia ter sido ainda, apesar de tudo, a contribuição de uma filosofia não livre: continuar a demitização de um campo suplementar, descobrir outras convenções e restrições da experiência filosófica autêntica que haviam passado despercebidas.

*Studien zu Hegel* era uma espécie de correção do que Adorno dissera sobre o apogeu do idealismo nos estudos sobre Husserl. Expunha nele que, em sua época, apesar de todos seus aspectos conservadores, Hegel havia aperfeiçoado os meios graças aos quais era possível mover-se livremente, meios que tornavam possível uma filosofia que não mais teria pretensões à autonomia porque ela não estaria

mais afligida pelo medo de sair do chão e pela necessidade de um ponto de apoio seguro. Como em seu discurso inaugural de 1931, Adorno considerava a idéia marxista de *aufhebung* da filosofia em prática não como atual, mas como uma nova filosofia. Em suas mãos, a crítica marxista das ideologias passava a ser um instrumento para criticar a transformação de abstrações em entidades autônomas e para demonstrar que toda filosofia não livre, toda filosofia que não estivesse aberta para a experiência da “realidade”, vinha lançar-se no rio do idealismo filosófico, da *philosophia prima*.

Mas o que era o “conhecimento desenvolvido” com base no qual o pensamento deveria captar abertamente os objetos? Aos olhos de Adorno, a filosofia, após Husserl, não havia trazido nenhum progresso. Segundo o prefácio de *Dialektik der Aufklärung*, ele enfatizava, aliás, que o pensamento livre não poderia deixar que o saber organizado lhe prescrevesse regras. A relação com as ciências especializadas, portanto, continuou sendo incerta. Adorno insistia em sua importância para a filosofia, mas criticava tão energeticamente seu modo de conhecimento, que parecia impossível aceitar e explicitar os resultados de tipos de conhecimento tão limitados.

Quando se consideravam os próprios trabalhos de Adorno a fim de saber o que se poderia tirar deles para compreender um pensamento que captasse abertamente os objetos, com coerência e com base num conhecimento desenvolvido, e que percebesse esses objetos sob uma nova luz — se se perguntasse de volta até que ponto o pensamento poderia estar aberto numa sociedade que não o era —, encontravam-se então modelos como uma reavaliação de Bach (“Bach gegen seine Liebhaber verteidigt”, isto é, apresentado como um dos primeiros modernos que recorriam livremente ao antigo) ou de Heine (“Die Wunde Heine”, isto é, a ferida que sua poesia lírica descrevia, cuja leveza sublimava a experiência da alienação) ou o do perigo ao qual às tendências fascistas expunham a democracia (a fórmula de “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?” era: “Eu considero a sobrevivência do nacional-socialismo na democracia potencialmente mais perigosa do que a sobrevivência de tendências fascistas *contra* a democracia”). Esses eram exemplos de uma nova visão ensaísta das coisas que não se baseava num conhecimento sistemático do objeto e numa retomada das pesquisas científicas em curso, e sim numa leitura intuitiva ao acaso e em experiências e associações de idéias pessoais. Se o primeiro volume de *Noten zur Literatur* se abria com o ensaio *Essay als Form* (Ensaio como forma), essa era uma proclamação de seu próprio método de trabalho em geral, e o mesmo texto poderia encabeçar um volume de ensaios sobre a estética musical, a filosofia, a sociologia ou a crítica de sua época. Para ele, o ensaio era a forma do pensamento livre. “Ele leva em consideração a consciência da não-identidade sem sequer dizê-lo; radical em sua recusa do radicalismo, na recusa de toda redução a um princípio, na ênfase dada ao parcial contra o total, no fragmentado... A suave flexibilidade dos raciocínios do ensaísta força-o a uma maior intensidade do que no pensamento discursivo, porque, contra-

riamente a esse, o ensaio não funciona às cegas, automaticamente, mas precisa refletir cada instante sobre si mesmo... Ele organiza o crescimento simultâneo dos conceitos de tal forma, que eles são representados tais como são, juntos, no próprio objeto... Essa alteração da ortodoxia do pensamento mostra, na coisa, o que essa coisa tem por fim objetivo manter invisível em seu seio” (*Gesammelte Schriften* 11, 17 e 32 sg.).

Mas como isso concordava com o fato de que a filosofia que criticava as situações predominantes deveria compreender a totalidade não verdadeira, a má totalidade, aquela que estava em seu lugar e cujo caráter de sistema Adorno não parava de denunciar, dizendo que a teoria da sociedade deveria, ainda e sempre, fazer parte da alternativa crítica para uma sociedade dominada pela divisão do trabalho? A visão adorniana de um pensamento livre na forma do ensaio — análoga ao abandono do artista esteta ao material musical ou à língua — não era uma utopia que desse provas de seu valor com um êxito espantoso nos trabalhos de Adorno, entre outros, mas com claros limites e que, no entanto, merecia ser generalizada sob a forma de uma experiência que soubesse explorar as descobertas da ciência organizada em toda a sua amplitude e indicar-lhe, ao mesmo tempo, perspectivas para descobertas e problemáticas mais bem visadas e, portanto, mais prudentes? Em sua defesa da forma do ensaio e da prática que tinha dele, Adorno parecia evitar esse problema. Mas era sua resolução frutífera que comandava cada vez mais a capacidade da teoria crítica de estar, quanto ao conteúdo, à altura, por exemplo, da antropologia filosófica e de escapar, arriscando-se a fixar-se num contraprograma, das belas frases dirigidas contra tudo o que não era ela, graças aos estudos que visavam à história e à totalidade da sociedade.

*Jürgen Habermas. Enfim um teórico da sociedade  
no Instituto, muito estimado por Adorno,  
mas muito à esquerda na opinião de Horkheimer*

Em 1954, Dahrendorf, em quem Adorno punha grandes esperanças, tinha saído do Instituto. No ano seguinte, viu-se chegar um jovem pesquisador de campo, profissional e aberto à crítica da sociedade, na pessoa de Ludwig von Friedeburg. Adorno escreveu a Horkheimer: “Estamos preparando Friedeburg em sociologia pela perspectiva empírica, e, se habilitarmos mais um sociólogo, ele terá, absolutamente, que ser capaz de ensinar sociologia teórica...” (carta de Adorno a Horkheimer, de 4 de abril de 1955). Um ano mais tarde, Jürgen Habermas, filósofo da sociedade, passou a assistente de Adorno e membro do Instituto; interessava-se principalmente pelo que aparecia mais como fórmula nos ensaios de Adorno e nas comunicações e discursos de Horkheimer: uma teoria da época moderna, da patologia da modernidade.

Foi, afinal, um surpreendente coquetel que lembrava o de 1932-1933 que se completou com a entrada de Marcuse no Instituto. Habermas fazia, sobre a

situação de crise do tempo presente, o juízo de um espírito formado por Heidegger e outros críticos conservadores da civilização, e aguçado pela descoberta dos trabalhos dos neo-hegelianos e principalmente do jovem Marx, enfim por *Geschichte und Klassenbewusstsein*, de Lukács, e *Dialektik der Aufklärung*. Mas, apenas um ano antes de entrar no Instituto, numa resenha publicada em *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, ele havia atribuído um certificado de excelência ao manual da ciência moderna da sociedade editado por Gehlen e Schelsky (*Soziologie*, 1955) — portanto, a um livro editado justamente pelas duas pessoas que Adorno considerava adversários essenciais da teoria crítica. Gehlen chegou à celebridade mundial com sua grande obra *Der Mensch* (Os homens) publicada em 1940, na qual apresentava, porém, a justificativa antropológica de uma sublimação da repressão e da ordem que fazia pensar que sua colaboração com o nacional-socialismo não se devia mais ao acaso do que a de Heidegger; Adorno considerava Schelsky particularmente perigoso porque traía menos claramente do que muitos outros suas tendências fascistas, mas tinha, no entanto, optado abertamente pelo programa oposto a *Aufklärung* no prefácio de seu livro *Soziologie der Sexualität*.

Jürgen Habermas nasceu em Düsseldorf e cresceu em Gummerswachen, onde seu pai era presidente da câmara de indústria e comércio. A capitulação alemã, em 1945, foi para ele uma libertação. Devorou a literatura alemã e ocidental por muito tempo proibida, editada por Rowohlt Verlag, e os livros de Marx e Engels editados em Berlim Oriental e distribuídos pela livraria comunista da cidade. Esperava uma renovação intelectual e moral, e ficou desapontado ao constatar quão pouco as eleições para o primeiro *Bundestag* trouxeram essa renovação e a rapidez com a qual o rearmamento tornou-se realidade.

Por outro lado, tendo nascido numa família burguesa politicamente conformista e sendo, portanto, cético quanto ao SPD (Partido Social-Democrata) — para não falar dos comunistas — e ao outro produto da *reeducação*, cujos ideais ele levou tão a sério, que ficou tão cético para com os partidos burgueses (nos quais não percebia nenhuma ruptura radical com o funesto passado) quanto para com o SPD, Habermas não viu, a princípio, nada com que ele pudesse se identificar politicamente. De 1949 a 1954, estudou filosofia, história, psicologia, literatura alemã e economia em Göttingen, Zurique e Bonn. Seus professores mais importantes foram Erich Rothacker, um teórico das ciências humanas formado por Dilthey, e Oskar Becker, um aluno de Husserl e pertencente à geração de Heidegger, que se especializara em lógica e matemática. Exceto um — Theodor Litt —, todos os professores importantes para seus estudos haviam sido nacional-socialistas convictos ou pelo menos universitários conformistas que tinham continuado a trabalhar normalmente durante a vigência do nacional-socialismo.

As publicações de Habermas começaram desde o início dos anos 50. Seus artigos eram publicados em *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Handelsblatt*, de Düsseldorf (o órgão central da Deutsche Wirtschaft), *Frankfurter Hefte* e *Merkur*, isto é, nas publicações destinadas a um público mais ou menos vasto; tratavam de livros e problemas de socio-

logia e filosofia. Entre seus primeiros artigos, houve um que atraiu particularmente a atenção e despertou o interesse dos intelectuais de esquerda: em 1953, em *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, um comentário crítico do livro de Heidegger *Einführung in die Metaphysik* (Introdução à metafísica), em primeira edição. Segundo o próprio Habermas em uma entrevista posterior com Detlef Horster e Willem von Reijen: “Até a publicação de *Einführung in die Metaphysik*, de Heidegger, minhas opiniões políticas e minhas opiniões filosóficas — como quiserem — eram duas áreas completamente distintas. Eram dois universos que não tinham quase nenhum contato. Vi então que Heidegger, em cuja filosofia eu vivi, dera aquele curso em 1935 e o publicava sem uma palavra de explicação. Foi isso que realmente me impressionou. Escrevi um dos meus primeiros artigos em *FAZ* sobre isso. Era ingênuo e me perguntava como um de nossos maiores filósofos poderia fazer aquilo” (*Kleine politische Schriften* — Pequenos escritos políticos, 515). Essa nota crítica fora escrita no estilo amargo de quem não renega sua dívida para com aquilo que condena. “Nossa tarefa não consiste em demonstrar a estabilidade das categorias fundamentais de *Sein und Zeit* até “Humanismusbrief” (Carta sobre o humanismo). Ao contrário, a modificação na qualidade do apelo ao leitor impõe-se por si mesma. É assim que, atualmente, se trata de manter-se alerta permanentemente, de lembrar-se de vigiar, de vigilância, de clemência, de amor, de tato, de dedicação, enquanto, em 1935, se pregava a violência, e apenas oito anos antes, Heidegger qualificava a escolha quase religiosa da existência privada, isolada em si, de autonomia final em meio ao nada do mundo sem deuses. O apelo suavizou-se pelo menos duas vezes, em função da situação política, ao passo que o paradigma do apelo à autenticidade e da polêmica contra a decadência permaneceu estável” (*Philosophisch-politische Profile*, 1971, 72 sg.). Em seu livro, Heidegger falara sem comentário da “verdade interior e (da) grandeza daquele movimento” (o nacional-socialismo) como “encontro da técnica na escala planetária e do homem dos novos tempos”. Para Habermas, aquilo mostrava claramente que o problema com Heidegger não se limitava a seu discurso de reitor, mas era apenas a filosofia heideggeriana, cujo conteúdo real chegava à glorificação do nacional-socialismo. O que Habermas censurava em Heidegger era o fato de ele haver eliminado, em nome da história da ontologia, a idéia de igualdade de todos diante de Deus, a da liberdade de todos os homens e a do corretivo prático-racionalista do progresso técnico.

Em outras obras de juventude, Habermas aparecia, em geral, sob o foco de uma crítica da civilização de inspiração democrática. Ele conhecia as obras conservadoras de Hans Freyer e Arnold Gehlen nesse campo. Como defendera em 1954 sua tese *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (O absoluto e a História: a dualidade no pensamento de Schelling), conhecia também a crítica da alienação elaborada por volta de 1800 por pensadores de um romantismo conservador. Mas o trabalho de Karl Löwith, escrito durante seu exílio no Japão, *Von Hegel zu Nietzsche* (De Hegel a Nietzsche) chamou também sua atenção para os neo-hegelianos e o jovem Marx. Em 1953, ele descobriu, na biblioteca do seminário de filosofia de Bonn, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, de Lukács, que ele leu com fascinação, depois *Dialektik der Aufklärung*, de Horkheimer e Adorno, em que a maneira pela qual os dois autores utilizavam o pensamento de Marx para analisar a época contemporânea foi uma descoberta decisiva em seu destino. Ele conside-

rava, aliás, que a teoria de Marx era atual não como crítica do capitalismo, mas como teoria da reificação que ele via através de perspectiva antropológica.

O primeiro grande artigo de Habermas, "Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum" (A dialética da racionalização. Do pauperismo na produção e no consumo) foi publicado em 1954 em *Merkur* e já continha dois temas que deveriam permanecer essenciais em sua obra. De um lado, o tema já abordado na resenha crítica de Heidegger, da especificidade de uma racionalização social, de um corretivo prático-racionalista do progresso técnico. "As ciências do homem não têm justamente demonstrado que no grande empreendimento industrial é preciso pôr um limite à organização técnica e econômica para dar o espaço em que se desenvolverão as forças naturais e sociais? Esse conselho de proceder a uma racionalização social é, no entanto, num primeiro tempo, restritivo: subtrair uma área à organização crescente para assegurar espaço àquilo que se desenvolve espontaneamente e não automaticamente. Esta sugestão não visa absolutamente organizar também essas energias." Por outro lado, o pensamento de Habermas reunia a produção alienada e o consumo alienado na categoria da compensação. O sociólogo francês Georges Friedmann havia reconhecido esse fato ao sugerir que participar do "excesso" e da "perfeição" dos resultados de uma produção tecnicamente avançada oferecia ao trabalhador uma compensação no consumo para aquilo que o progresso técnico o fazia perder em satisfação na produção. Habermas utilizava de maneira crítica as descobertas de Friedmann e de outros sociólogos, e os recuperava como prova da compensação do trabalho alienado pelo consumo alienado.

Considerava espantoso o que os sociólogos percebiam em regra geral como normal; a transformação de necessidades tradicionais, ligadas a uma civilização, num reservatório de necessidades que poderia ser estimulado à vontade pelas incitações ao consumo. Segundo ele, a máquina publicitária só fornecia a metade da explicação desse estado de coisas surpreendente. Ele via a outra metade da explicação num pauperismo do consumo que era conseqüência do pauperismo no trabalho industrial. Como ele escrevia na linguagem da crítica conservadora da civilização, "assim como o trabalho industrial se afasta cada vez mais das coisas, faz diminuir a habilidade, a 'inteligência da mão', faz o conhecimento do material se reduzir ao mínimo, de uma forma estatisticamente demonstrável, assim também o consumo de massa se afasta cada vez mais dos bens cuja qualidade é tanto mais desconhecida quanto o contato subsistente com as próprias coisas é mais fraco e curto, a percepção de sua essência é menos precisa, e sua proximidade produz menos efeitos... Aquele que não conhece mais as coisas, aquele que não as experimenta, porque não pode mais abordá-las de maneira autônoma e não pode passar tempo com elas, também não sabe mais com o que elas se relacionam". Segundo afirmava na linha de *Dialektik der Aufklärung*, o trabalho alienado não deixava mais tempo livre aos trabalhadores a não ser para o que poderia "excitar, mas não produzir frutos". O caráter compensatório do consumo provocava a necessidade insaciável de compensações sempre novas.

Em sua crítica do consumo de compensação, em sua explicação da evolução funesta para um estado de alienação geral devido ao fato de terem sido dispensadas todas aquelas instâncias que impunham limites a essa dispensa graças ao respeito, Habermas concor-



dava tanto com a crítica conservadora da civilização quanto com a de Frankfurt. Permanecia totalmente prisioneiro do pensamento conservador quando propunha, como solução do problema percebido, um novo estilo, uma nova vontade de civilização, a “crystalização de uma nova atitude”. Mas o sentido que ele dava a esses conceitos era diferente daquele dos teóricos conservadores. O que ele queria era, tanto quanto possível, tirar do trabalho seu caráter de alienação para que os consumidores se tornassem membros participantes de uma civilização. O que Gehlen, Freyer e Schelsky queriam era uma estabilização dos comportamentos das massas na sociedade industrial — na qual se tratava justamente, sem concessões de compensação e sem reivindicações, de habituar as gerações seguintes a um modo de produção e de trabalho reificado e despersonalizado.

No entanto, o objetivo que o jovem Habermas atribuía às evoluções do setor da produção — que ele designava por um conceito influenciado por Schelsky — “*gegenläufige prozesse*” (processos de direção contrária) — era modesto. O que ele queria para o operário era uma “tarefa sensata, saturada de iniciativa e de uma responsabilidade limitada” (“*Dialektik der Rationalisierung*”, in *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt* (Trabalho, conhecimento, progresso), 27 sg.). Seu objetivo não era uma crítica da sociedade em que praticamente todos os produtos tomavam a forma de mercadorias produzidas por meio da mercadoria força de trabalho, isto é, de uma sociedade capitalista. Mas esse era, afinal de contas, um ponto de vista que, mesmo após a leitura de *Dialektik der Aufklärung*, poderia permanecer estranho a alguém que tivesse sido formado sobretudo no pensamento conservador. É verdade que, por ocasião da revisão do texto mimeografado para a publicação, nas edições Querido, os autores de *DdA* haviam-se preocupado em eliminar todas as expressões que nomeavam explicitamente, por seu nome, o capitalismo, o sistema dos monopólios e a sociedade de classes. Foi somente depois — ao se render à evidência do milagre econômico da Alemanha Ocidental — que, na reedição de suas obras na República federal, ambos buscaram eliminar os trechos que mencionavam o caráter perecível do capitalismo, assim como os que expressavam claramente sua recusa radical da forma dominante de sociedade. Uma frase como “na sociedade antagonista que deve ser renegada e cuja mínima engrenagem deve ser exposta à luz do dia, a hostilidade à felicidade só pode ser representada na ascese da composição” (*ZfS* 1938, 325) foi suprimida por Adorno na reedição de seu artigo “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens” em sua coletânea de ensaios *Dissonanzen*.

Mas, apesar de tudo, uma pessoa que, mesmo sem se interessar por uma teoria sistemática da sociedade, tivesse lançado um olhar mal-intencionado ou iniciado sobre as obras de Adorno e Horkheimer disponíveis na República federal dos anos 50 teria descoberto que se tratava de mais do que uma crítica da civilização, que essas obras estavam carregadas de elementos de uma teoria da sociedade à qual teriam podido se aliar. Se alguém tivesse reunido esses elementos teria, superficialmente, chegado ao seguinte resultado.

A sociedade de nossa época era uma “sociedade administrada” e uma “sociedade de trocas”. Na economia, como em outras áreas da sociedade, a autonomia individual não cessava de recuar cada vez mais. A livre concorrência diminuía incessantemente devido aos trustes gigantescos. A constituição orgânica do capital aumentava, isto é, a proporção do

trabalho tornada objeto aumentava em relação à do trabalho vivo. Ao mesmo tempo, constatava-se um aumento da constituição orgânica junto aos próprios indivíduos, isto é, o processo, que já se havia desencadeado com a transformação da força de trabalho em mercadoria, prosseguia reduzindo mais a proporção viva nos indivíduos em suas relações com as coisas, e os homens na produção e fora da produção. Os indivíduos eram cada vez mais despojados de sua autonomia pela perda crescente de sua autonomia econômica, por sua dependência crescente dos organismos econômicos, sociais e estatais, pela indústria cultural e a administração da cultura que neutralizavam a cultura e faziam dela um instrumento de sua perda de experiências autônomas. Desajeitados em sua atitude face ao que não se tornara ainda mercadoria e coisa administrada, os indivíduos se identificavam com aquilo que os mantinha vivos, e para o que não parecia existir nenhuma solução de substituição: um capitalismo administrado.

Como Adorno e Horkheimer oscilavam entre a idéia de que a teoria da sociedade ainda precisava ser construída e a convicção de que todos os seus elementos essenciais já se encontravam em seus textos e nos de Marx, eles desistiram de traçar um painel coerente do conjunto da teoria da sociedade, mesmo esquematicamente. Isso facilitou a persistência de imprecisões que poderiam reforçar, no leitor dos anos 50, a impressão de uma crítica da civilização que só tinha encontrado um fundamento provisório numa teoria da sociedade. Se o princípio de troca era o fator prejudicial determinante, como se entendia que a situação não fosse melhor na URSS e nos outros países da Europa Oriental quanto à autonomia dos indivíduos e sua relação com a natureza? Se a dominação sobre a natureza fosse o fator prejudicial decisivo e por essa razão as raízes do mal fossem as mesmas das sociedades industriais do Oeste como nas do Leste, como então Adorno podia exaltar o desenvolvimento das forças produtivas e apenas ver uma deformação no princípio de troca? Se, nas sociedades industriais do Oeste, assim como nas do Leste, era também a forma da sociedade que era culpada pelo fato de a dominação ser exercida num sentido prejudicial que prolongava a dominação do homem sobre o homem, qual era então, no Leste, o fator equivalente ao princípio de troca, e que relações mútuas mantinham, pois, a dominação da natureza, o princípio de troca e seu equivalente no Leste? Se, em todos os contextos possíveis, Adorno falava da dominação do geral sobre o particular, do objetivado sobre o vivo, da abstração sobre o qualitativo, isso não expressava a hipótese de um princípio estrutural misterioso que imprimia sua marca em todas as facetas das sociedades industriais altamente desenvolvidas, sem que se soubesse claramente de onde e como esse princípio estrutural agia?

O que devia agradar a Adorno em Habermas era que ele sabia escrever: pois ele se queixara várias vezes da carência do Instituto quanto a pessoas capazes de fazê-lo. Habermas também se havia feito notar por uma crítica profunda de Heidegger — que Adorno só criticou violentamente a partir dos anos 60; e ele tinha em muitos pontos a mesma atitude que o próprio Adorno — o que não era de admirar já que o pensamento de Heidegger e o de Adorno tinham, no entanto, todo um conjunto de pontos comuns, como a crítica do positivismo e do idealismo, da tendência global do pensamento ocidental em geral, da idéia de uma

filosofia autônoma, da absolutização da autoconservação e da predominância do sujeito. Mas se um jovem intelectual como Habermas não tinha uma atitude mais crítica para com cientistas como Gehlen e Schelsky — apesar de tudo o que se podia ficar sabendo deles e de Freyer — Adorno e Horkheimer não podiam se admirar. Os que estavam a par ou que percebiam a relação no plano da crítica das ideologias calavam-se sobre o passado fascista de muitos de seus colegas ou, pelo menos, sobre a grande afinidade entre o pensamento deles e o fascismo. Mesmo Horkheimer e Adorno permaneciam mudos sobre isso em público e apenas tentaram opor-se à influência dessas pessoas no meio universitário — por exemplo pelo relatório que um professor de Heidelberg lhes pediu em 1958 para impedir a nomeação de Gehlen para aquela famosa universidade, ou envolvendo-se nas eleições da presidência da Deutsche Gesellschaft für Soziologie em que Schelsky desempenhou um papel cada vez maior; foi ele — segundo René König, em sua autobiografia, *Leben im Widerspruch* — em sociologia, o verdadeiro motor oculto do retorno de nazistas reconhecidos a postos universitários e ele foi, ao mesmo tempo, o porta-voz dos jovens sociólogos empíricos e “antiideológicos”. A alusão de Adorno ao passado pró-fascista de Hofstätter, em sua réplica à crítica que defendia a rejeição feita por este último do *Gruppenexperiment*, permaneceria nos anos 50 como um caso isolado em que se agitou em público o que se recalcava unanimemente — com exceção dos cursos de Wolfgang Abendroth em Marburg sobre publicações dos mais importantes juristas e especialistas das ciências humanas do Terceiro Reich (*Ein Leben in der Arbeiterbewegung* — Uma vida no movimento operário, 236).

Depois que Habermas chegou a Frankfurt, sua opinião sobre os teóricos do Instituto não mudou. Mesmo como membro do IFS, não teve a impressão de uma teoria crítica como pretensão sistemática. Isso se devia ao fato de que justamente Horkheimer, que havia antes apoiado essa ambição, queria certamente manter a aura de um grande passado do Instituto, mas também deixar de lado as obras de que provinha esse prestígio, porque, dizia ele, elas deveriam dar a impressão de uma provocação irresponsável no mundo da guerra fria e da formação dos blocos. Segundo Habermas, em sua retrospectiva (*Ästhetik und Kommunikation* 45-46, 128): “Horkheimer tinha um grande medo de que fôssemos ao porão do Instituto abrir o caixote que continha uma série completa da revista.” “Para mim, não havia teoria crítica nem sequer a menor doutrina coerente. Adorno escrevia ensaios sobre a crítica da civilização e organizava, de vez em quando, seminários sobre Hegel. Ele ressuscitava uma certa essência marxista, e só.”

Os cursos organizados por Horkheimer e Mitscherlich no verão de 1956 para comemorar o centenário de nascimento de Freud deram a entender a Habermas que Freud (sobre quem não aprendera praticamente nada em seus estudos de psicologia) não fora apenas o fundador e um teórico importante da psicanálise de conseqüências tão importantes, mas também poderia ser utilizado, como fizera Marx, para analisar a situação atual. O que constituía a energia essencial da teoria crítica, a perspectiva utópica de uma crítica radical da situação pre-

dominante, suscitou nele um estupor não disfarçado e uma simpatia quase perplexa. Essa perspectiva surgiu-lhe com clareza pela primeira vez com a comunicação de Marcuse “Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse” (A idéia de progresso à luz da psicanálise), que encerrava a série de aulas sobre Freud. Habermas ainda não sabia claramente até que ponto Marcuse tinha sido um colaborador estreito do grupo Horkheimer nos anos 30 e início dos anos 40, e até que ponto sua perspectiva se aproximava da de Adorno sobre a redenção e a ruptura. O fim de seu relatório sobre a conclusão das aulas consagradas a Freud precisava: “Nós isolamos\* a análise de nossa época feita por Marcuse — ele próprio a coloca dentro de um contexto que é praticamente o da história da salvação. Esse contexto é definido da forma mais impressionante pela hipótese do pai primitivo, que não repartiu igualmente os meios de subsistência miseráveis da horda primitiva, mas organizou-os hierarquicamente. É um símbolo da queda voluntária além da civilização libidinoso ou, pelo menos, da possibilidade da civilização libidinoso, até a civilização da dominação. Devido a seu começo histórico, ela tem ou, pelo menos, pode ter, também, um fim histórico: foi essa a conclusão de Marcuse. A dialética do progresso tornou, atualmente, objetivamente possível uma civilização não repressiva ‘que pode se realizar amanhã ou depois de amanhã, contanto que os homens o queiram enfim’. Essa citação quase milenarista fará com que seus ouvintes compreendam melhor do que longos desenvolvimentos, a excitação e também a dúvida que provocou em seus ouvintes, essa surpreendente metamorfose da filosofia da história do jovem Marx em termos da doutrina freudiana. Se a compreendermos bem, a solidez dessa construção depende exclusivamente daquela do conceito de sublimação não repressiva. As objeções se acumulam, e o próprio Marcuse as conhece melhor do que ninguém. Seja o que for, a coragem de liberar de novo, numa época como a nossa, as energias da utopia com a audácia do século XVIII não deixa de impressionar estranhamente. Se ele conseguiu algo foi ao menos despertar uma reflexão em meio até aos mais recalcitrantes; a reflexão sobre o grau em que nós partilhamos todos, inconscientemente, a resignação convencional que consiste em renunciar a dominar o que existe por pensamentos, verificando-o segundo seu *conceito*, segundo a possibilidade objetiva de seu desenvolvimento histórico.” (“Triebstruktur als politisches Schicksal” (Estrutura econômica com o futuro político), em *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, de 14 de julho de 1956). Poder-se-ia dificilmente imaginar uma prova mais clara da exterioridade à qual a tradição do pensamento alemão utópico e crítico da sociedade havia sido relegada pela dominação do nacional-socialismo, mais tarde confirmada pela restauração, e a guerra fria para aqueles que tinham crescido depois de 1933.

Pouco tempo depois de tornar-se membro do Instituto, Habermas escreveu, em estreita colaboração com Adorno, uma longa introdução ao relatório de pesquisas da primeira parte do projeto *Universität und Gesellschaft* do IfS, lança-

\* Na reprodução do texto da comunicação. (N. A.)

do em 1952. Uma versão abreviada foi publicada em 1957, em *Merkur*, com o título de “Das chronische Leiden der Hochschulreform” (A doença crônica da reforma universitária). Via-se esboçar a possibilidade de que um membro da nova geração pudesse ao mesmo tempo continuar a temática de Adorno e integrá-la num novo conjunto conceitual. A influência de Adorno revelava-se principalmente no tratamento sincrônico da evolução social e da evolução científica universitária, no aparecimento de categorias da teoria do capitalismo em vez de simples categorias da teoria da alienação, na confrontação de idéias utópicas surgidas em contextos históricos específicos e da realidade que os contradizia. “Pois o que acontecia realmente nas universidades do fim do século XVIII e do começo do século XIX, qual era o verdadeiro destino daqueles porta-vozes filosóficos? No final do século das Luzes, Kant foi censurado e proibido de publicar por ter infringido o dogma religioso; Fichte perdeu a cátedra na questão do ateísmo; Hegel escreveu suas obras mais ousadas numa época em que não estava mais na universidade ou a deixara na tormenta napoleônica... No entanto, foi essa fase do desenvolvimento burguês que teve o privilégio de dar à universidade seu conceito e compreender, pelo menos em parte, o que ela pode e deve ser, com a autogestão da corporação universitária, com a liberdade de circular de seus membros e a liberdade de coligação dos estudantes, ou de mantê-los nos princípios da liberdade de ensino, da liberdade de aprender e da auto-educação que passavam a ser, assim, uma reivindicação incontornável.” (IFS, *Universität und Gesellschaft* [Universidade e sociedade], *Teil 1, Studentenbefragung* [Questionário para os estudantes], XXXIV sg.).

Um tema típico de Habermas era desenvolvido na introdução, o da crítica das ciências. Tivesse o impulso vindo de *Geschichte und Klassenbewusstsein* (História e consciência de classe), de Lukács, de *Dialektik der Aufklärung*, de Horkheimer e Adorno — os artigos de Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie” (Teoria tradicional e crítica) e “Der neueste Angriff auf die Metaphysik” (O mais recente ataque à metafísica), não tinham ainda chegado a seu conhecimento —, ou de Heidegger, o conteúdo de sua crítica das ciências, no entanto, era completamente diferente. Com efeito, ele não apostava na “teoria” ou no “pensamento” para chegar ao verdadeiro conhecimento num contraste mais ou menos enfatizado com a ciência “burguesa” ou “esquecida do ser”. Ele apostava mais na reinstauração de uma relação na prática viva, nas próprias ciências. O impulso provinha do olhar “conservador” que ele lançava sobre o que a ciência era no fundo: algo no qual havia ficado inerente a “exortação à vida reta”, em todas as suas manifestações até a Idade Média. “Se os sinais não enganam, a problemática da universidade na sociedade contemporânea data do momento em que ela só reconhece o espírito como estando a sua disposição e, aliás, o cobre de honrarias sob essa forma, como se quisesse, assim, compensar sua domesticação... A ciência alienada à prática viva sob pretexto de uma praticabilidade neutra, ao tornar-se teoria pura e não deixando de alienar-se mais, perverte sua origem crítica, pondo seus resultados à disposição arbitrária de instâncias estranhas a ela... Afinal, é preciso

constatar que os defeitos nos quais a reforma universitária tropeça desde o começo, sem os poder superar no fundo, devem sua persistência a uma sociedade que, sem dúvida, abre à ciência seus setores mais afastados, mas que, ao mesmo tempo, casta tão bem a ciência, que ela deixa de ser um fermento de vida” (*op. cit.*, LVI e LVIII). Quanto a saber por que meio reinstaurar uma relação com a prática viva e autora de finalidade nas próprias ciências, Habermas só sabia dar uma resposta nesse texto utilizando um raciocínio adorniano: radicalizando a especialização até a auto-reflexão. Cada ciência especializada deveria refletir sobre seus fundamentos e, ao mesmo tempo, sobre sua relação com a realidade social. A auto-reflexão deveria mostrar “as raízes práticas secretas da teoria pura” e compreender “que uma teoria reconciliada com a prática não tem o direito de se satisfazer com a praticabilidade” (LXIV sg.).

Para saber até que ponto esse primeiro texto de Habermas como membro do IfS era fundamentalmente sua obra pessoal, com que coerência ele seguia seu próprio caminho, ele que era guiado por um interesse fortemente sistemático e universitário, para quem uma categoria como “a ciência burguesa” nunca havia existido e que só via, na ciência estabelecida, coisas a serem utilizadas em um grau maior ou menor, era preciso observar o que o papel essencial da crítica da neutralização social e da autoneutralização das ciências revelava — uma problemática que estava muito afastada de Adorno, para quem o mal decisivo era antes a centralização da cultura no sentido da arte e da especulação.

A fecundidade desse tipo de associação revelou-se nos dois grandes trabalhos seguintes que Habermas escreveu ou ajudou a escrever: *Student und Politik* (O estudante e a política) e *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Mudança estrutural da publicidade). Justamente graças a uma abordagem descontraída (mas não ingênua) das ciências, eles pareciam aplicar seriamente o programa de uma teoria concreta da sociedade — ao mesmo tempo tirando, por seu lado, da inspiração utópico-messiânica da teoria crítica, um pensamento radical democrático.

*Student und Politik*, um “estudo sociológico sobre a consciência política dos estudantes de Frankfurt”, integrava-se no conjunto de pesquisas do Instituto sobre a universidade e a sociedade (*Universität und Gesellschaft*) e transformou-se num trabalho que retomava a tradição dos grandes projetos empíricos do IfS. A elaboração de uma tipologia das opiniões públicas profundas com o objetivo de determinar o potencial democrático situava-se no prolongamento de *Gruppenexperiment*, *Authoritarian Personality*, *Studien über Autorität und Familie* e a pesquisa sobre os operários e empregados. Ao mesmo tempo, *Student und Politik* correspondia ao interesse de Habermas pela democracia, um interesse marcado pela *re-educação*, a reeducação democrática — aliás, a democracia num sentido explicitamente radicalizado sob a fórmula de “idéia da democracia”, sob a influência do contato com Adorno e da descoberta decisiva de Marcuse.

*Student und Politik* era o resultado de um projeto de pesquisas empíricas cujos principais artesãos foram Jürgen Habermas, Christoph Oehler e Friedrich

Weltz. O primeiro elemento foi o fio diretor das entrevistas. Devia-se a Weltz, que realizou a maioria das entrevistas. A continuação — a estruturação dos dados com o auxílio de categorias, “habitus político”, “tendência política”, “imagem da sociedade” e, enfim, a elaboração de uma tipologia — foi aperfeiçoada durante a exploração dos dados das entrevistas. O último toque foi a introdução, mais um estudo complementar pedido por Horkheimer e feito por von Friedeburg.

A amostra aleatória para a pesquisa consistia de cento e setenta e um estudantes (dos dois sexos) dos mais de sete mil inscritos no semestre do verão de 1957 na Universidade de Frankfurter. As entrevistas caíram num período pré-eleitoral, antes das eleições de setembro de 1957 para o terceiro *Bundestag*, em que o CDU-CSU (Partido democrata cristão) obteve a maioria absoluta. Elas se realizavam no IfS, duravam em média duas horas e meia e se baseavam num roteiro diretor com, na maioria, perguntas diretas — tinham, portanto, mais ou menos a natureza de uma conversa. Explicava-se genericamente aos estudantes interrogados que o trabalho tratava dos problemas relativos “aos estudos”. Ao pronunciar as perguntas sobre a atividade política nos pontos mais discretos possíveis, era preciso prevenir a pesquisa do risco de que os sujeitos modificassem suas respostas sobre seus interesses políticos por razões de puro prestígio. Os dados a serem explorados compunham-se dos relatórios que reproduziam o mais literalmente possível as expressões das pessoas interrogadas. Exceto um pequeno capítulo e o estudo anexo, o texto do livro era da autoria de Habermas.

A maneira como a introdução ia buscar muito longe e se prendia aos princípios, a combinação da análise quantitativa e da análise qualitativa, em que esta última predominava, e a alta defesa de um método fenomenológico lembravam Adorno. A explicação sistemática de obras de ciências políticas e de direito constitucional escritas por universitários “burgueses” e a substituição da interpretação das respostas por meio da psicologia profunda e da psicologia social pela elaboração de “imagens da realidade” — segundo o modelo do trabalho sobre os operários feito por Popitz *et alii* — eram um elemento novo. Enfim, era ainda uma novidade o conceito de democracia — que em *Authoritarian Personality* e ainda em *Gruppenexperiment* fora uma concessão aos comanditários e à situação predominante, atrás do qual hibernava um ideal radicalmente anticapitalista, milenarista — revolucionário — ao qual Habermas dera um conteúdo radical e transformara explicitamente numa referência enfática.

A introdução, “Sobre o conceito de participação na política”, dava como introdução ao problema da participação dos estudantes na política um esboço da evolução da democracia até a situação predominante no momento da pesquisa. Apoiando-se principalmente nos trabalhos de alguns críticos da democracia moderna de massa, conservadores autoritários e mal-intencionados — Ernst Forsthoff, Carl Schmitt, Werner Weber e Rüdiger Altmann —, Habermas traçava um quadro simplificado da “transformação do estado de direito liberal em agente e ‘garantia da existência’ coletiva.” Antes, a democracia era mais ou menos

uma realidade para uma minoria, na medida em que essa minoria dispunha de meios materiais de existência que só poderiam ser restringidos pelas leis gerais decididas por representantes legais daquela minoria. Era antes, aliás, um negativo da democracia: o acordo comum para ter ao abrigo da política os interesses econômicos que passavam por privados. Era uma inversão em relação ao conceito antigo de democracia: para os atenienses, os interesses públicos comuns passavam por cima da regulamentação das necessidades da existência. Era também uma inversão em relação ao sentido radical do conceito de democracia: o fato de que o povo deveria ser soberano, até mesmo nas bases de sua existência material. A característica da situação do século XX foi que o Estado, preso entre a concentração do capital, de um lado, e a organização dos trabalhadores independentes, de outro, foi forçado a intervir cada vez mais na área socioprivada. Mas isso não resultou no fato de que a influência do capital e do trabalho chegasse à regulamentação pública em comum da produção, da repartição e do uso dos produtos. Assistiu-se, ao contrário, ao desenvolvimento de um Estado administrador que sofria a influência das associações e dos partidos sem controle público nem mediação pelo parlamento como assembleia dos representantes do povo. Habermas chegava a uma conclusão derivada de Marx: o resultado inevitável disso foi o aparecimento “de cidadãos apolíticos numa sociedade, em si, política” (*Student und Politik*, 24). “Com o recuo da luta de classes em pleno dia, a contradição mudou de forma: ela tem agora a aparência de uma despolitização das massas numa cidade que era, ela própria, cada vez mais politizada. À medida que a separação entre Estado e sociedade desaparece, e o poder social se torna político sem mediação, vê-se aumentar objetivamente o antigo desequilíbrio entre a igualdade inserida no direito e a desigualdade efetiva na repartição das oportunidades de agir politicamente. Esse mesmo processo, aliás, tem também por efeito o fato de ele mesmo perder seu caráter permanente e sua acuidade na cabeça dos homens. A sociedade que, embora seja política por natureza, não está mais separada do Estado, continua a ser concebida como uma entidade separada do Estado nas formas do Estado liberal de direito — essa sociedade funcionaliza cada vez mais seus cidadãos para fins oficiais mutantes, mas, para isso, os privatiza em sua consciência” (34).

De acordo com essa análise, nossa época estaria situada na bifurcação entre politização manipuladora e politização verdadeira, entre *welfare state* autoritário e democracia concreta. Segundo a interpretação corrente da Constituição da República federal, era garantida aos cidadãos a proteção de suas pessoas e a liberdade pessoal graças a um rico catálogo de direitos fundamentais liberais — mas legalmente não havia, para o povo, nenhuma possibilidade de expressar e fazer prevalecer sua vontade imediatamente sobre um ponto preciso. A única possibilidade de participação política, no nível federal, era a eleição do Bundestag, cuja pouca importância saltava aos olhos, já que o parlamento tinha sido destituído de seu poder pelo Executivo, a burocracia e os partidos influenciados pelas associações e grupos de interesse, que tinha sido rebaixada ao nível de caça aos clientes pelas técnicas de campanha eleitoral.



Habermas citava a opinião dos autores — Joseph A. Schumpeter, Morris Janowitz, Harold D. Lasswell, David Riesman, Helmut Schelsky — que assimilavam a democracia à situação que prevalecia nos países considerados democráticos e acreditavam que um certo grau de apatia política era sadio (como Janowitz) ou pensavam, a respeito do tipo do apolítico consensual, que, a longo prazo, terminaria por ser aprovado e reconhecido como o fundamento do sistema (segundo Schelsky em seu livro *Die skeptische Generation*). Habermas, ao contrário, invocava a “idéia da democracia” como uma homenagem explícita à “teoria crítica”; ele citava um aforismo de *Dialektik der Aufklärung* para expor que a liberdade dessa teoria consistia em que “ela aceita os ideais burgueses... mesmo aqueles que seus (da burguesia) representantes continuam a proclamar, mas mutilando-os, ou os que, apesar de todas as manipulações, são ainda reconhecíveis como sentido objetivo das instituições, técnicas ou culturais” (49). A idéia da democracia — de que a força legítima do Estado deveria ser exercida pelo consenso livre e explícito de todos os cidadãos — havia feito parte dos fatores que criaram o Estado burguês de direito; ela representava ainda e sempre o sentido objetivo das instituições existentes na Alemanha; difundir o sentimento de sua validade continuava sendo o objetivo procurado mesmo por aqueles que tentavam pura e simplesmente obtê-lo pelo viés da manipulação.

Habermas chegava, assim, a um conceito ambicioso da participação política. Ela não seria mais um valor em si a não ser quando a democracia fosse compreendida como o processo histórico da realização de uma sociedade de homens adultos, da metamorfose do poder social em autoridade racional. A participação política coincidia assim com a participação no estabelecimento de relações em que todos contribuiriam efetivamente na vida política e a regulação geral da reprodução da vida social excluiria a desigualdade econômica como fonte da desigualdade das chances de participação política.

Era esse o padrão que deveria permitir medir a consciência política dos estudantes. Era muito rígido, mas a introdução havia constatado que uma oportunidade efetiva de participação parlamentar parecia residir exclusivamente em “ações extraparlamentares” — como as dos membros das organizações de massa, que podiam colocar os órgãos estatais sob a pressão da rua, e as de elites funcionais no aparelho administrativo das indústrias, do Estado e das organizações. Mas os estudantes não pertenciam, em geral, a uma organização de massa e só em tempos melhores, no futuro, eles poderiam participar das elites organizacionais.

Os anos de trabalho dedicados a *Student und Politik* foram justamente a demonstração renovada do grau em que mesmo as ações extraparlamentares mantidas por organizações de massa poderiam ser frustrantes. Quando o governo federal anunciou oficialmente sua intenção de equipar a Bundeswehr com armas atômicas e uma declaração do chanceler federal de que as armas atômicas táticas “não passavam do prolongamento da artilharia”, levando dezoito dos físicos nucleares mais famosos da Alemanha Ocidental a publicarem, em abril de 1957, em

*Göttinger Erklärung*, uma advertência sobre os perigos das armas atômicas, houve uma primeira onda de protestos. Depois da decisão da conferência de Paris da Otan, em dezembro de 1957, que previa equipar os países membros europeus com depósitos de armas atômicas, houve protestos de conselheiros municipais e professores, reuniões de pessoal e conselhos de empresa e organizações sindicais votaram moções de greve ou mesmo de greve geral. No dia 25 de março de 1958, quando, após um debate de quatro dias, a maioria do Bundestag aprovou o armamento nuclear da Bundeswehr no contexto da Otan e aprovou, assim, *a priori*, uma política do *fait accompli*, vários milhares de operários das fábricas Henschel, em Kassel, fizeram greve. Cinquenta e dois por cento da população da Alemanha Ocidental e de Berlim Ocidental aprovou, então, uma greve para impedir o armamento atômico da Bundeswehr. Em meados de abril, cento e cinquenta mil pessoas reuniram-se para entregar um protesto oficial em Hamburgo. A 20 de maio, vinte mil assistentes e estudantes manifestaram-se publicamente contra o armamento atômico da Bundeswehr — entre outros, em Frankfurt. A revista estudantil de Frankfurt, *Diskus*, publicou, no mês seguinte, um artigo de Habermas que se apresentava como uma réplica ao artigo publicado na mesma época por Franz Böhm, professor em Frankfurt e deputado da CDU no Bundestag, o neoliberal que havia escrito o prefácio de *Gruppenexperiment* e presidia o comitê de fundação do IfS. Böhm havia apresentado os protestos como manifestações de pânico, de colaboração com ditadores e opressores em detrimento exclusivo do Ocidente, de “protestos indignados de classe” contra a CDU, de “degradação da discussão política travestida de uma destruição da substância da Constituição” que prepararia o caminho para um novo nacional-socialismo — *topoi* clássicos do arsenal do pensamento autoritário que — segundo os termos empregados mais tarde por um leitor — pedia que “nós nos comportássemos numa democracia como se vivêssemos numa ditadura”. Como dizia também o contra-artigo de Habermas, o protesto se dirigia precisamente “aos estadistas que governam com o nosso mandato”. Ele defendia as tendências plebiscitárias como reação contra o fato de que, justamente, não havia “democracia representativa no sentido clássico do termo” na República federal.

A campanha, conduzida principalmente pelo SPD e os sindicatos, canalizou tudo para a exigência de um *referendum* que foi, então, proibido no dia 30 de julho de 1958 pelo conselho constitucional federal — graças em particular à colaboração de um grupo de reformadores dirigido por Herbert Wehner, Carlo Schmid, Fritz Erler e Willy Brandt que, em reação aos resultados das eleições de 1957, queriam fazer do SPD um partido popular, o que implicava também, aos olhos deles, dar e exibir a imagem de uma vontade de rearmar-se. Quando a esmagadora vitória da CDU nas eleições para o *Landtag* do Reno do norte-Westfália em julho de 1958, mostrou que o apoio da campanha contra o armamento nuclear não se traduzia por nenhum aumento de votos, as forças que estavam decididas a abandonar essa campanha venceram o SPD e o DGB. Seu destino foi,

assim, definitivamente selado. Os protestos continuaram. Foi assim que em janeiro de 1959 ocorreu, entre outros, em Berlim Ocidental, um “congresso de estudantes contra o armamento nuclear”, cuja presidência compreendia professores e escritores como Günther Anders e Hans Henny Jahn. Mas não era mais um movimento. Nesse momento, até a esperança que Habermas punha em ações extraparlamentares conduzidas por ações de massa parecia deslocada e originar-se de um desconhecimento das forças de inibição inerentes a tais aparelhos, e a esperança que ele colocava em compreensivos professores da CDU no parlamento assumia o aspecto de uma acusação irônica de uma democracia que desencorajava a participação política por todos os meios.

A severidade do critério utilizado no trabalho sobre os estudantes não era por isso absurda, porque se tentou assim estabelecer, contrariamente às pesquisas de opinião habituais, qual era a importância do potencial democrático suscetível de resistir a uma crise naqueles que constituíam um viveiro de recrutamento importante para as elites funcionais. A interpretação dos dados fornecidos pela pesquisa foi repartida em três etapas: a constatação da disposição para um engajamento político em geral (*habitus* político); a constatação de uma atitude em face do sistema democrático (tendência política); a constatação da existência e da natureza de elementos de uma concepção do mundo (imagem da sociedade). O método empregado para fazê-lo foi o da “tipologia descritiva” — como explicavam as observações sobre o método de pesquisa — cuja base era a classificação das respostas a diversas perguntas isoladas ou a conjuntos de perguntas que eram considerados, cada um, uma unidade em torno de um aspecto preciso, que por sua vez eram “deduzidos hipoteticamente da pré-compreensão da situação objetiva e das reações subjetivas esperadas em função de mecanismos sociopsicológicos”. Uma exatidão mais avançada, no sentido habitual do termo, tinha sido inadequada aos fenômenos, segundo diziam os autores, e teria chegado a imprecisões grosseiras.

Os principais tipos de *habitus* político observados eram o apolítico, o distanciado irracionalmente, o distanciado racionalmente, o cidadão ingênuo, o cidadão consciente, o engajado; os tipos de tendência política: democratas autênticos, democratas formais, autoritários e indiferentes; os tipos de imagem da sociedade: a de uma classe média universitária em declínio, a dos valores interiores, a da elite intelectual, a da igualdade social e a da classe média nivelada. O verdadeiro avanço estava em que, enquanto o *habitus* político e a tendência política estivessem estabilizados ideologicamente por uma imagem do mundo, poder-se-ia deduzir disso um potencial político que ultrapassava o *status quo*. Se se partisse da idéia de que uma atitude profundamente democrática se encontrava quando o *habitus* político de um engajado ou um cidadão consciente coincidia com uma tendência autenticamente democrática e a imagem igualitária da sociedade, então menos de 4% da amostra era de democratas estáveis. Entre os cinquenta e dois sujeitos que tinham sido classificados como “democratas autênticos”, segundo sua tendência, sobravam apenas seis. Contra eles, havia 6% de autoritários irredutí-

veis em que um *habitus* engajado ou de cidadão consciente se combinava com uma tendência política autoritária e uma imagem elitista da sociedade — isto é, onze dos trinta e sete que tinham sido classificados como “autoritários”, segundo sua tendência política. Se se tornassem os critérios mais flexíveis, a proporção não seria mais favorável. Um potencial “definitivamente democrático” de 9% enfrentava então um potencial definitivamente autoritário de 16%. No “centro” tantas pessoas tendiam para o partido autoritário quanto para o partido democrático. Como os sujeitos de potencial autoritário provinham mais de famílias dotadas de uma tradição universitária ao passo que os de potencial democrático provinham mais de famílias desprovidas dessa tradição, e as perspectivas objetivas de carreira e as ambições subjetivas iam, no primeiro caso, para posições avançadas e, no segundo, para posições mais modestas, o resultado era este balanço: “Segundo esse resultado, o grupo nitidamente mais fraco que está pronto por princípio, e incondicionalmente, a defender a democracia pelos meios apropriados em caso de crise receberia um *handicap* suplementar porque, mesmo mais tarde, ele permanece circunscrito nas modestas possibilidades de ação que lhe oferece a simples qualidade de cidadão de seus membros, mais do que o grupo de potencial autoritário” (*Student und Politik*, 234).

A amostra reduzida de cento e setenta e uma pessoas fazia com que os diagramas dos subgrupos carecessem de cifras absolutas ao lado das porcentagens (às vezes de uma maneira ridícula), ao passo que os dados calculados implicavam inevitavelmente uma pretensão à representatividade. Von Friedeburg realizou pois, na primavera de 1959, um estudo complementar: cinquenta e nove estudantes de sociologia fizeram, a quinhentos e cinquenta estudantes, perguntas-padrão. Esse estudo complementar confirmou a representatividade do primeiro estudo pela tendência política. Mas isso não dava confirmação decisiva sobre a representatividade de seus resultados quanto à repartição do potencial político profundo. Mas se se refletisse no fato de que a imagem igualitária da sociedade registrada nas pessoas classificadas como democratas convictos não tinha nada a ver com convicções socialistas ou com um olhar lúcido sobre as relações de dominação, mas significava que se consideravam as diferenças sociais como elemento superficial, que se reduzia, de um lado, à obscuridade da posição social e, de outro, a sentimentos de inferioridade, e que se recusava qualquer privilégio aos universitários — então aparecia claramente que o balanço não tinha com certeza sido forçado para o lado negativo.

Mas havia um problema (entre outros): em tempos em que, depois da liquidação curiosa do pensamento e da prática desviantes e críticos, as tradições liquidadas não tinham sequer sido ainda “oferecidas” de novo, não era preciso contar com um potencial de mal-estar e protesto que não poderia ser avaliado pelos métodos de pesquisa sobre a consciência e o engajamento políticos? Os anos 50 não eram também os do *rock and roll* e das jaquetas pretas que mostravam muito bem que, depois das investigações do *Gruppenexperiment*, qualquer coisa

nova havia aparecido que não se poderia classificar nas categorias de participação política e de cultura política, mas que poderiam ser acolhidas como expressões democráticas de libertação?

As objeções de Horkheimer retardaram a publicação do estudo. Ele criticou violentamente a introdução. “Encontram-se nele, quanto ao sentido, teses totalmente análogas às do artigo de *Philosophische Rundschau*,” apontou ele a Adorno no final do verão de 1958. Fazia alusão aqui ao artigo de Habermas, publicado em 1957 em *Philosophische Rundschau*, “Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus” (Sobre a discussão filosófica a respeito de Marx e o marxismo) que havia levado Horkheimer a aconselhar insistentemente que se afastasse Habermas do Instituto. Sua defesa da dissolução da filosofia autônoma por uma filosofia da história com finalidade prática, preocupada em chegar a sua própria *aufhebung* (dissolução) numa atividade crítico-prática era, aos olhos de Horkheimer, uma colaboração com a ditadura e o desaparecimento dos últimos restos da civilização burguesa. “A palavra revolução é substituída — provavelmente sob sua influência — pela ‘transformação da democracia formal em democracia concreta, da democracia liberal em democracia social’, mas o ‘potencial’ que deve agir politicamente nesse processo não poderia, na imaginação do leitor médio, realizar-se por métodos democráticos. Como, com os diabos, o povo que ‘é mantido acorrentado... por uma sociedade burguesa de Estado de direito’ pode ter acesso à pretensa sociedade política para a qual ele está ‘maduro há muito tempo’, segundo H., a não ser pela violência? Tais profissões de fé são inaceitáveis no relatório de pesquisas de um instituto que vive dos subsídios públicos dessa sociedade carcerária” (carta de Horkheimer a Adorno, Montagnola, em 27 de setembro de 1958). Ele criticou também violentamente o “tratamento amorístico e, às vezes, irresponsável dos dados empíricos” e sua “exploração dominada pela parcialidade”. Em sua opinião, a perspectiva global do estudo não fazia justiça, por exemplo, aos “que expressam o desejo de relações sociais suportáveis e repugnam ser reduzidos a simples pedras num jogo” e davam assim, realmente, exemplos “do horizonte de indivíduos em países que não têm grande coisa a esperar de mudanças políticas” (carta de Horkheimer a Adorno, Montagnola, no final de agosto de 1959, a respeito do exemplar impresso de *Student und Politik*). Horkheimer pensava que o Instituto não iria orgulhar-se de tal publicação, ele que, nos anos 50, fora um advogado convicto do *slogan* da CDU, “nada de aventuras”. Adorno, por seu lado, defendeu o trabalho, em que ele próprio havia investido muito, como indicava claramente o prefácio: “Nós não nos identificamos com a introdução”; a introdução de Habermas era, “afinal de contas, uma proeza”; apesar de todos os temores “que temos, devido ao conformismo da democracia social”, a introdução aproximava-se, no entanto, da verdadeira problemática da esfera política atual mais do que tudo o que ele conhecia; os limites da representatividade da pesquisa tinham sido enfatizados muito claramente, e um trabalho feito em Frankfurt garantia resultados mais excessivamente otimistas do que excessivamente pessimistas; seus realizadores tinham levado em conta,

tanto quanto podiam, as objeções e sugestões; nesse estudo, tinham tentado realizar o que “nós sempre lhes pedimos: conciliar os depoimentos empíricos e os temas teóricos que recebem de nós — por mais provisório e insuficiente que isso seja” (carta de Adorno a Horkheimer, de 15 de março de 1960). Horkheimer permaneceu intransigente.

*Student und Politik* não foi publicado na série *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* nem sequer em sua editora, a Europäischer Verlagsanstalt. A introdução de Habermas teve, assim, o destino do capítulo introdutório do artigo de Benjamin “A obra de arte na época de sua reproduzibilidade técnica”. Os artigos de fundo continuavam sujeitos à aprovação do “responsável”. Se não a conseguissem, tanto melhor: assim, pelo menos, se estava seguro de não escrever nada errado. Como Horkheimer explicou a Adorno em sua carta de final de agosto de 1959: “Se for publicado um livro, do nosso lado, que trate seriamente dessas questões,\* isso nos compromete muito. Trata-se seriamente de teoria. Não posso compreender por que razão a equipe do Instituto quer entrar na arena com um discurso político sobre a publicação de um relatório de pesquisa.” Em 1961, *Student und Politik* foi publicado na série da qual Heinz Maus fora um dos fundadores, *Soziologische Texte*, no Luchterhand Verlag — sem nenhuma alusão ao IfS, exceto uma menção nas observações sobre o método de pesquisa, postas em anexo. Horkheimer considerava que Habermas punha em perigo a identidade do IfS; este último permaneceu, de certo modo, anônimo e se esquivou justamente quanto à publicação do que deveria ser um dos mais brilhantes estudos empíricos do Instituto após sua segunda fundação.

Durante esse tempo, Habermas trabalhou num estudo sobre as mudanças de estrutura e função da opinião pública burguesa com o que gostaria de fazer sua tese de habilitação em Frankfurt. E Adorno, que se orgulhava dele, o teria aprovado com prazer. Mas Horkheimer — como um rei de contos de fada que não quer se separar da filha — impôs como condição que Habermas escrevesse, primeiro, um trabalho sobre Richter. Nele, levaria três anos. Habermas desistiu: Horkheimer conseguira o que queria, livrar-se daquele que, em sua opinião, havia orientado os membros do Instituto para a luta das classes num copo d’água e de quem pudera dizer que “como escritor, tem a sua frente, ao que parece, uma carreira satisfatória e até brilhante, mas só trará graves inconvenientes ao Instituto” (carta de Horkheimer a Adorno, de 27 de setembro de 1958). Mas Wolfgang Abendroth — professor de ciências políticas em Marburg, “um professor que não cede no país dos colaboradores” (Habermas), oriundo do movimento operário, que havia estudado em Frankfurt com Hugo Sinzheimer e havia sido preso por causa de sua resistência ao Terceiro Reich e mandado para o batalhão disciplinar 999, juntara-se aos partidários gregos e foi durante o pós-guerra, provavelmente, o único professor franca e abertamente socialista numa universidade da República

\* Isto é, o objetivo da maioria política do corpo cívico e da democracia social em oposição à democracia autoritária. (N. A.)

federal — prestou-se logo a aceitar a tese de Habermas que havia chamado sua atenção, em 1953, por sua crítica política pouco habitual de Heidegger.

Ao tornar-se financeiramente independente do Instituto graças a uma bolsa da Deutsche Forschungsgemeinschaft, Habermas escreveu seu livro *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Mudança estrutural da sociedade). O que permanecera como esboço em sua introdução teórica a *Student und Politik* foi então explicitado exaustivamente, integrando as filosofias de opinião pública desenvolvidas durante o apogeu da burguesia. Foi assim que, pela primeira vez, um membro do Instituto tentou expor “a concepção teórica da totalidade da sociedade” mencionada na introdução de *Gruppenexperiment* “na qual o conceito de opinião pública encontraria seu lugar” e, ao mesmo tempo, dar um conteúdo teórico concreto às fórmulas de Adorno e Horkheimer, falando a respeito do “mundo administrado” e da dependência total de indivíduos cada vez mais fracos para com as organizações. Não se poderia deixar de ver o interesse prático que determinava a perspectiva do trabalho. Uma sociedade industrial ligada a um Estado social é suscetível de se democratizar? Era essa a forma que se poderia dar à pergunta que servia de base às *Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Pesquisas sobre uma categoria da sociedade burguesa), definição que o subtítulo dava do livro.

Já a construção do livro, histórico-sistemática e interdisciplinar, era orientada. O capítulo central, “Opinião pública burguesa — idéia e ideologia”, era precedido de dois capítulos, “Estruturas sociais da opinião pública” e “Funções políticas da opinião pública” e seguido de outros dois, “Mudança social das estruturas de opinião pública” e “Mudança política das funções da opinião pública”. A idéia fundamental do esboço da história recente da universidade exposta na introdução de *Universität und Gesellschaft* (Universidade e sociedade) reaparecia aqui como princípio estruturante: uma certa fase da evolução da era burguesa fornecia à época contemporânea a idéia do raciocínio público sobre os temas de interesse geral — uma idéia cuja realização era, então, impedida por condições sociais nitidamente menos favoráveis.

A fase da história burguesa em que o modelo da vida pública grega transmitido pela história das idéias voltou a ser uma idéia dominante foi a de uma burguesia, que se orgulhava de sua própria importância econômica e era instruída pelo modelo anterior de uma vida pública literária, assim como o contato permanente com a nobreza nas instituições que garantiam o contato social. Essa burguesia reivindicou, contra o Estado, a garantia de que nada teria o direito de agir sobre a sociedade burguesa sem passar pela mediação do raciocínio político público dos indivíduos privados da burguesia. Para chegar à emancipação completa da propriedade privada para com o Estado, que dependia cada vez mais dos serviços dos proprietários privados para continuar a funcionar, estes impuseram que o controle sobre a reprodução da vida, dominado pelos proprietários privados, fosse considerado domínio em que não se poderia tomar iniciativa sem decisão oficial das pessoas interessadas.

O que permitia garantir às pessoas privadas o inteiro domínio da proprie-

dade capitalista revelou-se, ao mesmo tempo, como uma instituição que tendia para a dominação, para a obtenção não violenta do que é necessário, na prática, ao interesse geral. “Na base da dominação prolongada de uma classe sobre a outra, esta criou, no entanto, instituições políticas que contêm autenticamente, como sentido objetivo, a idéia de sua própria *aufhebung*: *veritas non auctoritas facit legem* (a verdade, e não a autoridade, faz a lei), a idéia da redução da dominação a essa leve coerção que não se impõe mais a não ser pela coerção do olhar de uma opinião pública.

“Se as ideologias não se reduzem a denunciar a consciência socialmente necessária em sua falsidade, se elas contêm uma energia que é verdade elevando para a utopia a situação existente acima dela, nem que seja simplesmente para se justificar, então só há simplesmente dialética desde aquela época” (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 101).

Marx apresentou “à idéia conservada de opinião pública burguesa, como num espelho, as condições sociais de possibilidade de sua realização completamente não burguesa” (138). A direção era indicada a partir da evolução efetiva. Caracterizava-se pelo fato de que, de modo crescente, grupos não burgueses (isto é, que não dispunham de patrimônio e de formação) entravam na vida pública política e adquiriam influência sobre suas instituições, a imprensa, os partidos e o parlamento, e viravam as armas da publicidade, forjadas pela burguesia, contra ela. No futuro, via-se esboçar a existência de uma vida pública democratizada que faria da direção e da administração de reprodução da sociedade um tema de debate público para todos. Uma “sociedade política” teria, então, socializado os meios de produção. “Marx tira, da dialética imanente da vida pública burguesa, as conseqüências socialistas de um contramodelo em que a relação clássica entre vida pública e vida privada é estranhamente transformada. A crítica e o controle da vida pública são estendidos até aquela parte da esfera privada burguesa que estava reservada para as pessoas privadas com o poder de dispor dos meios de produção — estendidos à área do trabalho socialmente necessário. Nesse novo modelo, a autonomia não se baseia mais na propriedade privada; ela não poderia mais absolutamente encontrar seu fundamento na esfera privada e deveria necessariamente buscá-lo na própria vida pública. A autonomia privada é um derivado da autonomia original que só constitui o corpo público dos cidadãos a partir do momento em que eles exercem as funções da vida pública aumentadas num sentido socialista... Em lugar da identidade entre *bourgeois e homme*,\* entre os proprietários privados e os homens, aparece aquela entre *citoyen e homme*\*\* a liberdade da pessoa privada é função do papel dos homens como cidadãos da sociedade, em vez de ser ainda a liberdade dos homens como proprietários privados a determinar seu papel no corpo cívico. Pois a vida pública não serve mais para transformar uma sociedade de proprietários privados em um Estado; é, ao contrário, o corpo público autô-

\* Em francês no original (burguês e homem). (N. R. T.)

\*\* Em francês no original (cidadão e homem). (N. R. T.)



nomo que garante às pessoas privadas uma esfera de liberdade, de tempo livre e liberalidade pela formação metódica de um Estado que se confunde com a sociedade. Nesse caso, a relação informal e íntima dos homens entre eles tornar-se-á pela primeira vez uma área realmente “privada” que se terá emancipado da obrigação do trabalho social, ainda e sempre um “reino da necessidade” (143).

Mas, na realidade, a dialética da vida pública “tomava então um aspecto bem diferente do qual Marx dizia que só servia para indicar ao mundo aquilo por que ele lutava de fato. A vida pública crescia, mas também crescia o terreno de uma concorrência de interesses que só a afastava mais do ideal da obtenção não violenta, pelo raciocínio, do que é necessário na prática, para o interesse geral. À medida que a vida pública aumentava e nela se integravam também grupos não burgueses, os teóricos da burguesia ou desvalorizavam esse corpo público aumentado — definindo-o como uma massa guiada por paixões momentâneas que não estaria apta para participar da descoberta do razoável e do verdadeiro —, ou assimilavam a vida pública verdadeira a uma elite experimentada e consciente de suas responsabilidades. Mas, principalmente, a vida pública aumentada era tanto quanto possível despojada de seu poder, suas funções mudavam de sinal, e era só então que dela se fazia (e que ela era percebida como) o que nela se tinha censurado: imatura, inconstante e impaciente. Os grupos não burgueses que irrompiam na vida pública e apresentavam seus interesses de grupo como reivindicações dirigidas ao Estado representavam o papel de usurpadores que tornavam impossível a continuação do raciocínio para descobrir o razoável e o verdadeiro.

O quadro que Habermas traçava desse problema mergulhava-o em dificuldades. No contexto da vida pública burguesa liberal, até que ponto os cidadãos se tinham aproximado da obtenção do que é necessário na prática, ao interesse geral? Não era apenas seu interesse geral que eles tinham conseguido graças a “uma certa racionalidade e também uma certa realidade da discussão pública” (197)? Naqueles trechos, não era preciso relativizar o modelo liberal da vida pública burguesa por referência ao que o prefácio do livro evocava e que permanecia expressamente excluído do trabalho, uma “variante igualmente reprimida de uma vida pública plebéia”? Aferrar-se à idéia da vida pública burguesa e concentrar o raciocínio na confrontação da idéia da vida pública burguesa com sua realidade não resultava aqui numa interpretação falsa do que vinha semear, ali, a discórdia e parecia provocar o desaparecimento da substância da vida pública burguesa? Habermas dava a impressão de ter medo de se lançar naquilo de que Kirchheimer tinha feito a análise mais aguda em seus trabalhos dos últimos anos, antes da tomada do poder pelo nacional-socialismo: fazer uma análise da Constituição e da realidade constitucional na qual se enfatizava que, até o momento presente, as formas de uma democracia capaz de funcionar nunca haviam sido possíveis a não ser na base de uma superioridade incontestável de uma classe social. Essa hesitação em fazer às claras uma teoria da dependência do sistema democrático para com constelações de partilha do poder social associava-se, aqui, à ausência, na atmosfera da época, dos impulsos que poderiam levá-lo a lutar contra esse tema. Não

foram mais apenas as obras ousadas de Kirschheimer do final dos anos 20 e do início dos anos 30, mas todas as discussões dos teóricos do direito e do Estado de inspiração social-democrata e sindical, entre eles e com seus adversários de inspiração autoritária, que foram importantes até bem antes, nos anos 60, desses elementos recalcados de uma tradição de pensamento socialista democrática destruída pelo nacional-socialismo, e por muito tempo interrompida depois dele. Na República federal, só havia Wolfgang Abendroth para segurar a tocha desse movimento, um forasteiro entre os professores universitários. Habermas — assim como muitos outros em sua geração — só conhecia obras mais recentes de Kirschheimer, Neumann e Fraenkel. Das obras que criticavam a democracia nos últimos anos da República de Weimar, Habermas só citava *Die Diktatur*, de Carl Schmitt. Mas depois de tudo o que havia acontecido — e ao que Schmitt dera sua contribuição — essa crítica antidemocrática da democracia deveria antes contribuir para evitar o problema da impossibilidade de uma democracia não desfigurada numa sociedade antagonista.

Como para compensar a ausência do tema da evolução concreta da Constituição concebida como produto da luta de classes, Habermas fazia entrar em cena a idéia de que tanto o modelo liberal clássico da vida pública burguesa quanto o contramodelo socialista baseavam-se num pressuposto problemático: a idéia de que existiria uma “ordem natural” da produção social, e uma organização da sociedade no sentido estrito do interesse geral seria possível pela compreensão geral dessa “ordem natural”, organização que reduziria ao mínimo os conflitos de interesse e as decisões burocráticas e poderia regulamentá-las sem grandes controvérsias. As teorias de uma democracia dominada por uma elite recalcavam então a consciência do conflito de classes, propondo um modelo da forma relativizada da vida pública burguesa. Depois, os representantes eleitos pelas massas tentavam obter sua aprovação por meio de compromissos assumidos por ocasião de negociações não públicas, tudo para serem reeleitos representantes.

O modelo liberal da vida pública burguesa e seu contramodelo socialista tinham ainda outro pressuposto problemático em comum: a hipótese de um aparelho estatal que a vida pública poderia facilmente controlar. Esse pressuposto era estreitamente ligado ao precedente pois, se havia uma “ordem natural” da reprodução da vida, não era assim necessário ter um grande aparelho estatal para garantir essa reprodução. Na realidade, assistia-se ao desenvolvimento de um Estado administrado cada vez mais poderoso sobre o qual todo controle por um órgão público racional parecia dever escorregar.

O que ocorria não era o alargamento do círculo das pessoas e das competências da vida pública burguesa até que ele se tornasse o de uma vida pública socialista, mas uma interpenetração do Estado e da sociedade que privava a vida pública crítica de seu antigo fundamento sem lhe dar uma nova. Chegava-se a uma ostentação de publicidade por parte das organizações e instituições estatais, econômicas e políticas que se esforçavam por obter a aprovação da opinião pública e, aliás, em geral a conseguiam, de um público de consumidores econômica-

mente dependentes que havia perdido o hábito do raciocínio público e assumia suas próprias opiniões como opiniões privadas.

Esse quadro minucioso da decomposição da vida pública burguesa resultava, afinal, numa pequena esperança. Um estado extremamente elevado das forças produtivas criava, de um lado, um tal grau de riqueza social e, do outro, um potencial de destruição tão elevado, que os conflitos estruturais de interesse deveriam necessariamente perder um pouco de sua acuidade, segundo Habermas. Nesse contexto, tratava-se de determinar se existiam organizações dotadas de uma vida pública crítica interna que funcionasse, organizações que fossem capazes de controlar organizações que estivessem precisando de uma tal vida pública. Segundo Habermas, era do crescimento ou do declínio desse tipo de controle das decisões burocráticas pela publicidade crítica desenvolvida nas vidas públicas dentro das organizações que dependeria a escolha de uma alternativa: “A realização da violência e da dominação está ancorada como constante identicamente negativa da história ou então é, ela própria, uma categoria histórica suscetível de modificações substanciais?” (271). A variante que essa esperança tomou nos anos 80 encontra-se em Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit* (159 sg.): a capacidade de subculturas que favoreçam a crítica a constituir vidas públicas autônomas por organizações próximas da base e a praticar uma combinação refletida de poder e autolimitação determinará se o Estado e a economia, com os meios que os guiam, o dinheiro e o poder, podem ser levados a maior receptividade nos resultados, dotados de uma finalidade e próximos do mundo vivido, do processo de formação da vontade democrática radical, e se a balança pende a favor de ações combinadas de solidariedade.

*Strukturwandel der Öffentlichkeit* era um livro que trazia muitas desilusões aos que tinham fé na democracia e foi considerado como tal pelos representantes mais notáveis da geração de Habermas, que lhe fizeram os maiores elogios, como Renate Mayntz em *American Journal of Sociology*, Ralf Dahrendorf em *Frankfurter Hefte* e Kurt Sontheimer, em *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. As resenhas só poderiam trazer a seus autores e ao público um consolo, a constatação de que o autor tinha justamente elevado muito a meta — até a utopia, segundo Dahrendorf. Mas, qualquer que fosse o julgamento trazido sobre esse critério, o julgamento sobre o fundo da obra não era afetado. Poder-se-ia enfatizar, com Dahrendorf, que a dominação nunca havia sido eliminada e que a existência de *countervailing powers* (poderes compensatórios) era decisiva. Mas as resenhas não propuseram um diagnóstico diferente: as relações predominantes nas democracias européias do pós-guerra distanciavam-se muito do que essas democracias pretendiam ser daquilo que seria desejável.

Quanto à perspectiva concreta que Habermas havia indicado, suas próprias experiências na tentativa de construir uma publicidade crítica no interior das organizações, não era muito reconfortante. O pensamento transmitido por Adorno e Horkheimer e membros do Instituto, como Oskar Negt e Jürgen Habermas, tinha contribuído muito para o aparecimento de uma esquerda intelec-

tual também em Frankfurt, no seio da Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS) — a organização estudantil social-democrata — além de algumas outras velhas cidades, como Marburg, Berlim, Göttingen e Münster. Os estudantes de esquerda de Frankfurt eram justamente aqueles que não concebiam sua participação na SDS como um trampolim para uma carreira no aparelho do SPD, mas como um núcleo de cristalização para um trabalho teórico engajado a favor do socialismo e para uma prática política que partisse dali. À medida que esses intelectuais de esquerda adquiriam influência na SDS, cresceu o descontentamento da direção do SPD a respeito da organização universitária do partido. No congresso extraordinário do partido, em Bad Godesberg, em 1959, só houve dezesseis votos contra um programa de base livre de toda ressonância marxista e renunciando a todo balanço crítico dos acontecimentos desde 1933 e durante o pós-guerra. Em fevereiro de 1960, a direção do partido decidiu “que, paralelamente à SDS, o SPD apoiar(ia) ainda outras organizações estudantis se elas aceit(ass)em o programa de Bad Godesberg” (citado por Fichter e Lönnendonker, *Kleine Geschichte des SDS* [Pequena história das SDS] da qual tiram os dados apresentados aqui). Três meses depois ocorreu a fundação de Sozialdemokratischer Hochschulbund (União social-democrática universitária), SHB, em Bonn, por uma série de organizações estudantis social-democráticas. Em outubro de 1961, Abendroth, com, entre outros, Habermas, fundou, em Frankfurt, a associação Sozialistische Förderergemeinschaft der Freunde, Förderer und ehemaligen Mitglieder da SDS. No mês seguinte, a direção do partido fez um comunicado: “A participação na associação Sozialistische Förderergemeinschaft der Freunde, Förderer und ehemaligen Mitglieder des SDS é incompatível com a participação no SPD, assim como é incompatível ser membro da SDS e do SPD” — uma declaração estranha que excluía oficialmente a SDS, mas fazia-o como se a incompatibilidade entre o SPD e a SDS já tivesse sido decretada em outros setores, como se a incompatibilidade entre SPD e *Förderergesellschaft* não fosse senão a consequência. A direção do partido não dava nenhuma justificativa de sua decisão. Como os intelectuais de esquerda, que predominavam na SDS, haviam estado constantemente ansiosos de conciliar com a direção do partido e tinham, por exemplo, desejado a luta contra um anticomunismo cego, mas também uma distância crítica para com o comunismo na Alemanha, a única explicação subsistente do comportamento da direção do SPD só poderia ser sua irritação a respeito de fatos como a teimosia em continuar, sem compromisso, ações extraparlamentares contra o armamento atômico da Bundeswehr na menor ocasião, iniciativas como uma exposição com documentos sobre os juristas nazistas que tinham retomado suas funções na República federal (uma iniciativa que a *Frankfurter Allgemeine Zeitung* criticou qualificando-a de estereótipo da “ação teleguiada pelos comunistas”, com o qual a SPD rompe com um comunicado de imprensa), ou a publicação, no jornal da SDS, *Standpunkt*, de uma crítica da autoria de Abendroth do projeto de programa aprovado em Bad Godesberg. O que a direção do partido

atingia com a exclusão era, pois, justamente uma publicidade crítica interna à organização, lançada por intelectuais de esquerda. A base do partido tolerou esse ato arbitrário da direção. A exclusão foi mantida. Só os intelectuais de esquerda criticaram-na. Quando eles eram membros do SPD e sua crítica se manifestava pelo fato de pertencer à Förderergesellschaft für den SDS, eles foram automaticamente excluídos, como Abendroth e Ossip K. Flechthelm. A SDS continuou — uma parcela da vida pública crítica extraparlamentar sem vínculos numa organização de massa, portanto, uma empresa fadada à impotência, segundo *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. De fato, não se ouviu mais falar a seu respeito por muito tempo. Por seu lado, o SPD, representado por Wehner, conduziu pela primeira vez negociações secretas com representantes da CDU-CSU com vistas a uma grande coligação quando, em 1962, a questão da *Spiegel* levou o FDP a colocar, como condição da prolongação da coligação governamental, que Strauss renunciasse a seu ministério. O FDP estaria pronto a aceitar Strauss, mas recusou-se a aceitar Adenauer como chanceler por toda a duração da legislatura e a aprovar uma votação majoritária, à inglesa, que o teria eliminado. Se os intelectuais críticos eram insuportáveis para o SPD, ainda o eram mais para os sindicatos — para não falar de partidos como a CDU e a CSU em que nunca pareceu existir a menor necessidade de discussão no interior do partido, e cujas organizações de juventude nunca foram mais do que o meio de começar uma carreira no partido.

Foi, pois, Horkheimer — que, desde 1958, morava em Montagnola, na Suíça, acima do lago de Lugano, numa casa vizinha à de Pollock, e que era cidadão honorário de Frankfurt desde 1960 — que impediu Habermas de defender sua tese em Frankfurt. Seu trabalho *Strukturwandel der Öffentlichkeit* foi também publicado em Luchterhand Verlag, e não em Frankfurt. Ele também não mencionava o IfS. Seu sucesso foi ainda maior do que o de *Student und Politik*.

Em 1961, Habermas passou a assistente em Marburg. Sua aula inaugural tratava do tema “Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie” (A doutrina clássica da política em suas relações com a filosofia social). Não foi por acaso que se encontrou esse texto mais tarde encabeçando *Theorie und Praxis*. Sob o impulso do livro de Hannah Arendt, publicado em 1958, *The Human Condition* (publicado em tradução alemã em 1960 com o título *Vita activa oder Vom tätigen Leben*), Habermas, em sua aula inaugural de Marburg, fez da distinção aristotélica entre técnica e práxis o ponto de cristalização de um aperfeiçoamento progressivo de sua análise da sociedade e da passagem a limpo do estatuto da teoria crítica.

Mediante a proposta dos heideggerianos Hans-Georg Gadamer e Karl Löwith, ele foi nomeado professor extraordinário de filosofia em Heidelberg, antes mesmo de ter feito concurso — coisa, aliás, pouco comum. Ele deu ali uma aula inaugural, em 1962, “Hegels Kritik der französischen Revolution” (A crítica da Revolução Francesa de Hegel), em que defendia a tese de que Hegel havia posto a revolução no coração do Espírito do mundo para ser capaz, assim, de home-

nagear as conquistas da Revolução, mas também de recusar seu mérito aos revolucionários e a uma aliança entre filósofos e revolucionários.

Em 1962, von Friedeburg, que havia até então, por sua própria decisão, assegurado o funcionamento do departamento de pesquisas do IFS, saiu do Instituto, enquanto Adorno continuava a solicitar os conselhos e a aprovação de Horkheimer mesmo para as pequenas coisas. Em 1960, Friedeburg foi o primeiro aluno de Horkheimer e Adorno a defender sua tese, *Zur Soziologie des Betriebsklimas* (A sociologia do clima da empresa), em Frankfurt. Ele teria gostado de continuar a trabalhar no Instituto enquanto ocupava um posto de professor em Giessen. Mas, em Giessen, não pagavam bem e ele recebeu, ao mesmo tempo, um convite de Berlim com um salário muito alto. Foi, pois, para Berlim. O Instituto perdeu assim, ao mesmo tempo, seu teórico da sociedade mais promissor e seu pesquisador de campo profissional.

Foi por essa época que Horkheimer e Adorno erigiram um monumento à sua própria resignação no dossiê “teoria da sociedade”. O ano da publicação de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, de Habermas, foi também o de *Sociologica II* na série *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, que continha discursos e comunicações de Horkheimer e Adorno. Foi a única publicação em comum depois de seu retorno à Alemanha. O breve prefácio tentava prevenir as decepções. Os textos reunidos “não desenvolvem um conceito teórico fechado e também não descrevem pesquisas coerentes”. A explicação mais minuciosa era dada nos trechos dos projetos de prefácio feitos por Horkheimer que permaneceram inéditos. Se os autores “apresentam considerações isoladas em vez de uma teoria da sociedade, que estaria na linha de *Dialektik der Aufklärung*” não se deveria, segundo Horkheimer, pôr a culpa disso apenas em circunstâncias biográficas ou na incompetência dos autores, e sim no próprio objeto, no estado da sociedade. “Uma teoria unívoca pressupõe, com a univocidade e o fechamento de seu objeto, o potencial de realização desses impulsos que, ao superarem o que existe, dão às concepções teóricas a alma do que difere da simples existência efetiva.” O fato de uma “totalidade social racional” não indicar na direção do horizonte diminuía a possibilidade de uma teoria definitiva. Horkheimer concluía seu projeto de prefácio num estilo resignado: “A situação objetiva que se opõe à teoria completa foi também o motivo pelo qual os autores deixaram que sua atividade universitária tirasse mais de suas forças do que eles pensavam ser aceitável. Essas forças dissiparam-se em discursos, comunicações e seminários” (carta de Adorno a Horkheimer, de 13 de janeiro de 1962). A recomendação que ele dera de não mudar, por resignação, para um positivismo sem conceito, de não abandonar o pensamento “ligado ao interesse por relações humanas racionais”, parecia, nesse contexto, um “para com e contra tudo” esgotado. O mais impressionante desse rascunho era que Horkheimer não falava sobre a possibilidade ou impossibilidade de uma teoria dialética, mas de uma teoria unívoca e fechada da sociedade.

Esse espanto persistia quando se lia o projeto de Adorno para esse prefácio.

Alguns meses antes, no colóquio de Tübingen da Deutsche Gesellschaft für Soziologie, ele declarara, durante o conflito sobre o positivismo: “A renúncia da sociologia a uma teoria crítica da sociedade é apenas resignação: não se ousa mais pensar a totalidade porque se é obrigado a perder a esperança de mudá-la” (cf. *infra*, 603). Uma frase brilhante, mas era preciso lembrar que ela tinha sido pronunciada por um representante da teoria crítica dirigindo-se aos partidários de uma sociologia que se contentava com o positivismo. Se nos referíssemos depois ao projeto adorniano de prefácio para *Sociologica II*, o próprio teórico crítico parecia renunciar a uma teoria crítica da sociedade. A essência do programa adorniano de teoria da sociedade parecia ter sido sempre pensar a má totalidade pelo amor da diferença oprimida, conceber o sistema antagônico por amor da diversidade mutilada pelo sistema. E agora ele declarava que “a tendência para a concentração que reduziu o mecanismo de mercado de oferta e de demanda a uma simples aparência, a expansão imperialista que prolongou a vida da economia de mercado exportando-a para além do seu próprio domínio, o intervencionismo e os setores de economia planejada que se misturaram à área das leis de mercado — tudo isso tornou extremamente arriscada a tentativa de conceber a sociedade como um sistema unívoco, apesar da socialização total da sociedade. A irracionalidade crescente da própria sociedade que se manifesta hoje em dia nas ameaças de catástrofe, no potencial evidente de auto-extermínio da sociedade, é incompatível com uma teoria racional. Ela não pode praticamente captar a sociedade numa linguagem que ela própria não fala”.

A atitude negativa de Horkheimer tomava, em Adorno, a seguinte forma: “Os autores entrevêm um pensamento social e um conhecimento social que nem refina uma teoria definitiva, nem repete uma teoria dogmatizada, nem se contenta em constatar o que é considerado real, para, por esse simples fato, identificar-se com ele sem querer. Seu ponto de vista para com a teoria seria comparável ao de quem come em relação ao pão: a teoria é dilacerada pelo pensamento, o pensamento vive da teoria no momento em que a teoria desaparece no pensamento.” Não havia mais lugar para a teoria crítica ao lado da “teoria definitiva”. Adorno definia sua própria posição como um pensamento crítico incorporado da teoria. Levado por sua dedicação na justificação do modo como Horkheimer e ele contradiziam seu projeto, por tanto tempo acalentado, de formular uma teoria da sociedade apenas apresentando “uma coleção de notas à margem de uma teoria da sociedade que não está disponível, pelo menos explicitamente”, Adorno chegara, sem se preocupar, a idealizar essas “notas à margem” como se elas constituíssem a verdadeira finalidade de seu trabalho comum. Mas uma renúncia à teoria crítica justificada pela irracionalidade da sociedade poderia constituir o ponto de partida apropriado para aquilo com que eles sonhavam? Adorno fora perturbado no projeto de Horkheimer pela hipótese de que a falta de interesse por relações racionais limitaria a possibilidade de uma teoria da sociedade. “Poder-se-ia, no entanto, objetar simplesmente que, numa situação social tão pervertida, que venha a impedir para a catástrofe sem que se possa distinguir a potencialidade de uma outra coi-

sa, seria altamente interessante e, literalmente do interesse imediato de todos, encontrar na teoria uma explicação suficiente desse fato. Quanto mais a humanidade está, agora, obcecada pelo concreto, tanto mais ela espera, apesar de tudo, a palavra salvadora.” E, aliás, “isso não passa de uma outra faceta da mesma realidade: na marcha atual do mundo, podem-se criar amanhã, hoje, situações que, embora tenham provavelmente um caráter catastrófico, restabeleçam ao mesmo tempo essa possibilidade da práxis que está atualmente proibida. Enquanto o mundo for antagonista e perpetuar, ele próprio, suas contradições, a possibilidade de sua transformação sobreviverá como herança” (carta de Adorno a Horkheimer, de 31 de janeiro de 1962). Mas poder-se-ia objetar, da mesma maneira, à própria versão de Adorno que, da impossibilidade de “conceber como um sistema unívoco” a sociedade tornada mais irracional e de “apreender numa linguagem que ela própria não fala mais”, não se poderia deduzir diretamente a impossibilidade de uma teoria dialética da sociedade. Foi manifestamente a incerteza sobre sua própria posição, quando se tratava da teoria da sociedade tantas vezes invocada, que fez com que Horkheimer e Adorno desistissem de tudo o que ultrapassasse as frases secas do início.

### *A querela do positivismo*

Apesar da hostilidade de Horkheimer e da fraqueza de Adorno, ainda não se havia chegado à ruptura com Habermas. Ele, que se tornara rapidamente famoso, voltou, em 1964, a Frankfurt (com o apoio de Adorno) e reassumiu a cátedra de filosofia e sociologia de Horkheimer; até então, continuara dando uma espécie de colaboração a distância para Adorno.

Enquanto outros membros do Instituto, como Alfred Schmidt e Oskar Negt, publicavam, em *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, trabalhos importantes que tratavam mais ou menos da história das idéias — *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (A noção de natureza na teoria de Marx), de Alfred Schmidt, em 1962, *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Marx* (Relações estruturais entre as teorias sociológicas de Comte e Marx), de Oscar Negt, em 1964 —, Habermas envolvia-se na “querela do positivismo” com uma variante da teoria crítica cuja especificidade surgiu rapidamente. O que a história das ciências sociais deveria depois resumir sob o título de “querela do positivismo” remontava aos anos 50. Representava apenas, para Adorno, a continuação do que havia começado nos anos 30 sob a forma de conflito entre o Círculo de Viena e o grupo Horkheimer, que havia conduzido a organização de discussões entre professores de Frankfurt e de Viena em Frankfurt, Paris e Viena, e tinha sido definido por Horkheimer, no mais famoso de seus artigos, como a oposição entre “teoria tradicional e teoria crítica”. Em janeiro de 1962, no colóquio da Universidade de Berlim, Habermas apresentou uma comunicação, “Kritische und konservative Auf-



gaben der Soziologie” (Missões da sociologia crítica e da sociologia conservadora), que indicava, mais claramente do que Adorno, o que estava em jogo no debate.

Um ano depois, ele publicou, sob o título de *Theorie und Praxis*, uma série de trabalhos anteriores que, segundo desejava, deviam ser compreendidos como estudos históricos preliminares para um estudo sistemático da relação da teoria e da prática nas ciências sociais. Nesse mesmo ano, em *Zeugnisse* (um volume publicado na série *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, em comemoração dos sessenta anos de Adorno), ele publicou um artigo, “Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno” (Teoria analítica do conhecimento e dialética. Um suplemento sobre a controvérsia entre Popper e Adorno), em que tomava, de certa forma, oficialmente, o partido de Adorno.

Em 1961, em suas observações a respeito da discussão das relações sobre a lógica das ciências sociais que Karl R. Popper e Theodor W. Adorno haviam exposto num congresso interno da Deutsche Gesellschaft für Soziologie em Tübingen, Ralf Dahrendorf observou que “não é mistério que as divergências de diversas naturezas na orientação das pesquisas, mas também na posição teórica e, mais além, na atitude moral e política, dividem a geração atual dos universitários da sociologia alemã. Depois das discussões do ano passado, parecia que abordar os fundamentos epistemológicos da sociologia seria conveniente para fazer sobressaírem as diferenças efetivas e torná-las assim fecundas para a ciência. No entanto, o colóquio de Tübingen não correspondeu a essa expectativa. Embora, nos trabalhos que apresentaram, o relator e o debatedor não tenham hesitado em tomar uma posição clara, a discussão durante todo o debate não teve aquela intensidade que seria proporcional às diferenças de concepção efetivamente encontradas. Também, a maioria das intervenções na discussão limitaram-se tão estritamente à definição mais estreita do sujeito, que as posições morais e políticas fundamentais não se expressaram com clareza” (Adorno *et alii*. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* [A querela do positivismo na sociologia alemã], 145).

Essas diferenças resultavam em nada menos do que a acusação recíproca de tendências totalitárias. Antes do colóquio de Tübingen, esse ponto tinha reaparecido claramente no décimo quarto congresso de sociologia alemã, em Berlim, em 1959. Em dois relatórios principais que se seguiam um ao outro, Horkheimer havia falado a respeito de “Soziologie und Philosophie”, e König, de “Wandlungen in der Stellung der sozialwissenschaftlichen Intelligenz (Mudanças de perspectiva do olhar sociológico). Horkheimer havia enfatizado que, se ela não se preocupasse com o destino da totalidade, se não cumprisse sua missão de “reflexão da sociedade sobre si mesma”, à luz da finalidade da “justa vida em comum dos homens”, a sociologia baixaria os braços “na luta contra o mundo totalitário que não ameaça apenas o exterior do mundo europeu” (Horkheimer e Adorno, *Sociologica II*, 12 e 13). König teve que tomar aquilo para si, dado que rejeitava precisamente o que Horkheimer pedia porque aquilo não corresponderia mais a uma sociologia “pura”, de cientistas profissionais. Foi em sua comunicação que obteve a *revanche*: à tese de que eram justamente os especialistas da sociologia que se tinham habituado com a empresa e

o escritório e “garantiam o funcionamento efetivo da maquinária” que poderiam exercer uma crítica “no único lugar em que valia a pena emití-la, isto é, não na dimensão pouco arriscada da discussão livresca, mas naquela realidade em que se tomam todas as decisões portadoras de futuro”, ele acrescentou a seguinte observação: É preciso, aliás, colocar ao microscópio também o conceito de crítica. Não se pode tratar aqui apenas de ‘estigmatizar’ um ou outro aspecto do sistema econômico capitalista ou de medir uma realidade dada com a medida de um conceito que não se impõe. Sorel já mostrou que esse método de ataque em nome da utopia desemboca necessariamente, afinal de contas, na violência absoluta e no terror assim que ela se realiza na prática; porque — para retomar de novo as palavras de Geiger — ‘o indignado de hoje é o tirano possível de amanhã’. Existe, também, uma crítica criptototalitária do totalitarismo que aparece essencialmente na crítica da civilização de inspiração marxista. Ao contrário, a crítica do poder, tal como Geiger a vê, desenvolve-se em uma direção totalmente diferente, a das ciências sociais empíricas que medem as ideologias e as pretensões dos detentores do poder segundo as realidades e agem assim, nessa medida, no sentido de um verdadeiro “progresso do *Aufklärung*” (König, *Studien zur Soziologie*, 89, 90 e 101).

Enfatizar a realidade não apenas diante das ideologias dos detentores do poder, mas também, e com muito mais violência, diante das “ideologias” dos utópicos e das “pessoas indignadas, era esse o ponto em que se encontravam o sociólogo “puro” König, o médico tecnocrático de nossa época Schelsky e o epistemólogo neoliberal Popper. Mesmo Schelsky, que, com “seu olhar de sociólogo da realidade”, havia saudado a retirada da esfera pública e política em prol da família e da atividade profissional como um “retorno inteiramente satisfatório para longe do abstrato e do programático no pensamento social em direção à experiência e à concretude de cada existência” (Schelsky, “Vom sozialem Defaitismus der sozialen Verantwortung” (Do derrotismo social da responsabilidade social) in *Gewerkschaftliche Monatshefte*, 2/1951, 334), havia achado pelo menos um ponto pelo qual censurar os teóricos de Frankfurt por suas tendências quase totalitárias. Podia-se, com efeito, ler em seu livro publicado em 1955, *Wandlungen der Deutschen Familie in der Gegenwart* (Mudanças da família alemã atualmente), que “essa ideologia da família, dogmaticamente antiautoritária, torna-se, por isso, consciente ou inconscientemente, cúmplice das potências de dominação burocrática e de sua autoridade abstrata contra a intimidade da família e a autoridade natural da pessoa em seu seio” (327).

No colóquio de Tübingen, Popper e Adorno haviam falado cortesmente, um sem ferir o outro, e tinham-se contentado com recapitular suas posições epistemológicas numa concisão digna de *slogans*. Popper fora influenciado pelo neokantismo e a “Gestaltpsychologie”. Aos 32 anos, havia publicado, em Viena, seu livro fundamental, *Logik der Forschung* (A lógica da pesquisa), e tinha-se definido desde o princípio como um crítico do positivismo lógico. À combinação de empirismo e da nova lógica proposta por este último, ele opunha o método da colocação em prova crítica dos ensaios de solução teórica dos problemas e desenvolvia assim uma perspectiva mais aberta sobre o verdadeiro processo da pesquisa. Cri-

ticismo e falibilidade, isto é, chegar pela discussão crítica a soluções de grandes problemas, mas que não poderiam nunca ser consideradas definitivas — tal era a característica do método crítico que, na mente de Popper, era posto em prática pela ciência moderna da natureza desde Galileu e poderia ser também aplicado à história e à política.

Mesmo em seu relatório de Tübingen, Popper precavia os sociólogos para que se cuidassem contra “o cientificismo”, mas isso significava: contra a transferência para as ciências sociais de um “contra-senso a respeito do método das ciências da natureza”, do “mito do caráter indutivo do método das ciências da natureza, e do caráter objetivo das ciências da natureza”. Era preciso, ao contrário, transferir para ele sua própria teoria crítica. Como conseqüências concretas disso, ele citava como exemplo específico a economia, isto é, a disciplina que possuía, de longa data, um grau de perfeição formal inigualado pelas outras ciências sociais e era particularmente abstrata em relação à realidade social. Ele via, posto em prática na economia, um “método de compreensão objetiva, aliás, lógica situacional”. Trabalhava-se ali sobre reconstruções teóricas de ações “objetivamente adaptadas à situação”. Essas reconstruções teóricas seriam acessíveis à crítica racional e empírica e seriam, assim, perfectíveis. Mas, a fim de realizar a análise de situação, era preciso transformar os desejos, motivos, recordações e outros sentimentos dos indivíduos em metas objetivas e colocá-las à disposição objetiva de uma ou outra teoria, de uma ou outra informação. A compreensão chegava, pois, a encontrar, para uma ação, uma lógica situacional que fazia o pesquisador dizer: se eu tivesse os mesmos objetivos, as mesmas teorias e as mesmas informações, eu teria agido da mesma maneira. Não se tratava, pois, de estudar como os desejos subjetivos e as coerções objetivas, as representações subjetivas e as relações objetivas agiam, uns sobre os outros, na ação em sociedade, mas transformar os fatores subjetivos em dados que fossem acessíveis pelos mesmos métodos que as ciências da natureza aplicavam aos fenômenos — tudo graças a um processo de tradução cuja possibilidade permanecia incompreensível no contexto da teoria crítica de Popper.

Ao enfatizar o papel mais importante da teoria e a função de simples corretivo da experiência, Popper parecia estar mais próximo da teoria crítica do que dos verdadeiros positivistas. Mas, mesmo para ele, o fato histórico do progresso do conhecimento pelas ciências da natureza, de Galileu a Einstein, constituía o ponto de partida e a norma crítica de toda reflexão filosófica. Ele também identificava o método empírico-analítico das ciências da natureza à racionalidade científica simplesmente — apoiando-se em experiências, aliás, testes, e em teorias, aliás, sistemas de enunciados dedutivos. A única diferença era que, ao não excluir hipóteses que não eram, momentaneamente, baseadas em nenhuma verificação experimental, ele fazia mais justiça à realidade do progresso do conhecimento nas ciências da natureza.

Sem se lançar na realização de um quadro paralelo sistemático das posições respectivas e desenvolver sua própria posição a partir de uma crítica imanente da

posição de Popper, Adorno mostrou os pontos em que estava claro que a epistemologia popperiana levava também, como consequência, à rejeição da teoria crítica como não científica. Pois a teoria popperiana excluía que observações isoladas, ricas em conteúdo, fossem possíveis apenas numa relação constante com uma representação, mesmo provisória, da totalidade social. Ela excluía o fato de que teorias não dedutivas pudessem constituir a forma de saber apropriada para sociedades contraditórias e antagonistas. Excluía as experiências pessoais de indivíduos da possibilidade de serem mais exatas do que os resultados que se estabeleciam no meio científico oficial e organizado. Excluía a idéia de que o juízo de valor em sociologia não era algo neutralizável pelo conhecimento de si, e sim algo que constituía mais ou menos o conhecimento. “A experiência do caráter contraditório da realidade social não é um ponto de partida escolhido ao acaso, e sim o motivo sem o qual a sociologia não pode existir”, segundo a argumentação de Adorno no final de seu relatório. “A renúncia da sociologia a uma teoria crítica da sociedade não passa de resignação: não se ousa mais pensar a totalidade porque se é obrigado a perder a esperança de mudá-la. Mas se a sociologia quisesse, por esse motivo, deixar-se arregar a serviço do que existe por meio da descoberta de *facts e figures* (fatos e números), um tal progresso na ausência de liberdade deveria, cada vez mais, afetar e condenar a ausência completa de pertinência, mesmo esses exames minuciosos pelos quais ela sonha triunfar da teoria” (Adorno *et. al.*, *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, 142 sg.)

Tanto Popper quanto Adorno poderiam fazer a experiência do caráter contraditório da sociedade. Mas sentiam-no diferentemente e reagiam diversamente. Durante o debate, Adorno confessou que, devido à realidade social, ele se via trazido à posição do hegelianismo de esquerda (cf. *infra*, 530-1). A constituição dos homens e a forma da realidade faziam um mentiroso daquele que se levantava “como se se pudesse mudar o mundo amanhã”. Nesse ponto, Popper censurou nele um pessimismo que era a consequência necessária da decepção provocada pelo fracasso de esperanças utópicas ou revolucionárias muito elevadas. Quem, como ele, Popper, ao mesmo tempo acreditava não saber nada e queria menos, podia ser otimista. É nesse estado tardio da discussão que se chega à confrontação clássica. O representante do factível que afirmava partilhar com Adorno o ideal de uma sociedade mais sensata, mas no sentido do impossível que era necessário querer para chegar ao possível, dirigia a seu debatedor a crítica de que ele apresentava o impossível como possível em princípio e provocava, senão a revolta no papel de revolucionário otimista, pelo menos em seu papel de anti-reformista desesperado, a insatisfação diante do que existe ou é factível e uma resignação de consequências incalculáveis.

Habermas procedeu de uma maneira bem diferente da que assumiu Adorno. Ele podia fazê-lo porque sua concepção diferia em muitos pontos essenciais daqueles de Adorno e também dos outros teóricos importantes do grupo Horkheimer — essa diferença ficou evidente mais tarde nesse debate. Habermas podia lançar-se seriamente numa retomada das teses de Popper por uma crítica

imane, trabalho pelo qual Adorno francamente não tinha entusiasmo. Em princípio, ele, que era o teórico da vida pública crítica e da práxis no sentido enfático da ação político-ética, podia adotar em relação a Popper e a sua crítica do positivismo uma atitude análoga à de Marx diante do liberalismo quando ele mostrou que “à idéia sustentada de opinião pública burguesa, como num espelho, se contrapõem as condições sociais de possibilidade de sua realização completamente não burguesa” (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 138). Habermas apresentou, em relação à idéia popperiana do fundamento da objetividade científica na discussão racional crítica, a necessidade de se levar em conta a “racionalidade global do diálogo sem coação dos homens em comunicação” (“Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung — Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation” [Dogmatismo, razão e decisão na civilização] in *Theorie und Praxis*, 254) como condição de possibilidade de sua realização, que não deveria mais ser subordinada ao modelo do progresso do conhecimento das ciências da natureza.

O empirismo lógico, ou neopositivismo, havia projetado sobre a prática científica um ideal das ciências sem se preocupar com a produção real do conhecimento científico. De acordo com a opinião, predominante até os anos 60, de que o desenvolvimento da ciência obedecia essencialmente a fatores internos a ela, o positivismo considerava a ciência um “terceiro mundo”, segundo a expressão de Popper, em princípio a-histórico e não social, de saber objetivo, cuja estrutura interna e a evolução só obedeciam à lógica. Popper alargava a perspectiva e colocava em primeiro plano o problema do progresso do saber científico, limitando-se, aliás, ao *context of refutation*, isto é, à verificação epistemológica e lógica dos esboços da teoria e à verificação experimental guiada pelo princípio de falsificação, visando a uma aproximação maior da verdade. Ele excluía o *context of discovery*, as influências externas de natureza psicológica ou socioeconômica que não se consideravam pertinentes para a lógica da pesquisa. Habermas, sob a influência de seu amigo Karl-Otto Apel, havia estudado os pragmatistas americanos durante seus anos em Heidelberg e tinha aprendido a estimá-los como uma variante de filosofia da prática de origem americana e que teorizava sobre a democracia; o estratagema de Habermas consistiu em compreender a epistemologia de Popper como o primeiro grau de uma autocrítica do positivismo. Depois, ele radicalizou essa crítica numa perspectiva pragmatista que integrava o modelo do conhecimento das ciências da natureza num contexto ainda mais amplo que o de Popper e, enfim, propôs uma perspectiva pragmatista até para a idéia popperiana da discussão racional crítica. Ele fornecia à lógica popperiana da pesquisa uma justificativa pragmatista para se adequar à lógica e ao fundamento pragmatista do tipo dialético de pesquisa e, em última instância, à inserção cultural da racionalidade crítica absolutizada tanto pelo empirismo lógico quanto pelo racionalismo crítico de Popper.

Quanto ao que se chama de problema da base que se colocava na análise epistemológica da possibilidade de verificação empírica das teorias — o problema sendo que os dados elementares dos sentidos não poderiam ser considerados algo

intuitivo e imediatamente evidente, como supunha o empirismo lógico —, Popper havia proposto resolvê-lo transferindo seu critério de verificabilidade das teorias também para os enunciados de base. Era um consenso provisório e sempre revogável de todos os observadores que participavam das tentativas de falsificação de certas teorias que decidia se um enunciado de base era suficientemente fundamentado pela experiência. Mas a necessidade de um consenso remetia à referência a uma expectativa de comportamento regulamentada socialmente. A natureza das condições de verificação e a natureza das hipóteses de leis (dos prognósticos condicionados tratando de um comportamento observável) conduziam, segundo Habermas, a uma certa interpretação pragmatista do processo de pesquisa analisado por Popper, a que faz dele um elemento do conjunto do trabalho em sociedade. “O pretense problema da base não se coloca se compreendermos o processo de pesquisa como uma parte de um processo global de ações socialmente institucionalizadas pelo qual os grupos sociais mantêm sua vida naturalmente precária. Pois o enunciado de base não retira seu valor empírico exclusivamente além dos motivos de uma observação individual, mas da integração prevista de percepções isoladas no conjunto de convicções largamente corroboradas; isso fica claro em condições experimentais que, como tais, imitam um controle das consequências das ações naturalmente integrado no sistema do trabalho social. Mas se, desse modo, o valor empírico das hipóteses de leis verificadas experimentalmente decorrer dos contextos do processo de trabalho, o conhecimento científico estritamente experimental é obrigado a consentir em ser interpretado segundo a mesma relação vital para com o tipo de ação, isto é, no domínio concreto da natureza” (Habermas, “Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik”, 1963, *in* Adorno *et alii*, *Der Positivismusstreit*, 181).

Mas, segundo Habermas, o tipo de ação do trabalho baseava-se no interesse pela possibilidade de dominar processos objetivos. Portanto, o tipo de pesquisa empírico-analítico era também orientado por esse interesse. Aos olhos de Habermas, esse interesse técnico constituía o garrote normativo do tipo de ciência que o neopositivismo e o racionalismo crítico assimilavam à racionalidade científica e que eles supunham, em princípio, axiologicamente neutra. Habermas podia então encerrar o debate sobre a neutralidade axiológica da ciência graças a argumentos antropológicos: as ciências empírico-analíticas faziam parte da reprodução social e encontravam, justamente, sua condição de possibilidade em sua função precisa para a reprodução social. A contribuição de Habermas era, pois, uma espécie de fundamento transcendental e pragmatista do tipo de ciência positiva ou, mais exatamente, das ciências às quais uma epistemologia positivista convinha muito bem.

Mas que vantagens Habermas tirava daquilo para defender a possibilidade de uma orientação científica na ação prática, da pertinência do saber para uma prática racional, da obtenção racional de um acordo sobre as pretensões e os fins da dominação prática dos processos históricos?

Primeiramente, ele arrancava o argumento da neutralidade axiológica da

reivindicação emitida pelas ciências empírico-analíticas do monopólio da racionalidade e da objetividade científicas. Elas se achavam também objetivamente numa relação para com a vida que tinha simplesmente escapado da consciência dos cientistas e epistemólogos porque era evidente por si mesma. As conseqüências da modernização capitalista permitiam explicar que esse esquecimento teria sido tão marcado justamente no caso do interesse técnico de conhecimento. À medida que as relações de troca corroem também o processo de trabalho e tornam seus modos de produção dependentes do mercado, as relações vitais constitutivas de um grupo social no mundo, as relações concretas dos homens com as coisas e dos homens entre si, se esgarçam... Assim como, de um lado, vêem-se desaparecer, nos valores de troca, a força de trabalho realmente investida e o gozo possível do consumidor, assim também, por outro lado, se se tira, dos objetos que subsistem, sua crosta de qualidades axiológicas subjetivadas, vê-se que a diversidade das relações vitais sociais e dos interesses que orientam o conhecimento nela desaparece. A dominação exclusiva do interesse que, de modo complementar com o processo de exploração, inclui o mundo da natureza e o da sociedade no processo de trabalho e os transforma em forças produtivas pode tanto mais facilmente impor-se inconscientemente” (185). Foi só no primeiro capitalismo que a teoria e a técnica se juntaram para constituir a ciência da natureza.

Se as ciências empírico-analíticas não pudessem mais apoiar-se na pretensão ao monopólio da neutralidade axiológica e da objetividade científica para afastar as dificuldades que sua aplicação à sociedade encontrava, dizendo que não havia avanço científico fora delas e que a solução dos problemas constatados era apenas uma questão de tempo, ganhava-se, primeiro, espaço para outro tipo de sociologia. Se esse outro tipo ficasse preservado de algumas das dificuldades fundamentais de uma sociologia empírico-analítica, — por exemplo, ele não ficava perplexo quando não se podiam isolar as relações meio/fim (como na dominação técnica da natureza) que servissem de modelos de explicação do comportamento humano, desde que os meios se revelassem investidos de um valor axiológico ou que os fins fossem equívocos e compreensíveis apenas num contexto social mais amplo —, não se poderia mais eliminá-lo sem exame, criticando-o por não ser neutro axiologicamente. Poder-se-ia, ao contrário, tentar fundamentar o tipo dialético de sociologia num “contexto transcendental de relações” como solução de substituição.

A definição desse contexto de relações era, há muito tempo, muito mais vaga do que a do domínio da matriz técnica de processos objetivados. Habermas definia-o tomando como objetivo a concepção de um processo de formação da espécie humana no qual se poderia integrar um fundamento das ciências pragmatista transcendental ou emprestado da antropologia do conhecimento. Em sua réplica a um artigo de um discípulo de Popper, Hans Albert, Habermas havia reunido, em uma definição provisória original e global do conjunto do processo social com uma referência à atualidade, o que ele havia aprendido com Rothacker sobre o “estilo de vida”, com Gehlen, sobre o “círculo de ação”, com Gadamer,

sobre a “conversação” enquanto fundamento da existência humana centrada na comunicação, com Husserl, sobre a relação entre mundo vivido e ciência, com Adorno e Horkheimer sobre a teoria crítica, com Schelsky, Ritter e seus pares sobre o papel das ciências na civilização “cientificizada”, com Hannah Arendt sobre a relação da teoria, da técnica e da prática, e com Freud, sobre a psicanálise como terapia pela auto-reflexão. Como dizia o último parágrafo da réplica de Habermas a Albert, “numa sociologia concebida como ciência do comportamento no senso estrito, não se podem formular perguntas que tratem da autocompreensão de grupos sociais; mas não é por isso que essas questões são desprovidas de sentido e que se negam a toda discussão rigorosa. Elas se colocam objetivamente porque a reprodução da vida social não levanta apenas problemas de solução técnica, mas inclui mais do que os processos de adaptação segundo o modelo do uso racional de meios em função dos fins. Os indivíduos socializados só mantêm sua vida por uma identidade de grupo que — diversamente das sociedades animais — deve sempre ser edificada, destruída e constituída de novo. Eles só podem garantir sua existência por processos de adaptação ao meio natural e por uma adaptação, em compensação, ao sistema de trabalho social na medida em que assegurem o metabolismo com a natureza pelo recurso a um equilíbrio extremamente precário dos indivíduos entre eles... Cada um renova, nas crises de sua história pessoal, as experiências da ameaça de perder sua identidade e do atolamento da comunicação lingüística; mas elas não são mais reais do que as experiências coletivas da história da espécie que os sujeitos da sociedade como totalidade fazem ao mesmo tempo sobre si mesmos no conflito com a natureza. Como os problemas desse campo de experiência não podem ser resolvidos por informações utilizáveis tecnicamente, não podem ser esclarecidos pela pesquisa empírico-analítica. No entanto, desde seus começos no século XVIII, a sociologia tenta discutir também e principalmente esses problemas. Nisso, ela não pode renunciar a interpretações de orientação histórica; e, evidentemente, pode ainda menos escapar de uma forma de comunicação na jurisdição da qual surgem primeiramente esses problemas: quero dizer, a rede dialética de um contexto de comunicação em que os indivíduos constituem sua frágil identidade zigzagueando entre os perigos da reificação e aqueles da ausência de forma... Na evolução da consciência, o problema da identidade coloca-se ao mesmo tempo como problema da subsistência e problema da reflexão. Foi com ele que a filosofia dialética cresceu outrora (“Gegen einem positivistisch halbierten Rationalismus” (Rumo a um racionalismo meio positivista), 1964, em *op. cit.*, 263 sg.)

Tudo isso era recoberto por uma espécie de variante antropológica da concepção habermasiana da desconstrução e da racionalização da dominação por intermédio da vida pública política, a utopia surpreendente da reconstituição por meio das ciências da “racionalidade globalizadora que está ainda, por assim dizer, devido a sua origem, agindo na hermenêutica natural da língua cotidiana” (260). A hermenêutica natural da língua cotidiana era um meio que permitia a auto-



reflexão: expressões enunciadas nessa língua poderiam ser corrigidas, se necessário, pelos meios dessa língua. Para Habermas, na qualidade de sujeitos falantes, os homens se encontravam sempre numa comunicação “que deve conduzir à compreensão” (254) e, por ali, a uma “racionalidade globalizadora”.

Durante o verão de 1965, Habermas, ao retomar a cátedra de Horkheimer em Frankfurt, deu sua aula inaugural sobre “Erkenntnis und Interesse” (Conhecimento e interesse). Ele atingiu assim, definitivamente a etapa da ofensiva em seu conflito com o positivismo — um conceito que Habermas e Adorno continuavam a empregar e que não indicava sua ignorância sobre as evoluções e progressos no campo científico, que absolutizava a forma dominante da pesquisa científica, mas, sim, a manutenção de um conceito geral que levava em consideração pontos comuns essenciais, a longo prazo, entre posições diversas. Depois de uma geração, Habermas — altivamente e apoiando-se na tradição da Escola de Frankfurt — proclamou que estava retomando o tema da distinção entre a teoria no sentido tradicional e a teoria no sentido crítico, ao qual Horkheimer havia dedicado uma de suas obras mais importantes. O discurso inaugural continha o esboço geral de uma “teoria crítica da ciência” que indicaria a influência da epistemologia positivista sobre as diferentes categorias científicas e não se contentaria em tentar pôr um termo a essa tentativa por um encadeamento de teses, mas tentaria também fazê-la ficar sob sua própria direção.

Na repartição das ciências há muito tempo em uso nos Estados Unidos, distinguem-se as *natural sciences*, as *social sciences* e as *humanities*. Em seu trabalho publicado em 1963 sobre a idéia e a forma da universidade alemã e sobre suas reformas, *Einsamkeit und Freiheit* (Solidão e liberdade), Schelsky havia esboçado a instauração de uma tripartição análoga para a evolução na Alemanha (e em geral na Europa contemporânea) da ciência e de sua organização universitária. Na época que se seguiu a Humboldt, uma faculdade de ciências da natureza conseguiu separar-se da faculdade de filosofia, que passou a ser, assim, uma “faculdade de ciências humanas”, reunindo as disciplinas estranhas às ciências da natureza (com exceção da medicina, do direito e da teologia, que constituíam suas próprias faculdades, mas a título de formas não formadoras da ciência). A economia, a sociologia, a ciência política, a ciência jurídica, etc. separaram-se da faculdade de ciências humanas ou cristalizaram-se em relação a ela para formar o conjunto das ciências sociais. Chegava-se assim à tríade ciências da natureza, ciências do espírito e ciências sociais, análoga à repartição americana. Diversamente da situação nos Estados Unidos, essa idéia dissimulava a história da decadência da idéia da educação pela ciência, que havia caracterizado o idealismo alemão e a reforma universitária de Humboldt. Na origem, as ciências formadoras contavam também, em suas fileiras, a matemática e as ciências da natureza que, aos olhos de Alexander von Humboldt, por exemplo, tinham ainda relação com uma totalidade da natureza, movida e animada por formas internas (cf. Alexander von Humboldt, *Kosmos — Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* [Cosmos — Tentativa de descrição física do mundo, vol. 5, 1845-1862]). Dilthey havia ainda brilhantemente ilustrado o caráter for-

mador das ciências humanas, mas já sofria do historicismo que lançava a história e a tradição ao museu. Quando as ciências sociais se cristalizaram em um novo conjunto, elas não declararam logo a pretensão de ter uma influência formadora. Como tinham pretensões a uma pertinência prática, esta se limitava à administração.

Apenas Hans Freyer, em seu livro *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (A sociologia, ciência do real), publicado em 1930, uma tentativa de proporcionar um fundamento filosófico ao sistema da sociologia, havia atribuído a esta última um papel específico que parecia ser a *aufhebung* da idéia de formação: o papel do “autoconhecimento científico da realidade social”, do “autoconhecimento de um fato na consciência do homem que pertence existencialmente a esse fato” (*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 205). Eram justamente o fundamento filosófico e a análise lógica que deveriam ajudar a sociologia a cumprir seu verdadeiro dever: “Aprender, interpretar, ser eficaz na vida” (7). Para Freyer, a condição prévia era a questão kantiana da possibilidade das ciências da natureza, da história e da sociologia, mas a resposta a essa questão não deveria, necessariamente, tomar uma forma kantiana.

Essa resposta tomava em Freyer um aspecto tal, que ele via a condição prévia da cientificidade das formas do saber numa “vontade consciente de conhecimento”, uma “atitude marcante de conhecimento”. Ele diferenciava três tipos de atitudes de conhecimento que correspondiam a três campos de objetos estruturados diferentemente e a três relações vitais quanto ao campo de objetos. Ele\* quer viver na terra, quer cultivá-la, isto é, incluí-la nas conformações humanas. Essa facticidade totalmente primária da vontade, isto é, a vontade técnica — no sentido mais amplo —, é indissociável no pensamento da atitude de conhecimento das ciências da natureza. Saber de que elementos se compõem os processos complexos da natureza, segundo que leis se desenvolvem e que formas de sistemas concretos existem cuja introdução no processo natural provoca uma certa situação *B* a partir de uma certa situação *A*, eis as questões que constituem a orientação secreta do conhecimento pelas ciências da natureza e que suscitam todas as suas formações conceituais. Essa atitude de conhecimento não constitui a intromissão de preocupações heterogêneas de rentabilidade, mas reside no próprio objeto de conhecimento e na relação vital do homem com este. A ciência contemporânea ocidental da natureza sem dúvida realizou, muito brutal e radicalmente, essa ética de uma interrogação violenta ou sorrateira da natureza com o objetivo de sujeitá-la progressivamente. Mas, em compensação, essa forma histórica do pensamento das ciências da natureza que está mais próxima de nós e que tomamos como ponto de partida evidente baseia-se numa atitude de conhecimento de validade universal, suscitada por seu próprio objeto” (203 sg.). As criações que se diziam do espírito provocavam uma atitude de conhecimento da compreensão, de acolhida interior. A história factual, isto é, um fato ao qual o próprio homem

\* O homem. (N. A.)

pertence existencialmente, provocava, como atitude de conhecimento, a consciência reflexiva de uma realidade existencial, o autoconhecimento de uma intenção que visa moldar uma sociedade.

Se a base que Freyer dava à sociologia permaneceu esquecida depois de 1945 — só em 1964, seu livro foi reimpresso na *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* —, isso se devia principalmente ao fato de que, como Heidegger, ele tinha, primeiro, visto no movimento nacional-socialista uma potencialidade de renovação existencial e, apesar de todas as suas reservas, nunca se afastou claramente do fascismo, mesmo depois de 1945. Mas se as mesmas circunstâncias não haviam levado, no caso de Heidegger, a lançar no esquecimento *Sein und Zeit*, certamente isso se deveu à reputação maior de Heidegger, mais comprometido, mas também a um outro fator. Em seu livro, Freyer não cessava de opor altivamente — e não sem boas razões — uma “sociologia alemã” ou “européia” à sociologia “americana” e de zombar de uma sociologia que parecia obedecer ao *slogan* “deixe-nos fazer como os americanos”. Isso não convinha à época do pós-guerra da República federal.

Em Habermas, que conhecia o livro de Freyer, via-se também juntarem-se, de uma maneira fecunda, idéias conservadoras e críticas quanto ao problema do fundamento em razão de uma sociologia crítica. Ao retomar a concepção de uma epistemologia crítica, ele se colocava, de vez, no terreno mais novo, e seu projeto (que desenvolveu nos anos seguintes em *Zur Logik der Sozialwissenschaften* e *Erkenntnis und Interesse*) estava mais próximo da realidade e era mais convincente do que os de seus predecessores.

Segundo ele, podia-se demonstrar a existência de uma relação específica entre regras lógico-metódicas e interesses guiando o conhecimento para três categorias de processos de pesquisa. Para as ciências empírico-analíticas, a construção lógica dos sistemas de enunciados autorizados e o tipo de condições de verificação levavam a pensar que a realidade era apreendida sob a égide do interesse pela matriz técnica de processos objetivados. Para as ciências histórico-hermenêuticas, o quadro metodológico da compreensão do sentido, da explicação de textos e da aplicação, indissolivelmente ligada aos fatores precedentes, da tradição a sua própria situação fazia pensar que a realidade era apreendida sob a égide do interesse pela manutenção e a ampliação da intersubjetividade de uma compreensão mútua possível orientando a ação. Para as ciências de orientação crítica, o quadro metodológico, feito de procedimentos objetivantes ou nomológicos e de método compreensivo, fazia pensar que a realidade era captada sob a égide do interesse pela destruição de relações de dependência cuja ação é objetiva, mas que são, em princípio, modificáveis. No primeiro caso, o quadro transcendental, as condições de possibilidade da objetividade, era fixado por um interesse técnico de conhecimento; no segundo, por um interesse prático; e, no terceiro, por um interesse emancipador. A definição positivista das ciências desvia o olhar desses interesses de conhecimento transcendentais. As ciências da natureza poderiam ser, então, compreendidas às avessas, como ciências que não visam à dominação da natureza e sim ao conheci-

mento objetivo. As ciências humanas eram sujeitas ao positivismo do historicismo. As ciências sociais poderiam solidificar-se num saber sociotecnológico.

Segundo Habermas, que se afastava assim de Kant, essas condições transcendentais da relação com o mundo haviam nascido em condições empíricas. Elas situavam sua base na história natural da espécie humana que defendia sua existência trabalhando, falando e sofrendo relações de dominação. Segundo Habermas, os homens haviam-se levantado acima da natureza ao se tornarem seres falantes. A estrutura da língua antecipava sua condição adulta. Como seres falantes, nós podíamos perceber *a priori* o interesse pela condição adulta. “Com a primeira frase, é a intenção de um consenso geral e sem coerção que se exprime sem ambigüidade” (“Erkenntnis und Interesse” in *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (A técnica e a ciência como ideologia, 163). A língua encarnava uma “razão” que significava, “ao mesmo tempo, a vontade de chegar à razão”. Numa sociedade emancipada, a dominação seria destruída, as relações sociais entre os indivíduos consistiriam num “diálogo isento de dominação, de todos *com* todos” (164), ao passo que a natureza estaria tecnicamente à disposição dos homens.

Esse esboço de Habermas — por mais pragmático que fosse — parecia anunciar a possibilidade de arrancar as ciências do positivismo. Quanto às ciências da natureza, Habermas poderia, quanto a isso, ligar-se a Peirce e a Popper; pelas ciências humanas a Dilthey e Gadamer; e quanto às ciências sociais à teoria crítica, ao marxismo ocidental. Eram justamente essas formas de interpretação das ciências que pareciam poder aprofundar-se numa espécie de dedução transcendental pragmática. Falar a respeito de ciências empírico-analíticas, histórico-hermenêuticas e críticas — e não simplesmente de ciências da natureza, do homem e da sociedade — e distinguir entre saber nomológico e processo de reflexão a ser resolvido pelo saber nomológico na área das ciências sociais pareciam proteger a epistemologia habermasiana de uma repartição superficial dos métodos e dos campos de objetos, e do risco de fixar-se sob formas contingentes de organização das ciências. Com as ciências histórico-hermenêuticas e as ciências críticas, parecia se dispor exatamente do que era indispensável para se poder imaginar uma racionalização no aspecto das finalidades e da ação prático-política. “Contra um racionalismo dividido pelo positivismo”,\* o projeto de uma epistemologia crítica parecia ter justificado um racionalismo completo em que se integrava uma racionalização específica do campo sociocultural com a hipótese de uma idéia da razão inerente à língua como condição de existência da espécie humana. Parecia ter-se apreendido um critério de crítica da sociedade independente das tradições históricas. Habermas introduzia ali a idéia, defendida por Heidegger e Gadamer, da existência humana como conversação e da solidariedade que reunia todos os conhecedores de uma mesma língua.

---

\* Título da réplica de Habermas a Hans Albert em 1964, “Gegen ein positivistisch halbierten Rationalismus”. (N. T.)

Mas até que ponto esse projeto habermasiano era convincente? Certas hipóteses suscitaram imediatamente a dúvida (sobre a interpretação e a crítica da aula inaugural de Frankfurt, cf. Honneth, *Kritik der Macht* (Crítica do poder). Era realmente possível que uma reflexão epistemológica sobre os tipos modernos da ciência (na forma que tinha permanecido livre de contra-sensos positivistas) pudesse descobrir contextos transcendentais da reprodução da espécie humana que fornecessem critérios válidos em todos os tempos para a justa atitude a tomar para com a natureza exterior, a natureza interior e o meio social? No campo da ciência da natureza, da técnica e do trabalho, não tinha havido, desde o século XVI, uma evolução tão profunda que tornasse pouco plausível a hipótese de que um só e mesmo interesse de conhecimento tivesse formado o contexto transcendental constante da relação com a natureza exterior? O século XVII não havia assistido ao início da marcha triunfal de uma técnica e de uma relação com a natureza exterior ao lado das quais existia também uma outra variante qualitativa que não era diferente porque continha limitações culturais, mas porque a natureza ali era percebida como um conjunto causal utilizável tecnicamente, e ao mesmo tempo como um processo que apelava para a compreensão e fazia parte de um conjunto complexo no qual estavam englobados aqueles que se apiedavam dele? Poder-se-ia ver no processo de trabalho, tal como ele era constituído nas condições do capitalismo, o modelo paradigmático da reprodução material da sociedade? Encontrar-se-ia ali, verdadeiramente, o trabalho *sans phrase*, desprovido de todos os seus contrastes culturais — ou se tratava de uma forma mutilada do trabalho?

Por que Habermas repelia a idéia de que ele queria “introduzir algo como um novo ‘método’ ao lado dos métodos firmemente estabelecidos da pesquisa sociológica” (“Gegen einen positivistisch halbierten Positivismus”, in *Der Positivismustreit*, 236)? Se o objetivo da sociologia crítica consistia em que informações sobre conjuntos que agem de uma forma nomológica desencadeiam um processo de reflexão nas pessoas interessadas, os métodos solidamente estabelecidos da pesquisa sociológica deveriam ser parcialmente modificados e parcialmente completados. Se o fundamento do conhecimento sociológico por um interesse de conhecimento emancipador deveria garantir a forma de objetividade específica para esse tipo de ciência, até os métodos para juntar os dados deveriam, tanto quanto possível, visar pôr em prática processos de auto-reflexão tais como Horkheimer e Adorno os tinham imaginado no início do projeto sobre o anti-semitismo, mas sem fazer disso um princípio metodológico explícito e sem desenvolver as conseqüências dessa idéia (cf. sobre isso *Die Einübung des Tatsachenblicks*). Pelo menos numa fase avançada de seu projeto de pesquisa, o sociólogo crítico deveria abordar “as pessoas de sua amostra” como o que elas poderiam ser, tais como as antecipava — pelo menos se elas se encontrassem entre os que, segundo seus critérios, sofriam coerções sociais inerentes à situação. Não era suficiente contentar-se em pregar uma mudança da autocompreensão dos sociólogos e, além dis-

so, esperar que, um dia, a reconstituição de uma vida pública crítica trouxesse os resultados da pesquisa científica para o campo de visão do mundo social vivido.

Outro problema punha em foco as diferenças entre Horkheimer e Adorno, de um lado, e Habermas, de outro, no plano de seus temas fundamentais, de suas concepções quanto a uma sociedade racional e quanto a uma vida boa. Muitos elementos em Habermas levavam a um aperfeiçoamento e a uma sistematização das idéias de Horkheimer e Adorno. Mas mesmo nesse caso havia uma nuance que não decorria apenas de suas diferenças de atitude diante do sistema científico e as democracias ocidentais. Horkheimer já tinha posto o dedo nessa diferença no motivo principal, em sua carta do verão de 1958, sobre o artigo de Habermas "Zur Diskussion um Marx und den Marxismus": "Há algo que lembra a natureza, e o princípio atribuído ao 'jovem Marx', que diz que cada objeto deve obrigatoriamente 'poder aparecer... de modo crítico no quadro da teoria da revolução construída pelo materialismo histórico, sem excetuar a natureza', ou não quer dizer nada, ou é simplesmente a outra face do conceito desmesuradamente alargado de liberdade, conceito esse que, no entanto, exclui, afinal de contas, da reconciliação, a natureza qualificada de puro objeto de dominação, de elemento do metabolismo ou, como diz H. sobre o trabalho produtivo da 'troca dos homens com a natureza'. Segundo H., deve-se considerar como 'não-verdade' a dominação dos homens sobre os homens, e não aquela violência rapace sobre todas as criaturas que se reproduz nos indivíduos" (carta de Horkheimer a Adorno, Montagnola, em 27 de setembro de 1958).

Foi, efetivamente, uma característica constante de Habermas considerar que a exigência de um *Aufklärung* senhor de si mesmo seria satisfeita se a coerção cega da natureza deixasse de se prolongar na dominação dos homens sobre os homens, e se os homens mantivessem relações mútuas isentas de dominação enquanto seres falantes, continuando ao mesmo tempo a dispor da natureza mais vitoriosamente do que nunca. Num artigo de *Frankfurter Allgemeine Zeitung* dedicado ao sexagésimo aniversário de Adorno, "Ein philosophierender Intellektueller", Habermas havia criticado *Dialektik der Aufklärung* por se ter conformado, em seus trechos mais sombrios, com a tese das forças opostas ao *Aufklärung* de que a civilização seria impossível sem repressão. Era por essa razão que o *tópos* do abandono de si a uma natureza amorfa se impunha nos textos de Horkheimer e Adorno — sob uma forma schopenhaueriana em Horkheimer, numa variante mais próxima da utopia sexual e da anarquia em Adorno. Ele concordava parcialmente com Popper, diagnosticando em seus dois predecessores um pessimismo gerado pela idéia exaltada de uma reconciliação com a natureza. Ao fazer da língua o fundamento de um potencial utópico, Habermas podia declarar que a expressão "opressão" da natureza exterior, com a qual não podemos falar, era uma descrição inexata de um estado de coisas normal e inevitável, e que a idéia de chegada ao estado adulto, de destruição das relações sociais de dominação graças a uma dominação

sem coerção, era um potencial normativo ancorado na estrutura da linguagem. O problema da dialética do destino da natureza interior e da natureza exterior, que nunca deixara de fazer os autores de *Dialektik der Aufklärung* criarem ambigüidades e contradições, foi descartado por Habermas quando propôs a substituição da idéia de reconciliação com a natureza pela de chegada à idade adulta.

Em sua aula inaugural de Frankfurt, Habermas havia falado na natureza sedutora que estava presente no indivíduo sob a forma da libido e exigia uma satisfação utópica. Tais reivindicações individuais seriam assumidas pelo sistema social e entrariam na definição social da vida boa. Mas natureza interior e natureza exterior não eram dois momentos de uma única e mesma natureza? O espírito poderia manter por muito tempo uma relação separada com cada uma delas? A libido poderia entrar na definição da vida boa sem que uma relação libidinosa com a natureza exterior entrasse também igualmente com ela nessa definição? Poderia ela manter uma relação puramente instrumental com a natureza exterior sem que essa relação se aplicasse, de volta, a tudo o que se refere à natureza em geral e, portanto, também ao homem? O papel da capacidade de palavra como linha divisória entre comportamento instrumental e comportamento comunicacional já não vacilava diante da observação do mundo animal? Diferenciações suplementares não se revelavam, logo, necessárias? Deixar apenas subsistir a alternativa entre comunicação com a natureza e domínio da natureza no sentido da ciência da natureza e da técnica modernas, para depois decretar que a segunda variante era a única possível, mantendo ao mesmo tempo a idéia da chegada à idade adulta, poderia ter como consequência a possibilidade de que essa idéia também viesse a parecer exaltada.

Nesse campo, qualquer outro parecia estar, em muitos pontos essenciais, mais próximo de Horkheimer e Adorno do que Habermas: Ernst Bloch, que nos anos 60 chegou a ter uma celebridade crescente na Alemanha Oriental e que reuniu um público espetacular, por exemplo, em janeiro de 1965 quando fez a conferência na Universidade de Frankfurt "Positivismus, Idealismus, Materialismus". Mas Adorno e Bloch mantinham mais relações de desprezo mútuo do que de colaboração. Bloch considerava Adorno um discípulo que se tornara herege. Adorno recusava Bloch por causa de seu estilo de filosofia que ele julgava indisciplinado e grosseiro. Achava também inaceitável elevar a esperança ao nível de princípio e apresentar uma concepção de reconciliação com a natureza que incluía a idéia de uma *natura naturans*, de uma natureza sem reflexão como sujeito. Um fator havia ainda para contribuir em separá-los: durante toda a vida, Bloch manteve-se afastado do meio científico e da atualidade das polêmicas epistemológicas e filosóficas, e indiferente a questões como o conflito do positivismo ou a crítica de Heidegger. Permanecia como um bloco monolítico na paisagem universitária e intelectual da República federal, como um "Schelling marxista", segundo a expressão de Habermas. Além disso, Adorno continuava certamente a temer comprometer-se com o "comunista" Bloch. Bloch tinha sido sempre um stalinista e

havia aprovado os processos de Moscou em que via medidas de Estado de urgência para defender o único país socialista ameaçado.

Tanto que, afinal de contas, na polêmica teórica e política ninguém estava mais próximo de Adorno do que Habermas.

### *A querela do conservadorismo*

Na época em que Adorno concentrava suas energias contra Heidegger — *Jargon der Eigentlichkeit*, um dos livros mais populares de Adorno nos anos 60, cujo título tornou-se, logo, um *slogan*, foi publicado em 1964; em 1966, surgiu *Negative Dialektik*, cuja primeira parte era dedicada a uma polêmica mais filosófica contra Heidegger e a ontologia — Habermas continuou com mais intensidade ainda sua polêmica contra a epistemologia positivista. E ele atacou mais vigorosamente do que Adorno os representantes mais notáveis de uma variante do positivismo conscientemente antidemocrática que não se situava na tradição do *Aufklärung*, mas no campo oposto: Schelsky e Gehlen.

Schelsky, Gehlen e Freyer eram críticos conservadores da civilização. Enquanto eram positivistas e na medida em que o eram, eles nutriam uma atitude instrumental e desdenhosa em relação à cultura recente e à indústria cultural em geral. “Na Alemanha, ele\* introduz justamente um corte de gerações entre “jovens” e “velhos” conservadores, segundo eles lancem um olhar crítico sobre o presente — seja em referência a um passado há muito tempo acabado ou sobre aquilo que eles projetam no passado — ou se coloquem conscientemente do lado do que está vigorando, trabalhem unicamente com instrumentos de medida e de cálculo, e se apresentem como céticos de cabeça fria. Esses positivistas conservadores deixam-se guiar por aquele “realismo” em que o pensamento conservador sempre se achou à vontade. Numa época que, como a nossa, torna o poder onipresente, não é sem uma certa plausibilidade que o “sentido do poder” (sobretudo aquele que foi aguçado pela Escola histórica alemã) se entusiasma pelo que está vigorando e abandona voluntariamente, em compensação, as representações normativas, precisamente das formas passadas ou sublimadas do poder” (IfS, *Universität und Gesellschaft, Teil I, Studentenbefragung*, LVI sg.). Assim, desde a introdução da primeira parte do projeto do IfS, *Universität und Gesellschaft*, Habermas havia atacado a posição dos neoconservadores referindo-se à posição declarada de Schelsky contra o *Aufklärung* em seu livro *Soziologie der Sexualität*.

Desde os anos 50, além do “sociólogo puro” René König (o dicionário *Soziologie* da coleção Fischer, editado por König em 1958, atingiu os cem mil exemplares já em 1960), os neoconservadores foram concorrentes coroados de êxi-

\* O positivismo que havia esgotado seu caráter de movimento pioneiro e tornara-se agora conservador. (N. A.)



to para o IfS de Frankfurt — não só do ponto de vista da ciência política e das publicações eruditas, mas também na repercussão fora da Universidade. *Soziologie der Sexualität*, de Schelsky, publicado em 1955 como segundo volume da série de bolso *Rowohlt's deutsche Enzyklopädie*, havia já atingido os cem mil exemplares em 1957. O próprio Schelsky pertencia, aliás, ao conselho científico internacional dessa série ambiciosa que visava, no entanto, a um grande público. Foi preciso esperar 1968 e 1969 para que dois livros de Adorno fossem ali publicados *Einleitung in die Musiksoziologie* (Introdução à sociologia da música) e *Nervenzpunkte der Neuen Musik* (Pontos nevrálgicos da Nova Música). O livro do amigo e antigo professor de Schelsky, Arnold Gehlen, *Die Seele in technischen Zeitalter* (A alma na era da técnica), foi publicado em 1957, nessa série, e atingiu os quarenta mil exemplares em 1960. As publicações sociológicas do IfS que eram feitas em tiragem reduzida no *Europäischer Verlagsanstalt*, não poderiam seguir esse ritmo, nem de longe. Quanto a *Soziologische Exkurse*, o quarto volume da série *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, publicado em 1956 e apresentado como uma introdução de um novo gênero à sociologia, que empregava uma série de “modelos conceituais” para abordar isoladamente as noções e os campos de dados, a primeira edição de três mil exemplares só se esgotou depois de cinco anos. Os livros de Adorno também não tiveram um verdadeiro sucesso de livraria até os anos 60. Só no final de 1963, logo depois da publicação de *Prismen*, o primeiro de seus livros em formato de bolso e de tiragem de massa (vinte cinco mil exemplares), Adorno pôde acrescentar uma nota de contentamento a uma carta dirigida a Kracauer. Agora que *Eingriffe*, uma coletânea de textos com “Neun kritische Modelle” (Nove modelos críticos) publicado em 1963, como décimo número das *Edition Suhrkamp*, com uma primeira tiragem de dez mil exemplares, tinha atingido os dezoito mil exemplares, ele pensava que tudo era possível.

Eram sobretudo os textos de Schelsky, o mais jovem e menos comprometido dos três neoconservadores mencionados, que se dirigiam ao grande público. Evitando as considerações metodológicas e epistemológicas, a estreiteza de vista de uma disciplina especializada e a *secura* da matemática e das estatísticas, esses livros punham em prática uma espécie de positivismo popular. Schelsky apresentava-se como um representante da humanidade concreta, um advogado do desejo antiideológico de realidade e de orientação que marcava a sociedade alemã do pós-guerra, um aliado contra toda exigência excessivamente elevada que se pudesse apresentar a seus contemporâneos com ideais excessivamente sublimes e aquela, herdada do *Aufklärung*, de tomar consciência e refletir sob e si.

Como acontecia com Freyer e Gehlen, sua posição de adversário do *Aufklärung* dava-lhe uma grande lucidez sobre a dialética das Luzes.\* O que Marcuse qualificou mais tarde de dessublimação repressiva, Schelsky já havia desmascarado com o mesmo vigor em *Soziologie der Sexualität*. “Muitas vezes se polemizou para determinar se nossa época atingiu realmente, ou não, um alto grau de erotização;

\* *Dialektik der Aufklärung*, título do livro de Horkheimer e de Adorno. (N. T.)

os que respondiam positivamente podiam corroborá-lo mencionando a onipresença das imagens eróticas na publicidade e nos anúncios modernos, na difusão entusiasta de estímulos sexuais nas revistas, cinemas, canções da moda, imagens publicitárias, telas de televisão e, aliás, por toda parte. Saber se isso significa realmente uma erotização parece-me fútil, se se compreende que essas imagens e cenas eróticas, impostas continuamente pelos meios modernos de comunicação de massa, descarregam a imaginação pulsional que tem sua origem no indivíduo até esgotá-lo e têm, portanto, o efeito real de inibi-la” (*Soziologie der Sexualität*, 126). Ele fazia uma crítica ainda mais penetrante, que se poderia qualificar de redução a um estereótipo pelo processo de *Aufklärung* ou de privação da consciência pela conscientização. “A psicoterapia e os cuidados psicológicos, a educação sexual consciente e o aconselhamento conjugal institucionalizado, as clínicas de controle da natalidade e de orientação infantil, a pedagogia de grupo e as *human relations*, toda a aparelhagem da técnica moderna de manejo das almas ou de *social engineering* (engenharia social) toma, na formação do mundo pulsional humano, o lugar que as instituições e convenções em decadência ocupavam... Gostaríamos de qualificar esse processo de convencionalização das almas pela popularização da psicologia. Numa extensão muito maior e com conseqüências muito mais profundas do que o que uma consciência psicológica consciente e organizada jamais pôde obter, a interpretação psicológica pelo homem moderno, de si mesmo e do que lhe é estranho, herdou justamente o papel de ritualização, de produção de símbolos, de distanciamento e de tipologização, de norma e de uniformização na vida social, que as antigas instituições abandonaram, permitindo, assim, o aparecimento da psicologia e de seu objeto. Está, portanto, claro também que o valor de conhecimento científico da psicologia tornou-se, hoje, quase insignificante em relação a sua importância como função social, e os psicólogos tornaram-se assim, num sentido muito fundamental, os funcionários e os executivos da sociedade” (110 sg.).

Essa crítica lúcida tinha vários sentidos. Em primeiro lugar, o conjunto do livro era uma censura dirigida aos partidários do *Aufklärung* e aos intelectuais que lançavam os homens na inquietação, abalando a evidência dos modelos tradicionais de comportamento, e preparavam argumentos para os intelectuais que deveriam apagar as conseqüências da popularização das idéias científicas. De um modo paradoxal, o homem que pretendia ser inimigo do *Aufklärung* e da popularização de “teorias em si altamente especializadas e científicas” (8) dirigia-se a um grande público com um livro de bolso que deveria servir de prova de uma situação também paradoxal: “Em muitas áreas da ciência, nós chegamos justamente ao ponto de tornar a captar pelo conhecimento a importância funcional da tradição” (*ibid.*). Em outras palavras: os leitores que não deveriam no fundo saber nada de tudo aquilo de que o livro de Schelsky tratava deveriam obedecer à tentativa científica de recriar, consciente e artificialmente, as tradições, cujo valor era espontâneo, e voltar a uma aceitação sem reflexão das tradições.

Havia, aliás, uma certa satisfação nas análises de Schelsky. Tudo tinha ido bem dessa vez, também. Afinal de contas, a destruição das tradições não tinha fei-

to mais do que revelar que as idéias das Luzes e as próprias Luzes não eram compreendidas pelo grande público e tinham, simplesmente, aberto o caminho para uma nova ordem. “Nada ultrapassou mais as forças dos homens em suas relações com suas pulsões do que lhes inculcar que devem ser, imediatamente, uma pessoa e uma individualidade. Assim, nós associamos à descrição de uma convencionalização e de uma normalização social da sexualidade, hoje em dia muito avançada, a convicção absoluta de que, só a partir dessa situação de fato, se oferece de novo a oportunidade de uma nova legislação do espírito, da cultura e da moralidade sobre a sexualidade dos homens” (127).

Mas a satisfação de constatar que a emancipação sexual não tinha passado, afinal de contas, de uma dessublimação repressiva tinha seus limites. “A forte dependência da sexualidade para com a sociedade que a molda, a padronização e a convencionalização sociais dos comportamentos sexuais não representam sem dúvida o ápice da personalidade que fundamenta, como pretensão e missão interior, a relação de cada homem com suas pulsões; donde o tom crítico de toda constatação dos fatos nessa camada sociológica do comportamento” (*ibid.*). No curso de suas análises, Schelsky havia dito muito claramente onde se situavam, em sua opinião, aqueles ápices da personalidade: nos pontos em que se tinha prazer em reprimir a própria sede de prazer e onde se dava, assim, um exemplo de normalidade. “As instituições, rituais e sistemas de normas da sociedade, que ajudam tanto o homem aliviando-o na condução de sua vida, excluem o anormal; se ele se dobrar a suas exigências, isso só pode acontecer ao preço de sua sede de prazer sexual, de modo que ele se mantém nessas normas como sendo um homem vazio no plano vital. O fato de ter desobedecido à norma... isola-o socialmente... Nessa situação, o homem não conquista as posições a partir das quais ele pode guiar suas pulsões e, portanto, sua vida, ele perde seu controle sobre elas e sobre si mesmo, e o mecanismo das pulsões torna-se autônomo nele. Esse homem é, então, o modelo da psicologia das pulsões que só pode encarar tudo o que representa a norma diante do elemento pulsional como inibição, censura, treinamento, etc., isto é, como “fenômenos desnaturalizantes” e, portanto, ignora necessariamente em suas categorias fundamentais o nível sociológico do comportamento, a forma de vida superior da “segunda natureza” (74). Sem dúvida, os ápices da personalidade só eram acessíveis a uma elite que Schelsky definia citando o artigo de 1952 de Gehlen, “Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung” (Sobre o nascimento da liberdade por causa do isolamento): aqueles que, de olhos abertos, se dedicavam às instituições concebidas como “as grandes ordens e mistérios que conservam e que devoram, que sobrevivem a nós por muito tempo” (63) e que, pelo menos, se deixavam devorar e consumir por suas próprias criações e não pela natureza bruta, como os animais. Mas um reflexo dessas grandezas poderia também comunicar-se em grande número; Shelsky não se poderia contentar com a sexualização, mesmo manipulada e normatizada, desse grande número, de sua orientação para o consumo, etc., porque essa tendência vinha a ser, com o tempo, demasiado explosiva, dispendiosa e não bastante normal. As instituições deveriam

aliviar o homem do confronto imediato e consciente com suas pulsões, mas não da luta pela sobrevivência. Era justamente para aqueles que não eram suficientemente grandes para ficar de olhos abertos, para se deixar devorar com prazer pelas instituições, a fim de atingir, talvez, uma liberdade de uma natureza mais alta, justamente para aqueles era especialmente importante poder tornar a encontrar a sensação da dureza da vida. Era justamente na medida em que ela oferecia sempre uma superabundância de satisfações compensadoras que fazia esquecer a dureza da vida que a alienação moderna não alienava, afinal de contas, suficientemente os homens, na opinião de Schelsky, Gehlen e Freyer, em sua sede de prazer, e em seu desejo de uma liberdade imediata.

Se as pessoas de esquerda estavam à espreita de tendências que demonstrassem que suas esperanças concordavam com a evolução da época ou, ao menos, uma evolução da época, as pessoas de direita não o estavam menos. Os neoconservadores discerniam a possibilidade de que as “tarefas técnicas da organização da manutenção do sistema que garante sua existência, cuida dele e o torna confortável” (Schelsky, “Über das Restaurative in unserer Zeit” [Sobre o aspecto de restauração em nossa época]), *in Auf der Suche nach Wirklichkeit* (Sobre a busca da realidade, 417), acabavam estendendo o patos do melhoramento do mundo aos partidários da *Aufklärung*, mas também as “marcas de um gozo egoísta e materialista da vida” conduzido muito longe. Na fase já avançada de uma época de transição, a da passagem crítica do limiar cultural que leva ao industrialismo, pensava-se distinguir o acontecimento de uma situação que oferecesse um derivativo apropriado à época, justamente ao conservadorismo alemão que havia sido desacreditado pelo fracasso da “revolução conservadora” e a colaboração parcial com o nacional-socialismo: a “estabilização da sociedade industrial” (Schelsky, “Zur Standortbestimmung der Gegenwart” [Para determinar a situação da nossa época]), 1960, *in Auf der Suche nach Wirklichkeit*, 435, uma “cristalização cultural” (Gehlen, “Über kulturelle Kristallisation”, 1961 *in Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 321), a realização de uma “construção orgânica” — segundo o termo inventado desde antes de 1933 por Ernst Jünger, o primeiro teórico do conservadorismo tecnocrático.

“O homem liberta-se da coerção da natureza para submeter-se novamente a sua própria coerção da produção”, segundo os termos da conferência “Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation” (O homem na civilização científica) de Schelsky (1961), proclamação programática da dissolução da política sob o efeito de coerções objetivas técnicas, levantou, então, muitas discussões. A reconstrução do mundo e do homem por sua própria produção científica e técnica resultava numa situação aparentemente paradoxal em que os meios determinavam os fins desse processo, já que a autocriação científica e técnica do homem não podia mais ser precedida de nenhum pensamento humano. O fato de as ciências não permitirem mais constituir uma imagem coerente do mundo não deveria despertar temores, segundo Gehlen, em sua conferência da mesma época, “Über kulturelle Kristallisation”, “porque todas essas ciências encontram justamente uma coerência não nas cabeças dos indivíduos — em que essa tese é absolutamente

impossível —, mas, na realidade, do conjunto da sociedade”. A realidade e a elaboração científica da realidade, que não eram integráveis nem intelectual, nem moral, nem afetivamente e só estavam integradas na “superestrutura do conjunto social”, constituíam, para Schelsky e Gehlen, uma espécie de megainstituição positiva da época industrial *tecnocientífica*. Se o progresso *científico-técnico* e o crescimento do pensamento visando à eficácia faziam com que a democracia saísse mais do prumo, talvez, um dia, a compensação da ausência de participação democrática por um bem-estar geral se tornasse inútil e, no lugar “da incitação ao alívio e ao conforto”, poder-se-ia ver reaparecer o estímulo pela “ameaça da alienação” (cf. Freyer, *Schwelle der Zeiten* [O limiar dos tempos] 331). Nesse caso, os sentimentos e os comportamentos estilizados seriam novamente possíveis e necessários a serviço de uma estrutura social impiedosa; eles exigiriam de seus portadores e de seus ideólogos uma “elevação de si” ao passo que “as massas de consumidores aos milhões”, que “se reconhecem mutuamente em sua simples humanidade” e obtiveram seu “conforto na natureza que se tornou mecânica” (Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* [Homem primitivo e civilização tardia] 258), seriam tiradas de seu conforto e de sua simples humanidade pelo medo.

No final dos anos 60, quando o movimento de protesto dos estudantes, alunos e aprendizes, de um lado, e os movimentos oriundos de subculturas, de outro, começaram a deslocar a orientação dominante segundo valores como trabalho, ordem e consumo para valores pós-materiais, e até o chanceler da coligação social-liberal, Willy Brandt, lançou o *slogan* “Ousar mais a democracia”, podia-se acreditar que as esperanças que Schelsky principalmente havia colocado na sociedade industrial e suas coerções objetivas desmoronariam, e que a verdade estava do lado do conservadorismo tradicional de Gehlen, para quem a época industrial apenas gerava uma aceleração da decomposição das verdadeiras instituições, e que não restava outra solução senão conservar os restos de autênticos sistemas de autoridade ainda subsistentes. Uma década mais tarde, a situação já havia mudado completamente, e foi a hora da celebridade de um teórico mais jovem que continuou, com meios modernos, o trabalho de Schelsky, Niklas Luhmann. Luhmann era da geração de Habermas e foi, primeiro, funcionário administrativo. No começo dos anos 60, por ocasião do estágio de formação na Universidade de Harvard, travou conhecimento com Talcott Parsons, o fundador do funcionalismo estrutural. Em meados dos anos 60, foi nomeado, por Schelsky, diretor de seção no laboratório de sociologia Dortmund, que ele dirigia na Universidade de Münster; em 1968, foi nomeado para uma cátedra de sociologia na nova Universidade de Bielefeld, cuja criação foi obra, sobretudo, de Schelsky. O que havia permanecido como programa em Gehlen e Schelsky atingiu, com Luhmann, o estágio de uma teoria sistemática da sociedade que não via nenhuma fatalidade e nenhuma miséria apelando por mudanças na orientação de sistemas sociais complexos não integrada intelectual, moral ou afetivamente, e passando por cima da cabeça dos indivíduos. Sua teoria via ali uma forma adequada da

matriz dos problemas de sociedades industriais muito evoluídas. Ele encarnava, de modo exemplar, a forma apropriada a sua época de um positivismo conservador (ou de um conservadorismo positivista), e a polêmica entre Habermas e ele foi o prolongamento direto dos debates dos anos 60.

Enfrentar, no plano teórico, uma tal posição era mais difícil do que atacar os positivistas que se colocavam dentro da tradição do *Aufklärung*. Um debate radiofônico entre Gehlen e Adorno, em 1965, resultou, no final, num confronto de duas posições clássicas. Naquele momento, o diálogo deu a impressão de que era o Grande Inquisidor do conto de Ivan Karamazov, em *Irmãos Karamazov*, de Dostoiévsky, que falava a um Jesus que não se calava mais. “Gehlen: Professor Adorno, o senhor vê aqui, naturalmente, de novo, o problema da chegada à idade adulta. O senhor acredita realmente que se deva atribuir a todos os homens o fardo de uma problemática fundamental, de um desenrolar de reflexão, de erros vitais de profundas conseqüências, daquilo por que passamos porque tentamos ficar ao largo? É isso que eu gostaria mesmo de saber.

Adorno: A isso eu só posso responder simplesmente que sim. Tenho uma concepção da felicidade objetiva e do desespero objetivo, e direi que, enquanto se aliviar os humanos de seu fardo e não se lhes confiar toda a responsabilidade de decidirem por si mesmos, seu bem-estar e sua felicidade neste mundo serão apenas aparentes. E essa aparência, um dia, vai ser substituída. E quando isso acontecer, as conseqüências serão terríveis.

Gehlen — Chegamos assim, exatamente, ao ponto em que o senhor diz que sim e eu, que não, ou o contrário, em que eu diria que tudo o que se sabe e se pode dizer sobre o homem, desde sempre até agora, tenderia a mostrar que o ponto de vista do senhor é o de uma antropologia utópica, por mais generoso e até grandioso que seja...

Adorno: Não é, sem dúvida, tão terrivelmente utópico, mas eu gostaria primeiro de dizer sobre isso muito simplesmente o seguinte: ...as dificuldades pelas quais, segundo sua teoria, os homens tentam descarregar seus fardos... a desgraça que leva os homens a buscar esse alívio é justamente o fardo que lhes impõem as instituições, em outras palavras, a organização do mundo que lhes é estranha e que tem todo poder sobre eles... E parece-me que é justamente um fenômeno primeiro da antropologia, atualmente que os homens se refugiem precisamente sob a égide da potência que lhes causa o mal de que sofrem. A psicologia profunda também tem uma expressão para isso: ela a chama de ‘identificação com o agressor’...

Gehlen: Professor Adorno, já nos adiantamos tanto, que estamos realmente no fim do debate. Não podemos desenvolver mais esse tema... Eu gostaria, no entanto, de apresentar ainda uma crítica simétrica às suas. Embora eu tenha a impressão de que estamos nas premissas mais fundamentais, sinto que é perigoso tornar os homens insatisfeitos com o pouco que lhes resta na mão de tudo o que precedia a catástrofe, como o senhor tem tendência para fazer” (Adorno e Gehlen, “Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?” [A sociologia é uma ciência do homem?], in *Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, 249 sg.).

No fim do debate, a situação era aparentemente a de uma partida nula. Essa impressão era enganosa? Gehlen não era o vencido? Ele, o partidário do *slogan* “Pra frente, fora com essa vida hostil” assumia aqui justamente o papel do protetor. Ele, o “filósofo empírico”, como se qualificava, não estava certamente pronto para passar à experiência. Segundo ele, aliás, as revoluções não haviam parado de se seguir umas às outras, e as instituições tinham sido muito rebaixadas na “civilização tardia” (*Spätkultur*) — sem que a “massa dos homens” pudesse, nessas ocasiões, tirar a prova de sua capacidade de autodeterminação.

Adorno não era, apesar de tudo, o vencido? Ele que acreditava na capacidade dos homens para a autodeterminação, não acreditava, no entanto, justamente, que eles não tomariam simplesmente essa liberdade, mas que seria preciso dá-la a eles? No caso em que ela não lhes fosse dada, aliás, ele previa conseqüências terríveis. Mas essa observação permanecia obscura — e apontava mais para o caos e a catástrofe do que para a revolução e a liberdade. Foi, pois, numa situação de partida empatada que o debate acabou.

Ainda uma vez, foi Habermas que se ocupou mais detalhadamente desse adversário, com quem tinha aprendido muito e que, em sua polêmica contra ele, esforçou-se por elaborar sua própria posição e torná-la plausível.

Habermas admirava a maneira como Gehlen, em *Der Mensch* (O homem), havia reunido um volume de resultados de pesquisas com temas de Scheler, de Plessner e do teórico social George Herbert Mead, pragmatista americano, numa antropologia sistemática que mostrava como, por sua própria atividade, o homem conseguia transformar as condições de penúria de sua existência em oportunidades de melhorar sua vida, como ele edificava um sistema de comportamentos largamente livre dos instintos e nutrindo-se de um excesso de energia de vontade, comportamentos esses que lhe permitiam conduzir sua vida em lugar de se contentar em viver. Habermas também admirava a maneira como Gehlen reconstituía o nascimento das instituições em *Urmensch und Spätkultur*: os meios produzidos para a satisfação das necessidades primárias passavam a ser, na medida em que se confirmavam a ponto em que a satisfação das necessidades primárias era evidente, eles próprios, objetos de necessidades secundárias; quando esses por sua vez eram evidentes, e uma ação visando aos meios passava a ser uma ação que era em si mesma seu próprio fim, era o ponto de partida de uma inibição e de uma modificação das necessidades primárias até seu abandono. Atingia-se assim a forma mais sofisticada da instituição: seres existentes e, no entanto, transcendentos, pontos de cristalização e uma “transcendência aqui na terra” que eram o ponto de partida da ação.

Eliminava-se, assim, aquele aspecto que o jovem Marx havia definido como alienação das forças humanas essenciais, a consolidação de nossa própria produção em uma potência objetiva superior a nós, que escapa a nosso controle. Excluía-se o problema das soluções de substituição na conduta de sua vida que eram pensáveis pelos homens a partir daquilo de que dispunham, e as que se poderiam reconhecer na História. Que o homem fosse caracterizado pela redução

dos instintos, um excesso de energia de vontade e uma abertura para o mundo, isso, para Gehlen, era o mesmo que dizer que o homem estava predestinado ao caos e que apenas um excesso de instintos poderia tê-lo preservado disso. Esses quase-instintos eram as instituições; por isso, na idéia de Gehlen, verdadeiras instituições deveriam possuir uma dureza e uma evidência fora de dúvida que fizessem delas os substitutos funcionais dos instintos para os animais. Mas, para resumir a crítica de Habermas, a síntese sistemática das descobertas e reflexões antropológicas não implicava nem que o homem fosse, por sua constituição, um animal feroz desenfreado, nem que verdadeiras instituições tivessem necessariamente o caráter implacável dos *ersatz* de instinto. Por esse motivo e porque se dispunha de explicações perfeitamente plausíveis dos fenômenos de crise de nossa época, também não era muito convincente que Gehlen atribuísse estes últimos ao desmoronamento das instituições. Na medida em que existiam fenômenos de crise especificamente modernos, também não era antecipadamente evidente que eles pudessem ser dominados por instituições duras e arcaicas que talvez tivessem sido adaptadas outrora. Também não era mais garantido que, mesmo em épocas anteriores, não tivesse havido outras maneiras de levar a vida, ao mesmo tempo eficazes e mais satisfatórias. Enfim, não estava antecipadamente admitido que não poderia existir para a maneira como os homens conduzem sua vida um processo de aprendizagem ao qual se deveriam conceder crises, e que crises poderiam fazer até avançar.

Tais reflexões, no fundo, não faziam outra coisa senão tomar Gehlen pelo que dizia. A tese de que o homem se deveria caracterizar pela redução dos instintos, um excesso de energia de vontade e uma abertura para o mundo era levada até o absurdo assim que se tirava dela, como conclusão única, a necessidade de substitutos para os instintos. Como enfatizava Habermas, em sua polêmica com Schelsky em “Pädagogischer Optimismus vor Gericht einer pessimistischen Anthropologie” (Otimismo pedagógico diante de uma crítica da Antropologia pessimista) 1961, a posição crítica diante de uma antropologia pessimista não se define por uma contra-antropologia otimista, e sim pela renúncia, em nome da filosofia da História, a toda doutrina que coloque invariantes antropológicas. A História era o único campo em que se podia ver o que os homens faziam de si mesmos. Esse campo de estudos revelava que, pelo menos, em certos momentos e em certos lugares as instituições poderiam perder um pouco do seu poder objetivo depois de uma revolta contra elas e que a eficácia no domínio das necessidades vitais poderia combinar-se com um acréscimo da autonomia individual e da solidariedade nas relações mútuas. O que a História revelava ainda era que aqueles “oásis” de uma abordagem de uma forma de vida aberta não poderiam resistir por muito tempo ao assalto de grupos dotados de um sistema hierárquico quase instintivo. As possibilidades de que elas se mantivessem então — e não só então, mas dentro de cada sociedade, a todo momento, no cotidiano — existiam em toda multidão, isto é, as possibilidades de defender os fracos contra os fortes. Mas isso teria exigido, realmente, coragem e autodisciplina. Ora, as “existências herói-



cas” sentiam-se fortes unicamente do lado da ação quase instintiva. A História e cada dia que passa provavam o perigo que sociedades de instituições duras representavam para aquelas cujas instituições eram mais flexíveis, mais do que o perigo que o desmoroamento das instituições representaria para a espécie humana.

Nesse contexto, a réplica de Habermas a Gehlen, defendendo o paradoxo de uma regressão intencional na humanidade não provocava outra coisa senão o efeito de uma conjuração do mais forte: “A humanidade é a ousadia que nos resta no final, depois que compreendemos que só o meio perigoso da comunicação, ela própria frágil, pode resistir aos perigos decorridos por uma fragilidade universal” (“Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik”, in *Philosophisch-politische Profile*, 214).

### *A crítica de Heidegger*

O adversário menos produtivo no contexto da República federal foi Heidegger. Para homenagear seus setenta anos foi publicado um artigo de Habermas intitulado “Die grosse Wirkung. Eine chronistische Anmerkung zu Martin Heidegger 70<sup>o</sup> Geburtstag” (O grande efeito. Uma crônica crítica sobre o septuagésimo aniversário de Martin Heidegger). Em seu primeiro artigo crítico sobre Heidegger, em 1953, ele tinha ainda saudado *Sein und Zeit* como o acontecimento filosófico mais importante desde *Phänomenologie des Geistes*, de Hegel. Em 1959, ele escreveu, com mais tranqüilidade, que Heidegger havia tido — pelo menos dentro da Universidade — a maior influência de que um filósofo já tinha desfrutado desde Hegel. Se *Sein und Zeit* era enfim reconhecido como uma nova e vã tentativa de autofundação da filosofia, e seu conteúdo reconhecido como a justificativa ontológica dos conceitos correntes da crítica da civilização, de Spengler a Alfred Weber, então, desde que Heidegger — decepcionado com o aviltamento da idéia de elite pelo Terceiro Reich — havia renunciado à prática social, à ciência e mesmo à filosofia e se tinha encerrado no papel de pensador mítico, não restava mais nada que pudesse fazer jorrar a centelha de um pensamento que visasse realizar a racionalidade mutilada pelo positivismo entrando justamente em conflito com a ciência, a técnica e uma sociedade moldada pela técnica e a ciência — suas primeiras forças produtivas. “O pensamento deve, talvez, definir-se indiretamente pelo que ele não oferece: quanto menos ele se põe em relação com a prática social, menos ele sabe interpretar os resultados das ciências. Ele lhes demonstra antes a insuficiência metafísica de seus fundamentos — e os abandona ao “erro”, no mesmo saco que a “técnica em geral. Pois os pastores moram fora do ermo da terra devastada...” (“Die grosse Wirkung”, in *Philosophisch-politisch Profile*, 85). Isso foi, durante muito tempo, a última palavra de Habermas sobre Heidegger. Ao lado do positivismo que se acreditava na tradição do *Aufklärung* e do positivismo conservador, a ontologia contemporânea cuja encarnação mais impressionante era Heidegger oferecia a imagem de um apositivismo conservador.

Em vez de Heidegger, Habermas atacou logo, com a mesma energia, Gadamer, que se considerava um aluno de Heidegger e um filósofo de formação clássica, e que, em sua grande obra *Wahrheit und Methode* (A verdade e o método), publicada em 1960, pretendia relativizar as ciências quanto ao domínio da filosofia e da arte — e na pessoa do qual Habermas apreciava o filósofo da hermenêutica que havia urbanizado o país heideggeriano, o filósofo das ciências humanas que, sem querer, havia contribuído para uma autodefinição diferente e mais liberal da ciência moderna.

Para Adorno, que, diversamente de Habermas, mantinha uma relação ambivalente com a ciência, Heidegger permaneceu, ao contrário, um desafio. Quando Marcuse veio à Europa pela primeira vez, depois do final da guerra, Horkheimer havia-lhe pedido para lhe trazer dois livros: *SS-Staat*, de Kogon, e *Vom Wesen der Wahrheit* (A natureza da verdade), de Heidegger. Marcuse havia atendido a seu duplo pedido e o tinha até superado no caso de Heidegger com quem tinha discutido longamente. Quando Adorno voltou a Frankfurt em 1949, tentou convencer Horkheimer a mandar para o *Monat*, uma resenha de *Holzwege* (Caminhos que não levam a lugar nenhum), de Heidegger, que acabava, justamente, de sair do prelo. Ele escrevia a Horkheimer — enquanto lhe enviava notas sobre Heidegger, a respeito de quem dizia haver refletido muito — que Heidegger se voltava “para os caminhos perdidos (*Holzwege*) de uma maneira não muito diferente da nossa” (carta de Adorno a Horkheimer, Frankfurt, de 26 de novembro de 1949). Ele havia insistido em confiar a Horkheimer a resenha — que, no entanto, nunca foi publicada — porque este, de qualquer forma, estava trabalhando sobre Lukács e Heidegger.

Foi a simpatia pelos “caminhos perdidos” que conduziu Adorno a tomar Heidegger a sério até o final. Adorno — como Habermas — criticava o distanciamento eminente de Heidegger diante da ciência, o que não fazia outra coisa senão confirmar a onipotência desta. Criticava o afastamento de Heidegger para longe do mundo das auto-estradas e da técnica moderna, criticava o fato de Heidegger fornecer “consolos” que desprezavam a crítica da realidade. Adorno — como Habermas — enfatizava também a continuação da combinação fatal, isto é, a associação do elogio da vida simples, original, e da aceleração implacável do processo de concentração econômica e do desenvolvimento técnico.

Mas, diversamente de Habermas, Adorno simpatizava com um pensamento que queria ir diretamente ao essencial independentemente da ciência estabelecida, sem se preocupar com os entraves do método científico. Ele encontrava esse impulso ainda vivo nos partidários da ontologia, por mais deformada que ela fosse — assim como Horkheimer havia dito em seus artigos dos anos 30. “Algo daquela preocupação com o melhor,\* que a filosofia crítica não esqueceu, tanto quanto abandonou em prol das ciências que queria legitimar, sobrevive na neces-

\* A temeridade de querer descobrir o interior das coisas. (N. A.)

sidade ontológica: a vontade de não deixar o pensamento destruir aquilo para o qual ele foi pensado” (*Negative Dialektik*, 80 sg.). Como outrora, a relação de Adorno com as ciências permanecia ambivalente. Quando ele criticava a ciência, era muitas vezes impossível determinar se estava atacando a definição positivista das ciências, as ciências em sua forma presente — tivesse ela, de fato, sido moldada ou não pela epistemologia positivista — ou, em geral, as ciências especializadas obedientes à divisão do trabalho. A outra vertente dessa tendência era uma defesa da especulação, do pensamento autônomo ensaísta que, apesar de todas as exortações sobre a necessidade de uma disciplina conceitual, pelo menos não estava muito mais distante do “pensar ainda” no ser (*Andenken*) heideggeriano do que de métodos da pesquisa científica especializada. Diferentemente de Habermas, grande número de obras de Adorno dispensava-se de explorar os resultados da pesquisa científica especializada e de refletir sobre as discussões epistemológicas, já que o pensamento se fazia órgão autônomo do conhecimento.

Contrariamente a Habermas ainda, Adorno esforçou-se por apresentar uma crítica imanente da doutrina ontológica heideggeriana. Pela crítica da concretude capciosa da ontologia dominante na Alemanha, ele queria chegar a justificar uma filosofia concreta concludente. Seu discípulo e colaborador em matéria de filosofia, Karl Heinz Haag, já havia mostrado com precisão em seus trabalhos como Heidegger fazia virtude da necessidade de não mais poder conceber o ser em seu sentido tradicional depois da crítica nominalista, definindo-o como o “nada” do existente — como o que era pura mediação, ser transitivo, ser “existente” apenas em sua anexação ao existente. Mesmo seu pensamento do ser só era um pensamento do ser no sentido de um “*genetivus objectivus*”, na medida em que era um pensamento do ser no sentido de um “*genetivus subjectivus*”. O pensamento era o pensamento do que ele pensava. O existente, como o pensamento, era apresentado como formas do ser, de um ser indefinido, transitivo, puro. Apresentava-se falsamente como o absolutamente imediato o ser que justamente em sua pureza é o exato contrário da imediatez pura, isto é, algo inteiramente mediato, e só tem sentido nas mediações (Haag, *Kritik der neueren Ontologie* [Crítica da ontologia moderna], 73).

A concepção heideggeriana do ser em que a mediação era por assim dizer ampliada até se transformar numa objetividade sem objeto, uma transcendência transitiva, representava para Adorno a deformação ontológica da realidade dialética que o ente, aliás, o sujeito, pressupunha como constituindo o constituído que era a facticidade. Segundo ele, Heidegger havia tentado exprimir estruturas dialéticas numa forma não dialética, tinha tentado chegar à altura do sonho da filosofia que não consistia nem em *vérités de raisons*, nem em *vérités de fait*. “Heidegger... transformou esse elemento específico da filosofia literalmente em uma categoria, uma objetividade de uma natureza quase superior — talvez porque está prestes a desaparecer: uma filosofia que reconhece que ela não se refere nem à facticidade, nem a conceitos, como se pensa habitualmente, e que sabe que não tem nem sequer certeza de seu objeto, gostaria de encontrar seu conteúdo positivo para um além do

fato, do conceito e do julgamento. É assim que o sonho do pensamento é elevado até o próprio inexprimível que ele quer exprimir, o não-objetivo até o objeto limitado de sua própria essência e por isso mesmo degradado. Sob o fardo da tradição de que Heidegger se quer livrar, o inexprimível torna-se expresso e compacto na palavra ser, o protesto contra a reificação reificada, exterior ao pensamento e irracional. Ao tratar temática e imediatamente o inexprimível da filosofia, Heidegger a represa e a recalca até negar a consciência. A fonte enterrada após sua concepção que ele gostaria de fazer ressurgir castiga-o, exaurindo-se, mais mediocrementemente do que jamais o fez a idéia da filosofia pretensamente derrubada que tende para o inexprimível através de suas mediações.” (*Negative Dialektik*, 116).

Pelo viés da crítica imanente da ontologia dominante na Alemanha — a continuação de sua crítica de Husserl publicada nos anos 50 — Adorno tentava, pois, mostrar à filosofia o caminho para uma autêntica concretude além da auto-reflexão das ciências: exprimir o inexprimível que se recusava ao pensamento. Poderíamos resumir a polêmica de Adorno contra Heidegger dizendo que, atrás de sua ontologia, havia objetivamente o interesse por um pensamento que se distinguia qualitativamente da ciência, da epistemologia e da lógica, e que buscava o essencial: que conseguia penetrar fora da imanência da consciência. Calar-se não só sobre as ciências, mas ainda sobre toda a tradição ocidental desde Platão, resultava em que Heidegger estava ainda muito preso à metafísica tradicional da qual só a auto-reflexão poderia libertá-lo. Segundo Adorno, a filosofia concreta seria uma “experiência total, não reduzida, no meio-termo da reflexão conceitual”. Quanto a saber até que ponto ele ultrapassou realmente Heidegger desse ponto de vista, é preciso decifrá-lo na obra com a qual ele inaugurou uma crítica de Heidegger que se pretendia imanente: *Negative Dialektik*, publicada em 1966.

O esforço de crítica imanente não diminuiu sua consciência do perigo que representava a posição adversa. Habermas havia criticado o racionalismo mutilado pelo positivismo, que se considerava um herdeiro do *Aufklärung*, por consolar uma civilização técnica que estava ameaçada pela ruptura da consciência, pela divisão da população em duas classes, os construtores do social e os “prisioneiros” (“Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung” (Dogmatismo, razão e decisão) *in Theorie und Praxis*, 257). Esse era o programa mais ou menos declarado dos tecnocratas conservadores. Com eles — diversamente do que o conservador tecnocrata Armin Mohler chamou de conservadorismo do jardineiro\* ou do que Erhard Eppler batizou mais tarde de conservadorismo dos valores\*\* — não se poderia proceder a uma crítica imanente. Suas vantagens consistiam em que — por ódio e desprezo pela democracia e o socialismo em geral — eles indicavam suas deformações de uma maneira freqüentemente mais aguda e precisa do que os de esquerda. O papel sempre tão fatal de Heidegger havia sido definitivamente resu-

\* Gärtner-Konservatismus. (N. R. T.)

\*\* Konservatismus der Werte. (N. R. T.)

mido por Adorno em *Jargon der Eigentlichkeit*: “A irracionalidade no seio do racional é o ambiente de ação da autenticidade (*Eigentlichkeit*)” (*Jargon der Eigentlichkeit*, 43). Mas isso ia de encontro à posição dos tecnocratas conservadores: um *ersatz* de primitividade era incorporado à civilização como meio de guiá-la.

Se se pensasse no respeito e na influência de que gozavam até pessoas tão comprometidas quanto Heidegger e Gehlen na República federal, se se refletisse ainda na eficácia da restauração alemã na era Adenauer, na perfeição com a qual a era Erhard a seguiu com seu *slogan* de “sociedade desenvolvida”, e na perfeição renovada do encadeamento com a era da Grande Coligação, só se poderia sentir espanto ao ver Heidegger e Gehlen tão descontentes. Não poderiam eles se conformar com o deserto da objetividade da sociedade industrial? Talvez, em parte. Mas a explicação de seu descontentamento devia-se, sobretudo — para retomar as palavras de Kirchheimer —, ao fato de que lhes faltava o “sentimento da segurança completa e da tranquilidade para o último momento, o momento decisivo”. Desde 1950, em finais do dirigismo econômico repressivo, o ministro neoliberal da economia Ludwig Erhard, o “pai do milagre econômico”, havia insistido no fato de “que o Estado protetor\* instaurado por causa de certos acontecimentos sociais (deveria) ser de novo destruído o mais depressa possível por razões sociais” (citado por Negt, “Gesellschaftsbild und Geschichtsbewusstsein der wirtschaftlichen und militärischen Führungsschichten” (Imagem da sociedade e consciência da História nos meios dirigentes econômicos e militares), in Schäfer et Nedelmann, *Der CDU-Staat*, 367). Esse programa teve uma vida difícil. Nos anos 60, podia-se ouvir, da boca de Rüdiger Altmann, conselheiro de Ludwig Erhard, a origem do *slogan* “sociedade desenvolvida”, por exemplo, num artigo de *Handelsblatt*, que o que estava em jogo era que “aquela sociedade aprendesse a aceitar a dureza de seu combate pelo desempenho econômico e técnico, pois não haveria paraíso social... que todos os programas que (desejassem) submeter a economia à ordem social (eram) ilusões” (citado por Schäfer, “Leitlinien stabilitätskonformen Verhalten”, *op. cit.* 444). Em 1965, o ano das eleições, Hans Werner Richter publicou seu livro *Plädoyer für eine neue Regierung oder keine Alternative* (Defesa de um novo governo, ou não há alternativa). O artigo “Klassenkampf” (Luta de classes), de Rolf Hochhuth, foi reimpresso com grande publicidade em *Spiegel*. Nele, Erhard era apresentado como o protagonista de uma luta de classes conduzida do alto. A reação do chanceler federal foi a seguinte: “Há um certo intelectualismo que desemboca na idiotice. É ali que, para mim, se detém o poeta, e que começam os grunhidos mais imbecis de um macaquinho” (*Der Spiegel*, de 21 de julho de 1965, 18).

\* *Wohlfahrtsstaat*. (N. R. T.)

---

## A teoria crítica numa época de renascimento

A continuação adorniana da *Dialektik  
der Aufklärung*: a *Negative Dialektik*

“NESTE meio tempo, você deve ter recebido *Negative Dialektik*, esse bebê enorme, e eu estou, naturalmente, impacientíssimo por conhecer sua reação, sem, aliás, querer forçá-lo a ler mais depressa do que o ritmo no qual você e eu podemos ler uma obra desse gênero. Espero que você não o interprete como uma recaída filosófica. Minha pretensão é mais a de retomar a própria problemática filosófica para alargar seu conceito tradicional... O único ponto de controvérsia possível é de saber se, por isso, se deve, nesse ponto, entrar na esfera da pretensa filosofia universitária; mas isso não passa, no fundo, do fruto de minha paixão pela crítica imanente, que é apenas paixão, e que esse livro mesmo justificará talvez numa certa medida” (carta de Adorno a Horkheimer, de 15 de dezembro de 1966).

Não se poderia demonstrar mais claramente de que por esse trecho de sua carta a Horkheimer, que estava passando uma temporada em Montagnola, até que ponto Adorno gostaria de conceituar imediatamente a época contemporânea — e a que ponto era inevitável que ele só pudesse realizar essa compulsão de maneira indireta. A carta que acabamos de citar foi redigida numa época crítica da

história da República federal. Devido à primeira recessão que perturbou o milagre econômico da Alemanha Ocidental, a coligação governamental da CDU-CSU e do FDP tinha estourado no outono de 1966. O chanceler federal, Ludwig Erhard, estava praticamente paralisado. O partido de extrema direita, NPD, fundado dois anos antes, tinha podido entrar nos parlamentos dos *Länder* de Hesse e da Bavária com 7,9 e 7,4% dos votos, respectivamente. Diante dessa situação, o SPD compôs com a CDU-CSU uma “Grande Coligação” no fim de novembro de 1966. Contrariamente ao FDP, o SPD aceitou Strauss como ministro — Strauss que estava comprometido na questão de *Spiegel* e outros escândalos. Ele aceitou, como chanceler, Kurt George Kiesinger — que havia sido membro do NSDAP e agente de ligação entre o ministério de Ribbentrop e as estações de rádio dos países ocupados reutilizadas para a propaganda nacional-socialista. Willy Brandt, um dos iniciadores da reviravolta do SPD em Bad Godesberg, tornou-se ministro das relações exteriores e vice-chanceler. Habermas escreveu na revista estudantil de Frankfurt, *Diskus*: “Temos razões para temer o novo governo... O que conhecemos até agora de seu programa tende menos para uma assistência à democracia em estado de urgência do que para a instauração de um estado de urgência que assumiria a democracia como alvo” (*Diskus* 8/1966, 2).

Em 1875, Marx havia redigido uma crítica do programa de *Gotha* do SPD. Havia algum tempo, Adorno tinha pensado em redigir uma crítica do programa de Godesberg do SPD, e já tinha previsto publicá-la em *Kursbuch*, de Hans Magnus Enzensberger, que estava entusiasmado com a idéia. O medo de acabar ajudando aqueles que “abalavam uma democracia já bem sacudida” fê-lo desistir de realizar esse plano. Horkheimer incentivou-o a isso. Adorno pôde, então, dedicar-se tranqüilamente, ao aperfeiçoamento de sua teoria estética — continuando, assim, a expressar indiretamente suas convicções políticas num contexto de incerteza política.

Estava trabalhando em *Negative Dialektik* (a partir de agora *ND*) desde 1959. “Por enquanto, estou mergulhado até o pescoço num projeto filosófico muito ambicioso, o mais comprometedor depois da *Metakritik*”, dizia ele em outubro de 1963, numa carta ao compositor Ernst Krenek. Seu trabalho nesse livro inseria-se na seguinte distribuição de tempo: de manhã cedo, piano; manhã e tarde, o *IfS* — no escritório do diretor, nem muito calmo, nem muito romântico por sua situação na esquina da Senckenberg-Anlage, uma das maiores artérias de Frankfurt. Passavam-se os anos e Adorno continuava dando suas aulas e seminários de filosofia e sociologia às terças e quintas — quando se realizavam experiências sociológicas originais, como um seminário sobre o riso e outro sobre o conflito, em que se partia da vida cotidiana dos estudantes. Havia também, regularmente, um “seminário filosófico” em comum com Horkheimer. As noites, em casa, um imóvel alugado a cinco minutos do Instituto, cuja única pretensão era ter um piano de cauda, eram dedicadas à leitura e a outros trabalhos. Para suas obras, Adorno rabiscava anotações num caderninho que levava sempre consigo.

Ditava a partir dessas notas. As páginas eram batidas com espaço duplo e largas margens dos dois lados — as frases eram muitas vezes bastante incompletas. Adorno passava essas páginas a limpo e reescrevia-as de tal forma que, freqüentemente, não sobrava nada do texto datilografado e tudo era manuscrito. Esse processo chegava a se repetir quatro vezes em certos casos. (Foi o que me contou Rolf Tiedemann, ex-aluno e colaborador de Adorno, mais tarde editor de suas obras completas e legatário de seus textos, também especialista em Walter Benjamin e autor de *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* publicados em 1965 na série *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*.)

Em fins de 1965, Adorno, pela primeira vez desde 1956, pediu um ano de licença para pesquisas, a fim de poder “terminar a bom termo (seus projetos) que mais (o interessavam), um grande livro fundamental sobre a dialética e um sobre a estética, enquanto ele (se considerava) ainda em plena posse de seus recursos” (carta de Adorno ao decano, de 23 de novembro de 1965). Ter assistido a uma nova encenação de *A Ópera dos quatro vinténs*, de Brecht, um texto que Adorno achou, então, incrivelmente ultrapassado (carta de Adorno a Kracauer, de 27 de abril de 1965), aumentara suas dúvidas: as obras que eram criadas para o momento presente eram realmente aquelas que deveriam durar? Os grandes livros de fundo sobre a dialética e a estética foram também o resultado de seu desejo ardente de resolver no espírito de seu professor de música, Alban Berg, o paradoxo constatado, entre outros, em *Philosophie der neuen Musik* (as únicas obras que teriam importância agora seriam as que não são mais obras) e de criar grandes formas, até mesmo obras cujo conteúdo, no entanto, se rebelasse contra a obra.

O primeiro resultado foi *ND*, que se compunha de uma longa introdução e de três partes, “Relação com a ontologia”, “Dialética negativa: conceito e categorias” e “Modelos”. As duas primeiras originavam-se de aulas dadas no Collège de France, em Paris, e a última vinha de rascunhos e de textos dos anos 30. De estrutura análoga à de *Philosophie der neuen Musik* e à de *Metakritik der Erkenntnistheorie*, era uma coletânea de estudos na forma de ensaios e uma longa introdução.

E por que a filosofia e não a teoria da sociedade? Mesmo que Adorno insistisse sobre o “primado do pensamento de fundo” (*ND*, 9) e promettesse uma concretude da filosofia que ultrapassasse a simples fachada, por que uma filosofia de fundo e não uma teoria concreta da sociedade? A introdução abria-se com estas palavras: “A filosofia que outrora parecia superada mantém-se viva porque o instante de sua realização foi perdido. O julgamento sumário que aferia que ela só havia feito uma coisa, interpretar o mundo, que ela se encolhia toda em si mesma sob o efeito da resignação diante da realidade, transformou-se em derrotismo da razão desde que a transformação do mundo fracassou... Talvez fosse essa interpretação que prometia essa passagem aos fatos que fosse insuficiente” (15). E, de novo, nas primeiras páginas da segunda parte, num trecho sobre a “relação com o hegelianismo de esquerda”, em outras palavras, com a filosofia daqueles discipu-



los de Hegel de quem Marx e Engels zombaram qualificando-os de ideólogos alemães, e que combatiam as falsas representações dos homens no terreno da filosofia e queriam, simplesmente, substituir os preconceitos por conceitos críticos: “A destruição da teoria pela dogmatização e a proscrição do pensamento contribuíram para uma prática ruim; é do interesse da própria prática que a teoria encontre sua independência. A relação dos dois momentos entre eles não foi fixada, uma vez por todas, mas evoluiu com a História... O que continuava teoricamente precário em Hegel e Marx comunicou-se à prática histórica; é preciso, portanto, começar uma nova reflexão teórica em vez de deixar o pensamento inclinar-se irracionalmente, diante do primado da prática...” (146 sg.).

Mas, como já fizera em sua aula inaugural de 1931, “Die Aktualität der Philosophie”, Adorno enfatizava também em *ND* que a filosofia não podia mais esperar uma captação da totalidade. Mas se a filosofia não podia esperar remediar sua incapacidade de captar a totalidade da teoria social, então por que fazer uma filosofia hegeliana de esquerda e não uma teoria sistemática da sociedade? Por que então uma obra filosófica que deveria ser continuada por outra obra importante, *Ästhetische Theorie* (de agora em diante *ÄT*), que Adorno não pôde acabar e foi publicada depois de sua morte, a qual, por sua vez, deveria seguir-se um livro sobre a filosofia da moral — ao todo, uma tríade que, na mente de Adorno, deveria expor (o que ele (tinha) a colocar na balança” (*ÄT*, 537)? Uma teoria assistemática da sociedade não teria sido, ao mesmo tempo, mais importante e mais fecunda?

A resposta a essa pergunta (por que uma filosofia fundamental e não uma teoria concreta da sociedade?) deve-se, com certeza, ao fato de que, em Adorno, havia algo análogo ao que Kracauer, falando a respeito de Bloch, tinha qualificado de corrida enlouquecida em direção a Deus. Levado por sua impaciência, Adorno, em vez de trabalhar numa interpretação do mundo de maior fôlego no nível da teoria da sociedade, preferia esboçar os contornos da idéia do acesso ao que escapasse ao domínio da totalidade não verdadeira. O prefácio indicava que a dialética negativa se esforça(va), “com meios lógicos e conseqüentes, em pôr, no lugar do conceito de unidade e de onipotência do conceito colocado acima do resto, a idéia daquilo que escapasse ao domínio de tal unidade. A partir da confiança em suas próprias inclinações intelectuais, o autor considerou ser seu dever quebrar a impostura da subjetividade constitutiva com a força do sujeito; ele gostaria de não mais ter que adiar o cumprimento desse dever” (*ND*, 10). O que, no plano da teoria da sociedade, teria implicado mostrar ou esboçar tentativas para a transformação da má totalidade poderia, de certo modo, ser evocado com amargura e com toda liberdade no plano da “teoria filosófica” (39). Mais ainda: o que era aparentemente irrealizável no plano do trabalho interdisciplinar parecia, no plano da teoria filosófica, poder realizar-se quanto ao essencial, numa espécie de trabalho individual com *flashes* interdisciplinares.

Dialética negativa — era uma designação nova do antigo programa adorniano da ruptura filosófica, de sua concepção de uma “dialética intermitente”\* já defendida no livro sobre Kierkegaard, em que a exigência da verdade transubjetiva se opõe à onipotência mítica do sujeito espontâneo (*Kierkegaard*, 180). Dialética negativa — era a lógica da decadência do espírito que se engrandecia, e o *organon* de que o livro sobre Kierkegaard já chamava de “transcendência de nostalgia” (*Kierkegaard*, 251). Ela trabalhava pelo fim do pensamento unitário e de sua própria função corretiva.

Mas no mundo administrado que Adorno diagnosticava, sob o domínio do pensamento unitário, como era possível “fazer sobressair” o específico, o individual, o não-idêntico? E se um “estado justo” fosse libertado da dialética (*ND*, 22), o que é que fazia com que o não-idêntico doravante libertado, sobre o qual o pensamento unitário e a dialética não tinham mais poder, não caísse no amorfo, no isolado, na cegueira natural? O que era que “reconciliava” o diferente, isto é, tornava possível um conjunto sem coerção, uma universalidade sem coerção? Se a dialética era um conhecimento que descobria o sem-conceito em meio a conceitos sem o identificar a esses conceitos (21), como se poderia, então, imaginar uma ascensão para uma universalidade sem coerção, até a fórmula de Hölderlin, “mas o diferente é bom”?

A dialética, desenvolvida em Hegel no quadro do sistema idealista e utilizada como princípio de uma filosofia fundamental, dissimulava a experiência da resistência do objeto ao sujeito, do não-idêntico à identidade. Isso não só permitia como também exigia, justamente aos olhos de Adorno, uma dialética que não se relacionasse com a teoria da identidade, uma dialética anti-sistemática. “A dialética é a consciência conseqüente da não-identidade” (17). “A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de contradição na dialética ignora o heterogêneo do pensamento unitário” (*ibid.*).

Mas as razões que conduziavam à dialética não se limitavam à resistência relativa que vinha de baixo. Os pretensos primeiros conceitos filosóficos, os mais altos princípios também levavam à dialética. Era justamente em sua pretensão à totalidade que eles fracassavam. Mas se eles não eram absolutamente primeiros, não eram primeiros de modo algum. Em vez disso, na qualidade de “superiores”, mais ativos, mais dinâmicos, eles eram tanto mais dependentes. O raciocínio de Adorno, que sustentava todos os outros, dizia que “uma crítica da identidade que vai até o fim experimenta a preponderância do objeto. O pensamento da identidade é subjetivista mesmo quando o contesta. O fato de revisá-lo, de atribuir a identidade à não-verdade não cria um equilíbrio entre sujeito e objeto, nenhuma soberania do conceito funcional no conhecimento: assim que o sujeito é ameaçado por menos que seja, ele já perde seu poder. Ele sabe por que sente uma ameaça absoluta no menor desbordamento do não-idêntico, proporcional a seu pró-

---

\* *Intermittierenden Dialektik*. (N. R. T.)

prio caráter absoluto! O menor detalhe humilha-o totalmente porque ele aspira à totalidade. A subjetividade muda sua qualidade para um conjunto que ela não pode elaborar a partir de si mesma. Devido à desigualdade inerente ao conceito de mediação, o sujeito cai no objeto de uma maneira bem diferente do que o objeto no sujeito. O objeto só pode ser pensado pelo sujeito, mas se mantém sempre diante dele como o outro; o sujeito é, no entanto, antecipadamente, objeto, por sua própria natureza. O pensamento não pode eliminar do sujeito o objeto, mesmo sob a forma de idéia; mas ele pode eliminar o sujeito do objeto. Isso faz parte do sentido da subjetividade de ser também objeto, mas não do sentido da objetividade de ser sujeito. O Eu existente é uma implicação do próprio sentido do lógico “eu penso, o que deve poder acompanhar todas as minhas representações”, porque esse enunciado tem como condição de possibilidade a sucessão cronológica, e essa concessão só pode dizer respeito ao que é temporal. O “meu” assinala um sujeito como objeto entre objetos, e sem esse “meu” não haveria ainda de novo “eu penso” (184 sg.). Por trás de tudo isso, uma intuição simples: o mundo poderia existir mesmo sem os homens, mas os homens não poderiam existir sem o mundo. A dialética negativa queria dizer: “Lembre-se de que há um outro.” Ela não vinha encerrar um sistema, não era uma progressão de uma categoria à outra, como em Hegel. Ela aconselhava antes caso por caso, incessantemente de novo libertar o não-idêntico (18), cujo pensamento identificador, o espírito se engrandecendo a si mesmo, não poderia nunca se tornar independente, e que ela não poderia senão deformar com conseqüências incalculáveis. Hipostasiar-se não poderia nunca ter êxito a longo prazo, e por isso a única saída razoável era a reconciliação, o reconhecimento do objeto, do outro, do estranho — eis as conclusões em *ND*.

“Quem quer dinamizar tudo o que é até atingir a pura atualidade tende para a hostilidade para com o outro, o estranho (*Fremd*) cujo nome evoca não sem razão a alienação (*Entfremdung*); para aquela não-identidade na qual seria preciso libertar não só a consciência, como também uma humanidade reconciliada... Não se deve separar a dialética do que existe daquilo que a consciência descobre como estranho à maneira de uma coisa; coerção negativa e heteronomia, mas também a figura deformada do que deveria ser amado e que o proibido, a endogamia da consciência, impede de amar. Acima do romantismo que se sentia um sofrimento diante do mundo, uma dor de alienação, elevam-se as palavras de Eichendorff “Bela estranheza”. O estado reconciliado não anexaria mais o estranho a um imperialismo filosófico, mas ficaria feliz em vê-lo continuar a ser o longínquo e o diferente numa proximidade mantida, para além do heterogêneo como do apropriado” (191 sg.).

Enquanto não se chegasse a esse estado, seria necessário contar com uma preeminência do objeto no sentido negativo. Como muito freqüentemente para Adorno, os conceitos fechados mudavam de sinal. A preeminência do objeto no sentido positivo significava a abertura do sujeito diferenciado do objeto percebido em sua diferenciação qualitativa (cf. *supra*, 328 sg.). A preeminência do objeto no sentido negativo significava a dominação das forças sociais tornadas autô-

nomas sobre os indivíduos impotentes, estado da sociedade em que falta um sujeito social da totalidade.

Onde a preeminência do objeto existia em um sentido positivo, existia também um “mais sujeito” (50). O sujeito devia estar separado do objeto pelo pensamento. Não se podia falar de preeminência do objeto num sentido enfático a não ser quando existia a liberdade de um sujeito de percepções diferenciadas em relação ao objeto, quando um sujeito de percepções diferenciadas não se associava ao objeto por graça ou necessidade, servilismo ou esperteza, mas abandonava-se ao objeto (53) e passava a ser o órgão da fusão da capacidade de reação mimética e da disciplina conceitual (55). Adorno havia reconhecido em Mahler uma capacidade incomparável para a “objetivação do subjetivo sem entraves” (*Gesammelte Schriften* 16, 329). A objetivação do subjetivo sem entraves era a missão que ele dera à arte, desde seus artigos de crítica de arte dos anos 20, e à sociedade numa medida análoga. A objetivação do objeto num sujeito de percepções diferenciadas era a forma globalizadora que essa missão tinha tomado com o correr do tempo e para a qual a *ND* deveria, agora, trazer a solução mais avançada.

As partes gerais do livro ofereciam “trabalhos práticos de perseverança” (Habermas), numa crítica da razão que voltava contra o pensamento identificador seus próprios meios, sem ousar pressionar até a ruptura. A introdução, que expunha o conceito de experiência filosófica, e a segunda parte, que tratava da idéia de dialética negativa e de sua posição em relação a algumas categorias, giravam incansavelmente em torno da figura conceitual do *Aufklärung*, de um conceito positivo de *Aufklärung* tal qual *Dialektik der Aufklärung* havia querido prepará-lo. Essas partes prolongavam esses preliminares.

Quanto a saber se a exigência de *Aufklärung*, depois de ir pelo conceito além do conceito (27), de chegar pelo conceito até o sem-conceito (21), a de “uma experiência completa e não reduzida no meio-termo da reflexão conceitual” (25) tinha sido realmente satisfeita, e se Adorno tinha conseguido operar uma distinção plausível entre a figura deformada do que seria para ser amado — em outras palavras, aquilo que merecia a preeminência do objeto num sentido positivo — e a heteronomia, a dominação de conjuntos funcionais sociais que haviam-se tornado inacessíveis aos homens — em outras palavras, — o que encarnava a preeminência do objeto no sentido negativo —, era preciso avaliar de acordo com os modelos expostos na terceira parte do livro.

A concepção do modelo, do pensamento por exemplo (90), correspondia a seu desejo de captar o sistema da totalidade não verdadeira numa forma anti-sistemática, de mostrar-lhe assim, caso por caso, seus limites que se caracterizavam pela mutilação e a resistência do “outro”, e, ao mesmo tempo, libertar, no outro, a “coerência do não-idêntico” (36). O primeiro modelo continha especulações de filosofia da moral sobre o conceito de liberdade, sob a forma de uma metacrítica da razão prática, o segundo, especulações de filosofia da História sobre os conceitos de espírito do mundo e de história natural, sob a forma de uma digressão sobre Hegel, o terceiro, “meditações metafísicas” sobre conceitos como a morte, a vida,

a felicidade, a imortalidade, a ressurreição, a transcendência, a esperança — portanto, temas últimos. Adorno não explicava o motivo da escolha desses conceitos — pois era surpreendente que ele não tivesse abordado as noções de efêmero, de melhor e de pequeno, como os desenvolvimentos sobre a idéia de dialética negativa poderiam sugerir. Era também surpreendente que nenhum dos modelos fosse dedicado ao que vinha naturalmente sempre à mente quanto ao conceito de não-idêntico ou de preeminência do objeto: a natureza exterior dominada pelos homens. Que Adorno não enveredasse por esse caminho era, de certo ponto de vista, compreensível: ele fizera muitas vezes sua autocrítica confessando que não entendia nada das ciências da natureza e que, portanto, infelizmente, era incapaz de trabalhar para anular o abismo deplorável que se tinha justamente cavado entre filosofia e ciências da natureza. No entanto, podia-se livrar de especulações sobre a relação com a natureza exterior sob outros pontos de vista que não o da filosofia da natureza e das ciências da natureza, e até — como Adorno provava a respeito de outros temas — isso teria sido possível sem se integrar uma grande proporção de pesquisas científicas especializadas nos campos da história da economia, da técnica e da cultura. Dados os núcleos de interesse de Adorno, essa lacuna não deveria surpreender; constituía, no entanto, uma fraqueza sensível para uma teoria que identificava o grande desastre da história mundial na dominação do espírito engrandecendo-se sobre a natureza exterior e interior, e cuja concepção do verdadeiro conhecimento e da situação justa do mundo estava tão próxima da filosofia romântica da natureza.

O primeiro modelo era particularmente impressionante porque abordava a questão da liberdade ou não da vontade dos sujeitos. As ciências especializadas, rejeitadas no partido do determinismo em sua busca de regularidades nomológicas, abandonavam essa questão à filosofia que respondia segundo concepções pré-científicas e apologéticas da liberdade. Isso tinha como consequência afirmar, com o apoio da filosofia, que os indivíduos mereciam ser castigados, eles que as ciências apresentavam como sujeitos determinados. “Se a tese do livre-arbítrio lança sobre os indivíduos dependentes o fardo da injustiça social sobre a qual eles não têm nenhum poder, e os desmoraliza incansavelmente ao colocá-los diante das exigências que os forcem a renunciar, em compensação, a tese da não-liberdade prolonga metafisicamente a predominância do imediatamente dado, apresenta-a como imutável e leva o indivíduo a se rebaixar — quando, ao contrário, no primeiro contato, ele não está disposto a isso — porque, no fundo, não lhe resta nenhuma outra solução. Se se recusa absolutamente o livre-arbítrio, os homens são levados sem reserva à forma normal do caráter mercantil de seu trabalho no capitalismo. O determinismo apriorista não é menos corrupto do que a doutrina do livre-arbítrio que existe na sociedade mercantil, fazendo-se abstração desta. O próprio indivíduo constitui um momento dela; a pura espontaneidade de que a sociedade o despoja lhe é atribuída. O sujeito só tem que colocar para si o dilema incontornável da existência ou não de seu livre-arbítrio e já está perdido” (260 sg.).

Como critério crítico para julgar a liberdade ou não dos indivíduos socializados, Adorno opunha a esse dilema a formulação de uma dialética da liberdade e da não-liberdade. “Segundo o modelo kantiano, os sujeitos são livres na medida em que são idênticos a si mesmos como são conscientes de si mesmos; e numa tal identidade eles são também, novamente, não livres na medida em que se sujeitam a sua coerção e a perpetuam. São não livres enquanto são não idênticos, enquanto de natureza difusa e são, no entanto, livres porque, nos impulsos que dominam — pois a não-identidade do sujeito consigo mesmo não é outra coisa senão isso — eles se livram também do caráter coercitivo da identidade” (294). No mundo antagonista, o lado coercivo da identidade e o lado destrutivo dos impulsos saíam vencedores, pois ambos eram formas da não-liberdade. A liberdade real significaria viver seus impulsos e, nisso, não mais ser idêntico a si mesmo, mas reconciliado com o outro. Para se opor a uma concepção da sociedade em que a tese do livre-arbítrio legitimava a responsabilidade penal dos membros impotentes da sociedade, a uma tradição filosófica que juntava a liberdade e a responsabilidade num espírito de repressão, via-se aparecer, em Adorno, a frágil utopia de “uma participação sem medo, ativa de cada indivíduo”, de um “todo que não petrifica mais institucionalmente a participação, mas em que essa participação teria conseqüências reais” (261).

Tomando como fio condutor a crítica das fraquezas do grande filósofo da liberdade que era Kant, substituindo, no contexto histórico-social, os conceitos de liberdade e não-liberdade estabelecidos a partir de indivíduos considerados isoladamente, refutando esconder as lições de sua própria época, em primeiro lugar a impressão da humilhação mais profunda conhecida até hoje, a dos campos de concentração do nazismo, Adorno chegava a conseqüências que constituíam uma exceção desejada não só no campo da filosofia na Alemanha federal, mas até de todo pensamento que ali se expressava e demonstravam uma espécie de realismo humanista. “Questões morais colocam-se obrigatoriamente, não em sua paródia desanimadora, a da repressão sexual, mas em enunciados como: não se deve torturar, não deve haver campos de concentração, enquanto tudo isso continua na Ásia e na África e ninguém diz nada, porque a humanidade civilizadora é como sempre desumana para com os que ela tem a impudência de estigmatizar como não civilizados. Mas se um filósofo da moral se munisse desses dados e se regozijasse por ter, dessa vez, apanhado os críticos da moral citando também os valores proclamados à sociedade pelos filósofos da moral — essa conclusão coercitiva seria falsa. Os enunciados são verdadeiros enquanto impulsos quando se anuncia que, em algum lugar, alguém foi torturado. Estes não têm o direito de se racionalizar... O impulso, o puro medo físico e o sentimento de solidariedade para com os corpos torturados, segundo as palavras de Brecht, que é imanente ao comportamento moral, seria rejeitado pelo gosto de uma racionalização sem precauções; a extrema urgência passaria a ser, mais uma vez, contemplação, zombaria de sua própria urgência... O não-separado\* vive unicamente nos extremos, no impulso espontâneo cuja impaciência

---

\* Da teoria e da prática. (N. A.)

não suporta a argumentação e não quer suportar que o horror se prolongue, e na consciência teórica que não se deixa aterrorizar por nenhuma injunção e compreende por que, no entanto, o horror se prolongará sem que se veja seu fim. Dada a impotência concreta de todos os indivíduos, essa contradição é, atualmente, o único teatro da moral” (282 sg.).

A consequência que se impunha era uma justificativa das ações espontâneas de resistência e de revolução. O exemplo que Adorno dá é que teria sido mais moral no processo de Nuremberg que os acólitos dos torturadores tivessem sido fuzilados ao mesmo tempo que seus comandantes e seus mecenas da grande indústria, fuzilados numa revolução contra os fascistas. Por trás desse exemplo, encontrava-se a convicção de que, numa época que tinha revelado o perigo extremo do tipo manipulador que se livrava das vítimas pelo expediente administrativo e que a inteligência fria e a ausência quase completa de sentimentos tornavam implacável. (cf. acima), a verdade se encontrava de preferência nos pontos em que situações críticas desencadeavam impulsos enérgicos. Adorno estava consciente da possibilidade de que se compreendesse às avessas tais idéias, de sua afinidade com o existencialismo, e do uso perverso da natureza rebelde justamente durante o fascismo. Nesses trechos, ele se tornava um filósofo audacioso que apresentava suas intuições fundamentais num contexto apropriado. “Se se quisesse dar ao X kantiano do caráter inteligível seu verdadeiro conteúdo que se afirma contra a abstração total do conceito aporético, esse conteúdo seria, certamente, a consciência historicamente mais avançada, pontualmente esclarecedora, caindo rapidamente na obscuridade, habitada pelo impulso para fazer o que é justo. Isso era a antecipação concreta, pela intermitência, da possibilidade, nem estranha aos homens, nem idêntica a eles” (292). Era a melhor formulação que Adorno havia encontrado para o que se poderia qualificar de realismo humanista.

As especulações de filosofia moral de Adorno sobre o conceito de liberdade, que tratavam da relação do indivíduo com a natureza interior, com o corpo e a co-humanidade em situações histórico-sociais específicas era, na verdade, uma tentativa de chegar ao não-conceitual pelo conceito, sem o dissolver em conceitos; mais precisamente: a tentativa de reconhecer o que a abstração tinha destruído, o “impulso anterior ao Eu” (221), o “impulso somático” (193 sg.), “o que vem por cima” (226), sem lançar para fora do barco a identidade, o pensamento identificador e a universalidade encarnada pela vida em comum na sociedade. Assim como a filosofia adorniana da nova música havia apostado que o elemento bárbaro permitiria que o espírito se tornasse senhor de si contra a objetivação de sua própria atividade que lhe era alienada, assim também *DdA* apostava na recordação da natureza do indivíduo, assim como a crítica horkheimiana da razão subjetiva, instrumental, tinha apostado na aliança da contemplação e das pulsões, assim também *ND* apostava na possibilidade de que “a consciência crepuscular da liberdade” se alimentasse “da lembrança do impulso arcaico que não era ainda guiado por um Eu estabelecido” (221). “Entre os dois pólos do que foi, há muito

tempo, tornado quase inacessível à consciência e do que poderia ser, um dia, sua centelha crepita” (228).

Os outros dois modelos continham, também, variações sobre velhos temas adornianos. Em “Meditações sobre a metafísica”, eles iam da afirmação de que toda civilização depois de Auschwitz era uma porcaria até a redenção materialista de temas teológicos em idéias como a da nostalgia materialista da ressurreição da carne ou a utopia de um mundo em que não apenas o sofrimento presente seria anulado, mas o próprio sofrimento irrevogavelmente passado seria revogado. Este último tema, sobre o qual Benjamin e Horkheimer haviam discutido em sua correspondência dos anos 30, era a pitada de loucura de um pensamento realista humanista cuja justa expressão Adorno pensava haver encontrado na frase de Strindberg, “só quem odeia o mal pode amar o bem”. Benjamin e Marcuse haviam-no expresso de uma maneira igualmente penetrante, um, em suas teses *Über den Begriff der Geschichte*, “o ódio como a aptidão para o sacrifício... alimentam-se mais da verdadeira imagem de um comportamento de escravo do que da imagem ideal da posteridade libertada”, o outro em *Triebstruktur und Gesellschaft*, “esquecer significa também absolver o que não deveria ser absolvido se a justiça e a liberdade tivessem livre curso”.

“Meditações sobre a metafísica” era totalmente desprovido de ponderação. Começava pelo aforismo “Depois de Auschwitz”. Seu teor não era um “apesar de tudo” e sim: “O processo pelo qual a metafísica se esgotou inexoravelmente nessa direção, contra a qual ela foi outrora concebida, atingiu assim seu ponto de fuga. Desde o jovem Hegel, a filosofia, na medida em que ela não se vendia mais ao pensamento autorizado, não pôde disfarçar até que ponto ela se insinuava nas questões da existência material. A infância pressente algo disso no fascínio que emana da zona do matador, da carniça, do perfume deliciosamente repugnante da decomposição, das expressões suspeitas para essa zona. O poder dessa área no inconsciente talvez não seja menor do que o da sexualidade infantil... Um saber inconsciente sussurra às crianças o que é recalcado, aqui, pela educação civilizadora, o que acontece aqui: a mísera existência física suscita o mais alto interesse, que é apenas menos recalcado, pelas perguntas ‘o que é’ e ‘onde vai isso?’. Quem conseguisse voltar sua reflexão para a impressão que surgiu um dia para ele das palavras ‘rio de lama’ e ‘caminhos de porcos’ estaria, sem dúvida, mais perto do saber absoluto do que o capítulo de Hegel que promete isso a seu leitor para recusá-lo com superioridade” (359). Havia, aliás, uma espécie de “apesar de tudo” nesse trecho, mesmo quando se lembrava do outro extremo da experiência metafísica: “Quanto ao que pode ser a experiência metafísica, quem quer que sinta repugnância em reduzi-la a pretensas experiências religiosas primitivas a imaginará mais como fazia Proust, algo como a felicidade que prometem os nomes de aldeias como Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn. Acredita-se que se se fosse lá se estaria realizado, como se isso existisse. Quando se está realmente ali, a promessa foge a nossa frente, como o arco-íris. No entanto, não se fica desiludido; tem-se mais a impressão de que se está,



agora, demasiado perto e por isso nada se vê... Para a criança, é evidente que o que a encanta na cidadezinha querida só pode se achar ali, exclusivamente, e em nenhum outro lugar; ela se engana, mas o seu erro baseia-se no modelo da experiência, um conceito que, afinal de contas, seria o da própria coisa, e não essa miséria extraída das coisas" (366). Esses dois tipos de experiência tinham, em comum, uma superação do sensível e do material. Trechos desse gênero esboçavam um quadro do que poderia ser justo na vida abafada, na falsa vida, de um modo que era praticamente proibido a uma teoria da sociedade. Viver depois de Auschwitz — esse tema tornava-se, em Adorno, um argumento para mostrar que filosofar sobre suas experiências pessoais podia ainda desembocar no essencial.

*ND* dava o espetáculo estranho de um homem tentando fazer filosofia concreta e apresentava como grande obra filosófica um livro em que a filosofia concreta era um pequeno anexo destinado à apresentação e justificação de seu próprio método. Tomada em seu conjunto, *ND* — como já indicava o título que não anunciava absolutamente todo um conteúdo — era uma espécie de oposto filosófico da epistemologia e também das teorias antigas do conhecimento. Nesse compromisso, distanciava-se ao mesmo tempo da ontologia hostil às ciências e da que era hostil à teoria. Mas como a integração de resultados de pesquisas científicas não teria podido pôr em perigo ou sequer impedir as concepções elaboradas pela especulação, o livro não tirava a convicção. De fato, diante das diferentes variantes da epistemologia, a concepção de uma dialética não fazia outra coisa senão manter viva a necessidade de uma experiência sem ponto fixo, e indicava-lhe a direção por um conceito negativo, o "não-idêntico" cujo sentido oscilava entre os pólos "mistério" e "deve existir individualidade". Um trabalho interdisciplinar sobre a teoria da sociedade no espírito da dialética negativa só poderia ser frutífero. Apenas a impaciência e as tendências pessoais poderiam explicar a exclusão das pesquisas científicas e o desvio, pela filosofia da história, da teoria da sociedade — um desvio que só aparecia às vezes em Adorno.

### *Os teóricos críticos e o movimento estudantil*

O ano da publicação de *Negative Dialektik*, de Adorno, foi também o de "Repressive Toleranz", de Marcuse, reunida aos ensaios de seus dois amigos, os americanos esquerdistas Robert Paul Wolff e Barrington Moore, no volume *Kritik der reinen Toleranz* (Crítica da tolerância pura) publicado um ano antes — em 1965 — nos Estados Unidos, em versão inglesa. Era um artigo "muito ousado", como o próprio Marcuse escreveu a Horkheimer no começo de 1965 quando nele trabalhava.

Em seu livro *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (O homem unidimensional: Estudos sobre a Ideologia da Sociedade Industrial Avançada) (1964, ed. alemã 1967), Marcuse havia tentado realizar

o que estava faltando em outros teóricos críticos da primeira geração: integrar, num conjunto sistemático, as análises da sociedade capitalista avançada. Ele o havia feito de uma maneira concisa e surpreendente — da maneira que o caracterizava e que o diferenciava, no fundo, dos outros teóricos de Frankfurt. Ele apresentava a experiência cotidiana de um teórico sensível com um discreto romantismo: “A recusa da liberdade e até mesmo de sua possibilidade é o que explica que a ausência de coerção é preservada nos pontos em que ela reforça a opressão. O grau no qual a população está autorizada a perturbar a paz nos lugares em que, pelo menos, há ainda paz e silêncio, autorizada a fazer-se notar desagradavelmente e a tornar as coisas odiosas, a transbordar de familiaridade e desrespeitar os bons costumes, é uma coisa angustiante. Angustiante porque faz sentir a contenção legal, isto é, organizada, para não reconhecer o direito imemorial do próximo, para impedir a autonomia até numa pequena esfera de existência reservada. Nos países superdesenvolvidos, uma porção sempre maior da população torna-se um público único, monstruosamente grande, cativo — cativo não de um regime totalitário, mas da ausência de costumes dos cidadãos cujos meios de satisfação e edificação forcem a ouvir seu timbre de voz (deles), seu aspecto e seu cheiro... A socialização maciça começa em casa e inibe o desenvolvimento da consciência e da moralidade” (*One-Dimensional Man*, 255 seg.).

Quanto ao conteúdo, o que Marcuse adiantava em seu livro era teoria da sociedade à maneira de Frankfurt, e dava a impressão de que a antiga colaboração continuava ininterrupta com sua repartição dos papéis. O diagnóstico, resumido no título do livro — análogo às conclusões dos trabalhos de Adorno —, opunha-se à menção da possibilidade (justamente num estado crítico) de uma transformação qualitativa que Marcuse identificava a uma “redefinição das necessidades” — de acordo com as idéias desenvolvidas em *Triebstruktur und Gesellschaft*. Já nas últimas páginas de *One-Dimensional Man*, acariciando a idéia de uma ditadura da educação, ele havia explicado que uma libertação da imaginação pressupunha a opressão de muito do que, agora, era livre e perpetuava uma sociedade repressiva. E, antes de concluir com uma citação de Benjamin, “Só em nome dos sem-esperança é que a esperança nos foi dada”, ele dera um passo além, na direção da teoria dos grupos marginais — ele, um cidadão dos Estados Unidos que, no Vietnam, sustentavam a luta de uma ditadura contra a luta de libertação de um povo, que, em seu próprio território, continuavam a manter os negros sob opressão, que só tinham começado parcialmente a suavização do capitalismo pelo socialismo de Estado. “Na base popular do conservadorismo, encontra-se, no entanto, o substrato dos desprezados e excluídos: os explorados e os perseguidos de outras raças e outras cores, os sem trabalho e os inaptos para o trabalho. Eles existem fora do processo democrático: sua vida necessita da maneira mais imediata e mais concreta da eliminação de relações sociais e de instituições intoleráveis. É assim que sua oposição é revolucionária mesmo que sua consciência não o seja. Sua oposição vem de fora do sistema e não é, portanto, desviada pelo sistema: é

uma força elementar que viola as regras do jogo e o desmascara como jogo sujo. Quando eles se amontoam e descem pelas ruas, sem armas, sem proteção, para reclamar os direitos cívicos mais elementares, eles sabem que estão se arriscando aos cães, às pedras, às bombas, à prisão, aos campos de concentração e mesmo à morte. Sua força se encontra por trás de toda manifestação política pelas vítimas da lei e da ordem. O fato de eles começarem a recusar-se a jogar o jogo pode ser o fato que marca o começo do fim de um período.”

O que havia começado a aparecer timidamente em *One-Dimensional Man*, a conversão da teoria em engajamento prático, expressou-se apaixonadamente no artigo sobre a tolerância. Com esse texto, Marcuse, que em 1948 havia criticado violentamente *L'Être et le Néant* (O ser e o nada), de Sartre, em função da teoria de Frankfurt, e nele havia reconhecido, em ação, por trás da “língua niilista do existencialismo”, “a ideologia da livre concorrência, da livre iniciativa e das oportunidades iguais para todo mundo”, aliava-se ao existencialista engajado que, em 1961, havia escrito um prefácio solidário sem reservas para o livro de Frantz Fanon, *Os malditos da terra*, o “manifesto comunista da revolução anticolonial”. O livro de Fanon foi publicado na Alemanha em 1966, como “Repressive Toleranz”, de Marcuse — um símbolo literário do que estava começando a se pôr em movimento nessa época, na Alemanha, entre os intelectuais e os estudantes.

Marcuse havia dedicado esse ousado artigo a seus alunos da Brandeis University. Isso era mais do que um gesto de gratidão para com os participantes ativos de seus seminários. Era uma manifestação de solidariedade para com estudantes que se tornaram ativos politicamente. Nas lutas pelos direitos civis no sul dos Estados Unidos em que, a partir do começo dos anos 60 se tentou obter, à força, a supressão da segregação racial nos restaurantes, nas lojas e nos transportes públicos graças a movimentos de *sit-in* e *go-in* (‘sente-se’ e ‘entre’), os estudantes — e não apenas os negros — foram também vítimas da violência branca. Em Berkeley, havia nascido o *Free Speech Movement* (Movimento pela liberdade de palavra) e os estudantes tinham lutado para obter o direito de coletar dinheiro no *campus* universitário (entre outros, na luta pelos direitos civis); em dezembro de 1964, numa greve de *sit-in*, oitocentos estudantes foram presos — a maior prisão em massa da história dos Estados Unidos. Foram também os estudantes que se manifestaram contra a guerra do Vietnã, e que se protegiam contra o risco de serem mobilizados queimando as ordens de mobilização.

“Nenhuma manifestação de mansidão pode atenuar as conseqüências da violência, só a própria violência pode apagá-las. E o colonizado se cura de sua neurose colonial expulsando o colonizador pela força das armas” escreveu Sartre em seu prefácio a *Malditos da terra*, de Fanon, para responder aos esquerdistas, na metrópole, que gostariam que os combatentes da guerrilha permanecessem cavaleiros e provassem assim sua humanidade. Com as mesmas conseqüências que a idéia de Fanon, segundo a qual o oprimido deveria ver os “pés de barro” do opressor para poder tornar-se um homem, mas, sem se referir a isso, Marcuse pen-

sava que “do ponto de vista da função histórica, há uma diferença entre violência revolucionária e violência reacionária, entre a violência dos oprimidos e a dos opressores. De um ponto de vista ético, essas duas formas de violência são desumanas e pertencem ao mal — mas desde quando a História se faz de acordo com critérios éticos? Começar a aplicar esses critérios no momento em que os oprimidos se revoltam contra os opressores, os pobres contra os ricos, significa servir os interesses da violência efetiva enfraquecendo o protesto contra ela” (“Repressive Toleranz” in Wolff *et alii*, *Kritik der reinen Toleranz*, 114). Marcuse tratava ao mesmo tempo do radicalismo de sua crítica do imperialismo e do radicalismo de sua crítica da sociedade industrial avançada. Segundo ele, mesmo nos centros dessa sociedade, era a violência de fato que dominava, e o conjunto da sociedade corria os maiores perigos. As conseqüências que ele tirava disso pareciam aplicar-se tanto aos oprimidos por uma potência mundial, como os Estados Unidos, quanto às pessoas tratadas como minorias legais pela sociedade industrial avançada nos Estados Unidos, tanto aos que se lançavam na luta contra o sistema repressivo por solidariedade às minorias ou aos povos privados de seus direitos e oprimidos, quanto aos que o faziam por pura hostilidade para com o sistema. O artigo de Marcuse sobre a tolerância concluía-se assim: “Acredito que para as minorias oprimidas e maltratadas existe um ‘direito natural’\* à resistência, a usar meios ilegais desde que os meios legais se tenham revelado insuficientes. A lei e a ordem existem em toda parte e são sempre a lei e a ordem daqueles que protegem a hierarquia estabelecida; é absurdo apelar para a autoridade absoluta dessa lei e dessa ordem contra os que sofrem por causa delas e as combatem — não por vantagens pessoais ou vingança pessoal, mas porque querem ser homens. Não há juiz acima deles a não ser a administração bem situada, a polícia e a própria consciência. Se recorrem à violência, não inauguram um novo encadeamento de atos de violência, mas rompem o que está estabelecido. Como vão ser derrotados, eles conhecem seus riscos, e, se estão prontos a assumi-los, nenhuma terceira pessoa — sobretudo o educador e o intelectual — tem direito a pregar-lhes que se controlem” (127 sg.).

Se essas frases davam a impressão de reclamar uma interpretação, principalmente se lidas no contexto da Alemanha Ocidental, outras frases, que formulavam a exigência de uma espécie de ditadura de esquerda da educação nas sociedades industriais adiantadas, idéia que percorria todo o artigo, davam a impressão de serem arriscadas e contraditórias por si mesmas. “É preciso ajudar os pequenos grupos impotentes que lutam contra a falsa consciência: a continuação de sua existência é mais importante do que a manutenção de direitos e liberdades mal empregados que os deixam sofrer a violência legal, que oprimem essas minorias. Deveria estar, agora, claro que o exercício dos direitos civis por aqueles que não os têm pressupõe que se tirem os direitos civis daqueles que os impedem de exercê-

---

\* Marcuse explicou, depois, que as aspas significavam simplesmente que se tratava de uma velha expressão da teoria política. (N. A.)

los...” (121). Mas, além das autoridades e instituições dominantes, quem podia tirar ou conceder os direitos civis? Numa sociedade em que — segundo a hipótese de Marcuse — no fundo, faziam-se sentir sempre limitações da tolerância, todas no mesmo sentido, todo apelo à tolerância entre partidos só poderia dar mais força aos dominantes em sua atitude de imparcialidade puramente aparente. Em tais situações, só uma exigência poderia ter sentido: a de que se garantisse a todos o direito aos deveres civis. Quando, por exemplo, se produzia um conflito entre o direito à liberdade de opinião e de informação e a estrutura capitalista dos meios de comunicação de massa, podia-se reclamar a democratização desses meios e lutar por essa exigência, mas não pedir a destruição da “censura disfarçada” de que os meios de comunicação de massa estavam impregnados por uma “pré-censura” aberta. Tais idéias de Marcuse pareciam estribar-se na transferência fora de propósito do direito natural à resistência para a dimensão da consciência, da educação e do esclarecimento (das Luzes). Só a violência poderia curar o colonizado de sua neurose colonial; em muitas situações só a violência poderia preservar da violência, mas era impossível combater uma manipulação de direita por uma manipulação de esquerda. Mas talvez Marcuse só quisesse dizer o que era evidente: que é preciso defender a liberdade contra os que a reivindicam em detrimento de outrem, e combater para conseguir liberdades impedidas implicava restrições para as liberdades que se exerciam em detrimento de outrem. Mas por que empregar conceitos carregados de conseqüências, como pré-censura e contracensura, se não se tratava de algo extremamente carregado de conseqüências, isto é, de mais liberdade e mais democracia? Por que ele falava em termos gerais da violência se queria dizer com isso, também, formas não violentas de desobediência civil, formas de resistência passiva, a ocupação de praças e prédios ou outras ações que não causavam nenhum estrago — o que podia ser comum qualificar de violência entre os juristas, os políticos e grandes partes da população na medida em que os objetivos visados por essas ações lhes desagradavam, mas que um filósofo da oposição nas sociedades industriais altamente desenvolvidas do Ocidente não poderia chamar assim sem provocar contra-sensos? Não era, pois, surpreendente que Adorno — que não tinha lido *Repressive Toleranz*, mas tinha ouvido num pequeno círculo um relatório, de terceira ou quarta mão, sobre o texto de Marcuse — tenha escrito a Horkheimer que eles precisavam absolutamente ter uma conversa com Marcuse, o mais cedo possível; que este parecia, mais ou menos, tomar uma atitude de louco e não recuava diante da idéia de que seria preciso proscrever tudo o que se afastasse da linha reta. Em outras palavras, proclamava o que, para Horkheimer e Adorno, era abominável (carta de Adorno a Horkheimer, de 8 de dezembro de 1966). Horkheimer não deveria se sentir assim justificado por ter sempre mantido Marcuse a distância, enquanto este nunca deixara de expressar seu desejo de poder ensinar em Frankfurt e, em 1965, ainda, quando a faculdade de filosofia da Universidade Livre de Berlim lhe ofereceu um cargo, tinha escrito a Horkheimer que seria absurdo voltar à Alemanha sem ir para Frankfurt?

No mesmo ano da publicação da tradução alemã de seu ensaio “ousado”

sobre a tolerância, Marcuse participou, de maneira também ousada, de uma reunião de estudantes da oposição em Berlim Ocidental. A 22 de maio de 1966, no congresso organizado pelo SDB na Universidade de Frankfurt, *Vietnam — Analyse eines Exempels*, ele apresentou o relatório principal. Mais de dois mil estudantes e grande número de professores e sindicalistas participavam do congresso. Como comunicadores e diretores de debates nos grupos de trabalho, estavam, entre outros, Jürgen Habermas e Oskar Negt. O congresso encerrou-se com a maior manifestação até aquela data, na República federal, contra a guerra dos Estados Unidos no Vietnã. Em sua comunicação, passando além da tarefa de garantir o progresso do *Aufklärung* pela informação, Marcuse deu um resumo de sua interpretação da época contemporânea.

Ao retomar as reflexões de *One-Dimensional Man* a respeito da questão de saber se o Terceiro Mundo oferecia um substituto para a racionalidade tecnológica repressiva do processo de industrialização em ação no Ocidente como na União Soviética, ele perguntava: “Pode existir nesses países algo como uma industrialização não capitalista, uma industrialização que evite a industrialização repressiva e exploradora do primeiro capitalismo, que edifique o aparelho técnico *à la mesure de l’homme* (na medida do homem) e não de tal maneira que, desde o começo, esse aparelho exerça seu poder sobre o homem e o sujeite a ele? Pode-se falar aqui, de novo, sobre uma vantagem histórica daquele “que chegou tarde”? (“Die Analyse eines Exempels”, in *Neue Kritik*, junho-agosto 1966, 37). E ele atenuava muito pouco o pessimismo da resposta dada em *One-Dimensional Man* dizendo: “Contra essa grande oportunidade de uma industrialização não capitalista, há, infelizmente, o fato de que a maioria desses países em desenvolvimento depende, quanto à acumulação inicial do capital, dos países industrializados desenvolvidos, para o melhor e para o pior, sejam eles do Oeste ou do Leste. Creio, no entanto, que o movimento de libertação militar nos países em desenvolvimento representa, hoje em dia, objetivamente, a mais forte energia potencial de transformação radical” (*ibid.*).

Mas, se, mesmo no Terceiro Mundo, não se pudesse esperar uma solução de substituição da tecnologia instalada, segundo Marcuse, nas sociedades industriais de modelo ocidental ou comunista como forma de dominação, ele via, contudo, nisso, uma confirmação tanto mais clara da força da negação, da grande recusa, da necessidade de uma vida em liberdade. “O que significa o Vietnã?... O Vietnã significa todos os movimentos de libertação nacional no terreno da sociedade industrializada superdesenvolvida; movimentos de libertação esses que questionam e ameaçam a razão, as instituições e a moralidade dessa sociedade industrial superdesenvolvida. O Vietnã tornou-se o símbolo do futuro da repressão econômica e política, o símbolo do futuro da dominação do homem sobre o homem. O que significaria a vitória do movimento de libertação nacional no Vietnã? Tal vitória significaria — e esse é, penso eu, o aspecto decisivo — que uma rebelião elementar dos homens contra o aparelho de repressão técnica mais forte de todos os tempos pode vencer” (33).

Ele felicitava os estudantes por sua solidariedade intelectual e instintiva. Para ele, nas sociedades ocidentais, trabalhar pela libertação da consciência não era uma ação revolucionária e sim um movimento cujo espetáculo já estava deixando nervosos os detentores do poder. A moral e a ética não seriam pura superestrutura e pura ideologia. Contra o que está acontecendo no Vietnam “nós devemos protestar mesmo que pensemos que é sem esperança, simplesmente para poder sobreviver como homens e também para tornar acessível a outros uma existência digna dos homens...” (38). Anunciava assim desde que apareceu pela primeira vez diante dos estudantes da Alemanha Ocidental o fio condutor de seu julgamento sobre a oposição dos estudantes e de sua apreciação sobre a ação deles: não o ponto de vista da justificativa teórica, da habilidade estratégica e da maneira de evitar os riscos, e sim o do respeito devido à necessidade existencial de um comportamento digno de um homem. Três anos depois, quando a polícia expulsou os ocupantes do Instituto de pesquisas sociais (cf. abaixo p. 665-664), ele explicou mais uma vez sua atitude fundamental para com a oposição dos estudantes: “Nós sabemos (e eles sabem) que a situação não é revolucionária nem sequer pré-revolucionária. Mas esta situação é tão horrível, tão sufocante e degradante que a rebelião contra ela força a uma reação biológica, fisiológica: não se pode mais tolerar isso, estamos sufocados, precisamos um pouco de ar... é o ar que nós (pelo menos eu) gostaríamos de respirar nem que fosse uma só vez...” (carta de Marcuse a Adorno, La Jolla, Califórnia, de 5 de abril de 1969).

Um ano depois do congresso de Frankfurt sobre o Vietnam, em julho de 1967, Marcuse entrou no cenário berlinense como *maître à penser* (guru) festejado da nova esquerda — anunciado em *Spiegel* por um artigo que reproduzia no cabeçalho a conclusão do ensaio sobre a tolerância e citava Knut Nevermann, ex-presidente da Asta da Universidade Livre de Berlim: “Marcuse é muito importante para nós. Ele é a base e o apoio do que nós estamos fazendo.” Pouco antes, a 2 de junho, o estudante Benno Ohnesorg havia sido morto a tiros. Estava participando de uma manifestação contra o xá da Pérsia diante da Ópera de Berlim. Depois que o xá da Pérsia desapareceu nos prédios da Ópera, a polícia dispersou os manifestantes. Na fase de “caça às raposas”, Ohnesorg foi derrubado por um policial no fundo de um pátio. O prefeito agradeceu à polícia. As manifestações seguintes foram proibidas. A imprensa sensacionalista, que dominava quase completamente o mercado em Berlim, escarneceu dos estudantes. Policiais anotaram as placas dos carros que carregavam coroas de luto. Os pneus dos carros que as levavam foram furados.

O dia 2 de junho de 1967 foi o apogeu de uma evolução que se estava esboçando desde 1965 e que fez da Universidade Livre a Berkeley da República federal. No dia 7 de maio de 1965, por ocasião do vigésimo aniversário da capitulação alemã e, portanto, da libertação da dominação nacional-socialista, a Asta, da Universidade Livre de Berlim, tinha convidado, entre outros, o jornalista Erich Kuby, para uma discussão pública que deveria ser conduzida por Ludwig von Friedeburg, professor de sociologia da Universidade Livre desde 1962. O reitor deveria partici-

par de um modo muito pessoal, algumas semanas mais tarde, com o presidente do corpo dos reitores alemães, das cerimônias do centésimo quinquagésimo aniversário das associações estudantis alemãs no Deutschlandhalle de Berlim; ele decidiu proibir a reunião da Asta, invocando o fato de que, nos anos precedentes, Kuby havia difamado, uma vez, a Universidade Livre. As organizações estudantis políticas e a Asta viram um atentado contra seus direitos democráticos na proibição de Kuby, que eles consideravam não uma medida de direito e sim uma decisão política, e levaram o conflito ao conhecimento do público. Foi assim que a proibição da reunião do dia 7 de maio — que se realizou na forma prevista na Universidade técnica — foi o desencadeamento de toda uma série de questões, em que a administração universitária não parou de reduzir o espaço de manobra política dos estudantes, e o desencadeamento da mobilização política dos estudantes.

No ano seguinte, duas das faculdades da Universidade Livre usaram o pretexto das recomendações do Conselho Científico encarregado de organizar os estudos para introduzir a matrícula de duração limitada, isto é, a limitação obrigatória do tempo de estudos — ou, segundo a fórmula dos estudantes, a “expulsão” forçada. Isso era uma provocação, pois condições de estudos catastróficas e a ausência de organização do ensino eram os principais responsáveis por uma alta taxa de interrupções e longos períodos de estudos. No dia 22 de junho de 1966, os estudantes reagiram ao esboço de uma reforma repressiva do ensino superior organizando a primeira grande greve *sit-in* numa universidade alemã, que recrutou aproximadamente três mil pessoas. Essas primeiras restrições que inauguravam uma reforma universitária constituíam ainda mais uma provocação porque os únicos projetos globais de ensino superior numa sociedade industrial de concepção democrática tinham sido elaborados por estudantes, sem encontrar o menor interesse. O perigo ao qual os estudantes berlinenses foram os primeiros a replicar em plena luz do dia era que os professores titulares fizessem, pelas costas dos estudantes, um acordo com os “que pediam” diplomados da Universidade, que forçavam as medidas de racionalização mais eficazes, e que se chegasse a uma combinação de universidade de professores e de grande empresa burocrática. Aquilo, entre outras coisas, deveria ser impedido obtendo um direito de participação para os estudantes e os docentes de nível inferior.

Quando a situação se tornou extremamente tensa em consequência dos fatos do 2 de junho, os estudantes de Berlim só encontraram solidariedade no exterior, excetuando-se um pequeno grupo de seus professores. A indignação provocada pela morte de Benno Ohnesorg espalhou-se por todos os estabelecimentos de ensino superior da República federal. Quando o protesto estudantil inflamou-se em todas as cidades universitárias ao mesmo tempo, o mundo estudantil tornou-se um fator da política interna da Alemanha Ocidental. Afinal de contas, a reforma do ensino superior e a reforma da sociedade emergiram como as duas reivindicações conjuntas de uma forte minoria dos estudantes que lideravam o movimento estudantil. A indignação provocada pela morte de Ohnesorg foi o impulso que crista-



lizou o que se estava acumulando há tempo entre os jovens: um mal-estar complexo por ver que há vinte anos já se transferiam as reformas sociais em proveito da prosperidade econômica, transferência essa cuja duração parecia garantida por muitos anos, desde a instalação da Grande Coligação, em fins de 1966.

As semanas que se seguiram ao 2 de junho revelaram de maneira exemplar a atitude dos teóricos críticos diante do movimento de protesto dos estudantes. No dia do enterro de Benno Ohnesorg, 9 de junho, o Asta da Universidade Livre, organizou em Hanover, — de certa forma, no exílio — um congresso sobre o tema “Hochschule und Demokratie. Bedingungen und Organisation des Widerstandes” (Ensino superior e democracia. Condições e organização da resistência). O Asta tinha convidado para essa primeira reunião de massa em escala nacional da esquerda universitária “professores que (se tinham) mantido ao lado (deles) nos últimos tempos”, entre eles, Habermas.

Em seu discurso, Habermas tentou explicar o papel político do movimento estudantil e esclarecer as dificuldades levantadas pela tentativa não apenas de interpretar o mundo, mas também de mudá-lo. Na categoria de autor principal de *Student und Politik*, autor de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, epistemólogo crítico e parceiro de discussão do SDS há anos, visando particularmente a uma reforma democrática do ensino superior, ele estava, em meio aos não estudantes, predestinado mais do que nenhum outro a tais tentativas de autocompreensão e de esclarecimento. A base de suas análises e das conclusões que delas tirava era fornecida pelos elementos essenciais de suas reflexões teóricas. Na oposição dos estudantes, ele via a associação de dois elementos: a exigência do potencial de formação das ciências e a do potencial de emancipação prática da sociedade; a reivindicação de que se mantivesse aberta (ou, se fosse o caso, que fosse reaberta) a dimensão de auto-reflexão no ensino superior e a reivindicação de que se restituísse à prática sua dimensão na sociedade. Nos pontos em que Marcuse e Negt, enfrentando a censura da fuga na produção de ilusões, tantas vezes formulada contra o movimento de protesto, justificavam a solidariedade com os movimentos de libertação do Terceiro Mundo argumentando que aquele era o único meio de fazer com que entrasse de fora uma consciência das forças políticas ocultas e das perspectivas revolucionárias no contexto político insensível das sociedades industriais altamente desenvolvidas — Habermas, mais prudente, via a restauração de um fragmento da vida política. “Os protestos dos estudantes — e é esta a minha tese — têm uma função compensatória porque os mecanismos de controle inerentes a uma democracia não funcionam entre nós ou funcionam precariamente” (*Bedingungen und Organisation des Widerstandes*, 44). Ele citava, entre seus exemplos, o Vietnam. “Lembro-me, justamente, de que foi, principalmente, a iniciativa dos estudantes — nesse caso, de Berlim — contra as falsas definições dessa guerra, que é uma luta de libertação social, que abriu uma brecha na imagem do mundo oficial em nosso país, uma brecha por onde puderam passar, depois, várias ondas de outras informações progressistas de outras origens” (44 sg.). Ele

tornava mais cômoda a reivindicação de um incentivo oficial da discussão crítica de problemas políticos na universidade indicando sua convicção de que “a auto-reflexão das ciências que são o meio-termo do progresso científico está ligada à discussão racional de problemas práticos e de decisões políticas na forma comum da crítica” (46).

Habermas abordava depois o tema dos perigos subjetivos que ameaçavam o movimento estudantil e do qual ele tinha de tomar conhecimento devido ao abismo entre teoria e prática, e às tensões características do papel dos estudantes, entre preparação para a vida profissional e engajamento político, entre um meio científico positivista que não podia mais fornecer orientação para a maneira de agir, e a necessidade de uma orientação prática de conjunto. Ele definia o difícil *bom caminho* como um caminho entre arestas, entre a indiferença, a adaptação excessiva e a apatia política de um lado e, do outro, as orientações irracionais da maneira de agir para a massa dos estudantes, e um ativismo ligado a uma vontade revolucionária de durar que se tornara um fim em si, e uma simplificação caricatural da teoria para um grupo de estudantes tão reduzido, que não valia a pena falar dele. Elogiou os líderes dos estudantes presentes no pódio por terem feito uma apresentação exemplarmente racional dos perigos e conflitos que ele havia indicado, renovou, ao concluir, sua advertência: não sucumbir ao masoquismo, não transformar pela provocação a violência sublimada das instituições em violência manifesta. Para ele, a oposição estudantil se restringiria à “violência manifestante” que serviria para “atrair, à força, a atenção sobre os argumentos (deles) que eles (consideravam) os melhores” (48).

Essa tese de Habermas teve como adversário mais violento, oposto quanto ao princípio, Rudi Dutschke. Dutschke, estudante de sociologia na Universidade Livre, tinha-se recusado a servir o exército na Alemanha Oriental porque era contestador militante. Por isso, não pôde estudar no Leste e fugiu para Berlim Ocidental pouco antes da construção do Muro. Em 1964, ele havia participado da Subversive Aktion na qual os intelectuais influenciados pela teoria crítica e estudantes interessados em análises histórico-econômicas se tinham reunido para fundar células em cidades da Alemanha federal e agir politicamente por ações diretas. No início de 1965, ele passou, com outros membros berlinenses da Subversive Aktion, para o SDS a fim de estabelecer uma facção ativista e dar ao conjunto do SDS um novo caráter antiautoritário e ativista. Esse tribuno que provocava o entusiasmo com suas idéias de democracia radical tornou-se para a mídia “Rudi, o vermelho” e se transformou em estereótipo do líder de oposição estudantil. Em Hanover, Dutschke declarou que a posição marxista ortodoxa de Habermas — não bastava que o pensamento tendesse para a realidade, era preciso também que a realidade tendesse para o pensamento — estava há muito tempo superada. A opinião de Marcuse — o progresso tecnológico engendraria novas necessidades de superar o princípio de realidade que impunha a renúncia — era radicalizada por Dutschke em um novo voluntarismo, segundo sua própria expressão. Ele

apostava na vontade e não numa tendência emancipadora inerente à revolução socioeconômica. Censurou em Habermas um objetivismo sem conceito que derubava o sujeito que se deveria emancipar. Como remédio antiautoritário mesmo às tendências para a burocratização na Asta, no SDS e em outras organizações estudantis estabelecidas, ele recomendou fundar, em escala, na República federal, centros de ação “para a expansão da politização na Universidade e na cidade graças à difusão do *Aufklärung* e às ações diretas, fossem elas contra o estado de urgência, o NPD,\* a guerra do Vietnam ou breve, também, esperemos, a América Latina”.

Numa situação política tensa em que acabava de cair o primeiro morto, Habermas via tornar-se agudo o perigo de que fosse justamente o mais influente e o mais talentoso como orador dos dirigentes estudantis que se afastasse da estreita linha em que o conflito poderia ser racionalmente gerido. Inquieto, dirigindo-se para seu carro a fim de partir, Habermas, levado por esse temor, voltou finalmente, mais uma vez, para expressar, com mais vigor, o que já tinha dito duas vezes com reserva: prevenir contra uma provocação masoquista da violência institucionalizada e qualificar a ideologia voluntarista defendida por Duschke de “fascismo de esquerda”. Era uma interpretação lançada nos bastidores como um balão de ensaio — Duschke já tinha partido — que não foi retomada porque o congresso já se dispersava. Essa afirmação categórica permaneceu, pois, no ar, e sua dureza condenou o próprio Habermas aos olhos dos estudantes mais ativos. Numa situação em que os adversários da oposição estudantil empregavam facilmente a palavra “fascista”, o aliado certamente mais engajado e mais refletido com que os estudantes contavam entre os professores titulares expôs-se à suspeita de ter fornecido munição ao adversário. Mais tarde, em sua entrevista, o próprio Habermas disse: “Em meados de 67, a época em que a direção do SDS teria discutido comigo sem reserva tinha passado” (*Kleine politische Schriften*, 519, sg.)

Um mês depois do congresso de Hanover, a 7 de julho, Adorno foi a Berlim apresentar, no Grande Auditório da Universidade Livre, a convite do seminário de literatura alemã e do seminário de literatura geral e comparada, uma comunicação prevista desde antes do dia 2 de junho, “Zum Klassizismus von Goethes *Iphigenie*” (Sobre o classicismo de *Ifigênia*, de Goethe). Depois da morte de Benno Ohnesorg, ele havia colocado no cabeçalho de sua aula de estética de 6 de junho uma declaração sobre os acontecimentos de Berlim em que expressava sua simpatia pelo estudante “cujo destino, digam o que disserem, não tem nada de proporcional a sua participação numa manifestação política” e exigiu que “fosse feita uma pesquisa em Berlim, de preferência por instâncias que não estão estruturalmente ligadas aos que atiraram e espancaram, e por parte dos quais não se pode suspeitar um interesse pela direção na qual a pesquisa estará sendo feita”. Foi essa praticamente sua única “intervenção” desse tipo durante sua carreira de professor. Ele não havia aceito redigir um relatório sobre os panfletos da Comuna

---

\* Partido alemão de extrema direita. (N. A.)

I. A Comuna I, que a mídia qualificara de “comuna do horror”, tinha sido excluída do SDS em maio de 1967 por comportamento nocivo à associação. Os panfletos em questão pregavam o incêndio deliberado, na opinião do procurador-geral de Berlim. Na realidade, eles haviam tomado como pretexto o incêndio de um grande magazine de Bruxelas, em que tinham morrido trezentas pessoas, para fazer uma crítica satírica, de gosto duvidoso, sobre a indiferença de uma sociedade de consumo pela guerra do Vietnam. Em Berlim, Adorno também não estava disposto a fazer a vontade do SDS: renunciar à comunicação sobre *Ifigênia* e organizar um debate político. Um panfleto do SDS, distribuído diante do Grande Auditório, anunciava, ao mesmo tempo, o tom de rejeição do movimento de protesto que derrapou mais tarde no terrorismo e uma censura que as partes mais diferentes dirigiram depois aos teóricos críticos: “O processo por incitação ao incêndio do Fritz Teufel, documento do irracionalismo da justiça desencadeada, só pode terminar pela vitória dos estudantes, e as malhas de relatórios complementares proíbem ao tribunal toda aparência, mesmo de argumentação racional. O Professor Adorno era a pessoa certa para redigir um relatório, já que, com conceitos como ‘estrutura mercantil da sociedade’, ‘reificação’, ‘indústria cultural’, ele oferece um repertório com o qual sugere a seu auditório uma desesperança distinta. Mas os pedidos de seus colegas e alunos foram inúteis, o Professor Adorno não se deixou convencer a interpretar o panfleto da Comuna como expressão satírica do desespero. Ele recusou. Essa atitude é autenticamente clássica em sua modéstia: brincadeiras como as que a Comuna lançava pressupõem os teoremas adornianos da imutabilidade.”

Adorno foi apresentado ao público por Peter Szondi, um dos professores que se mantinham do lado dos estudantes da oposição. Szondi era um velho conhecido de Adorno e se qualificava enfaticamente de discípulo deste último, embora nunca tivesse podido acompanhar seus cursos; por outro lado, ele indicou que, na véspera, havia trazido ao processo contra os estudantes, Rainer Langhans e Fritz Teufel, por incitação ao incêndio, um relatório de quatorze páginas; conseguiu fazer que a conferência de Adorno não fosse praticamente perturbada. No fim da conferência, uma estudante quis oferecer a Adorno um Teddy Bear (ursinho) de borracha — os amigos de Adorno chamavam-no de Teddy. Outro estudante arrancou-o das mãos dela. Adorno condenou o gesto como “um ato de barbárie”.

Dois dias mais tarde, no entanto, ele participou de uma discussão interna com membros do SDS. Havia imposto como condição de que não se gravasse a conversa em fita cassete. Se o que ele declarou naquela ocasião fosse oficializado, ele passaria a ser um mestre intelectual, um guru adulado do movimento de protesto. Mas ele agiu sem tirar nenhuma glória. Ser mestre do pensamento da oposição estudantil não implicava nem identificar-se inteiramente como o que declarava, reivindicava e criava (aliás de forma alguma unânime), nem um engajamento ativo no movimento de protesto dos estudantes, nem uma consagração entusiasta da parte deles.

Como Adorno, ao contrário de Habermas, não se interessava por concepções concretas de reformas do ensino superior nem pelo nascimento da participação política, como suas esperanças estavam mais voltadas para a manutenção e a exploração das possibilidades de manobra subsistentes por uma filosofia especulativa e pelas artes de vanguarda, ele oscilava entre a simpatia e a repulsa para com o movimento de protesto dos estudantes. Como escreveu ainda em fevereiro a Horkheimer, depois de terminar *Negative Dialektik*, e em pleno trabalho sobre o livro dedicado à estética, seu desejo era o seguinte: “Se pelo menos nós tivéssemos a tranqüilidade necessária para levar a termo nossos trabalhos e terminar nossa vida sem conhecer o medo e a pressão” (carta de Adorno a Horkheimer, de 13 de fevereiro de 1967). Assumir um papel arriscado ligado ao movimento de protesto seria inconciliável com aquele desejo. Todo seu estilo de vida e de pensamento, aliás, não conviria àquilo. Numa entrevista dada a *Spiegel*, dois anos depois, ele não disfarçou a área em que se via com possibilidades e força: “Tento exprimir o que descubro e o que penso. Mas, depois, não posso delimitar o que será feito disso nem o que acontecerá” (*Spiegel* 19/1969). Isso não combinava nem um pouco com as idéias desenvolvidas por Habermas e, anteriormente, por Horkheimer, de uma teoria crítica que refletisse sobre sua função social. Para muitos, essa fórmula deve ter parecido irresponsavelmente anarquista, ou, ao contrário, evocar a torre de marfim. Ela testemunhava a afinidade de Adorno com a posição de um artista preocupado com a autonomia apesar da impossibilidade total de ser autônomo. Havia apenas uma pitada de arrogância e sobretudo uma forma de justificativa pessoal que desarmava pela franqueza no trecho dessa mesma entrevista, em que Adorno dizia: “Se eu desse conselhos práticos, como Herbert Marcuse fez até certo ponto, isso prejudicaria minha produtividade. Podem-se dizer muitas coisas contra a divisão do trabalho, mas sabe-se muito bem que o próprio Marx, que, em sua juventude, a criticou com extrema violência, explicou, depois, que sem divisão do trabalho nada mais funcionaria.”

Como dissemos, Marcuse entrou em cena em julho de 1967 como intelectual festejado da nova esquerda. Quando ele chegou, Adorno já havia ido embora de avião — Marcuse, entretanto, gostaria de poder discutir com ele diferenças carregadas de conseqüências que tinham surgido entre ele e a dupla Horkheimer/Adorno sobre a avaliação dos Estados Unidos, da guerra do Vietnã e do movimento estudantil, e que não tinham podido se resolver por correspondência entre ele na Califórnia, Horkheimer na Suíça e Adorno em Frankfurt. No dia 12 de julho, o congresso de quatro dias organizado pelo SDS começou; Marcuse era o ponto alto. Diante de uma sala cheíssima, ele pronunciou as conferências “Das Ende der Utopie” (O fim da utopia) e “Das Problem der Gewalt in der Opposition” (O problema do recurso à violência na oposição) e participou dos debates públicos “Moral und Politik in der Übergangsgesellschaft” (Moral e política na sociedade em transição) e “Vietnam — Die Dritte Welt und die Opposition in den Metropolen” (Vietnã: o Terceiro Mundo e a oposição nas metrópoles).

O fato de um grande mestre antigo da teoria crítica, um emigrante que ficara célebre, colocar-se ao seu lado, com um *pathos* revolucionário e humanista, foi um bálsamo para o coração dos estudantes de oposição, algumas semanas depois de ter pairado a suspeita de fascismo de esquerda. As expectativas do público eram tanto maiores porque, com exceção dos teóricos do SDS, a maioria tinha apenas um conhecimento superficial das obras de Marcuse. Mas eram justamente os estudantes mais ativos que esperavam que Marcuse respondesse às questões prementes que eles próprios não podiam responder aos estudantes que haviam mobilizado. Dutschke tinha declarado, numa entrevista publicada em *Spiegel*, imediatamente antes do congresso em que Marcuse apareceria, que esboçar uma utopia concreta seria o dever essencial da teoria crítica, sobretudo então, no período de transição muitíssimo longo e complicado.

Marcuse, por sua vez, também decepcionou os estudantes. Ele lhes explicou, sem nenhuma ambigüidade, que eles não eram os sujeitos revolucionários da história. Negou-lhes a qualificação de minoria oprimida e a qualidade de força imediatamente revolucionária. Fê-los compreender que só se podia ter esperança em forças, naquele momento, muito dispersas. Quanto aos laços — tão importantes aos olhos dos estudantes para se definir — entre sua oposição nas metrópoles e as lutas pela liberdade no Terceiro Mundo, sem dúvida, Marcuse via neles não, como Habermas, a simples eliminação de falsas definições e a correção de novos dados com conta-gotas, mas um fenômeno bem mais fundamental. Mas a concepção que ele tinha disso só poderia decepcionar os estudantes, que concebiam sua própria oposição aos poderes autoritários, que recrudesciam em seus países contra o cenário de um abalo político em escala mundial dos países altamente industrializados pela luta de libertação do Terceiro Mundo. Em sua primeira conferência, Marcuse havia desenvolvido, de novo, sua idéia de uma “nova antropologia” e definido como caráter marcante de uma livre sociedade socialista sua “dimensão estética e erótica”: “Vejo a tendência para essas novas necessidades nos dois pólos da sociedade em seu lugar, isto é, nas sociedades mais altamente desenvolvidas e nas partes do Terceiro Mundo que estão lutando por sua libertação... Por exemplo, é inútil atribuir aos vietnamitas que lutam por sua libertação a necessidade de paz, eles já a têm... E, por outro lado, nas sociedades altamente desenvolvidas há aqueles grupos, minoritários, que podem se oferecer novas necessidades ou que as têm, mesmo quando não podem mais oferecê-las pela simples e boa razão de que, senão, eles se asfixiariam fisiologicamente. Volto, pois, ainda uma vez, aos movimentos *beatnik* e *hippie*. O que constatamos neles é, apesar de tudo, um fenômeno interessante, isto é, a simples recusa de participar das benesses da “sociedade da superabundância”. Isto é, também, uma das modificações qualitativas da necessidade” (*Das Ende der Utopie*, 27 sg.).

Não é de admirar que uma das primeiras perguntas feitas no debate tenha sido: “O problema que devia nos interessar realmente e a respeito do qual o senhor não deu ainda resposta é o das forças materiais e intelectuais agentes da

convulsão” (20). Em vez de responder, Marcuse confessou sua perplexidade diante daquele círculo vicioso: para desenvolver novas necessidades, era preciso, antes de tudo, destruir os mecanismos que reproduziam os antigos, mas, inversamente, para poder destruir aqueles mecanismos, era preciso fazer, já, nascer a necessidade de sua destruição. Ele propôs a única saída que conseguia entrever, uma ditadura da educação — como já o fizera num artigo sobre a tolerância e, ainda uma vez, de uma forma excessiva, numa entrevista ao número de *Spiegel* que foi publicado algumas semanas depois do congresso de Berlim, “Professoren als Staats-Regenten?” (Os professores como governantes?). Aquilo não poderia agradar à oposição estudantil, na maioria antiautoritária. Quando, mais tarde, em sua segunda conferência, “Das Problem der Gewalt in der Opposition” (O Problema da Violência na Oposição), ele chamou de irresponsável a busca do confronto pelo confronto, enfatizou a necessidade da elaboração de uma teoria crítica e indicou, como primeiro dever da oposição, a libertação da consciência — uma libertação que exigia a discussão, mas também a demonstração, a “colaboração de todo homem” — não houve praticamente mais diferença, nos pontos em que seu público esperava muito, entre o que ele dizia e o que Habermas havia afirmado em Hanover. O *pathos* que Marcuse provocava a respeito das lutas de libertação no Terceiro Mundo ficava parecendo uma escapatória para o problema do que era preciso fazer no seio do mundo ocidental. Não se discutiram de fato, porém, os pontos nos quais Marcuse tinha abertamente reconhecido continuar indeciso, o que, aliás, era impossível no contexto de tais reuniões de massa.

Depois da ajuda de Marcuse em Berlim, a opinião de Knut Nevermann resumiu-se nisto: “Marcuse deveria ter-nos indicado uma utopia positiva.” De fato, do ponto de vista das expectativas dos estudantes da oposição e também, principalmente, de suas cabeças pensantes, os desenvolvimentos de Marcuse, quanto à concretude e à força de persuasão, tinham ficado muito aquém do que Dutschke havia dito em sua entrevista publicada em *Spiegel*, justamente antes de Marcuse tomar a palavra em Berlim, sobre a democracia dos soviets e os centros de ação, sobre as formas de resistência passiva contra a imprensa sensacionalista e o projeto de uma contra-universidade como exemplos de ações diretas contra a “grande recusa” que ele tanto desejava.

Parecia, portanto, inevitável que as relações entre os estudantes da oposição e os teóricos críticos azedassem, por mais diversas que pudessem ser as posições e os comportamentos destes últimos — que um, como Adorno, tivesse continuado no papel de universitário e autor mais afastado das questões políticas, tivesse tido o cuidado de transmitir o pensamento crítico a uma oposição extraparlamentar crescendo pouco a pouco no seio da sociedade de restauração que era a República federal e permanecesse reservado, pelo menos em público, em seu julgamento sobre os resultados produzidos por seu trabalho intelectual, sem os identificar ou os rejeitar publicamente; ou que outro, como Habermas, na qualidade de universitário e autor de interesses filosófico-políticos nitidamente marcados, tivesse

refletido sobre as relações entre ciência, ensino superior e sociedade e se tivesse identificado com o movimento de protesto, mas fazendo uma ou duas vezes um esclarecimento dos fins e dos métodos, das oportunidades e dos perigos, com uma acuidade que produziu objetivamente a impressão de que estava se distanciando; ou, ainda outro, como Marcuse, tivesse podido dar uma série de conceitos marcantes e sedutores (“grande recusa”, “direito natural à resistência”, “nova sensibilidade”), menos enraizados numa teoria do que na visão de um fundamento pulsional do socialismo e em um *pathos* revolucionário e humanista que se associava a um preconceito favorável abertamente proclamado em favor de todos os grupos de oposição, enquanto esses não recorressem a mais violência do que o necessário nos pontos em que a violência lhes parecesse necessária.

De um modo irônico, Horkheimer, que tendia a identificar antiamericanismo e pró-totalitarismo e que desaprovava o movimento estudantil e a luta pela libertação do Vietnam, foi cada vez mais admirado quanto mais houve radicalização do movimento estudantil, porque muitas obras antigas suas se revelavam verdadeiras minas de citações que correspondiam ao ambiente do momento. Naturalmente, Horkheimer não estava nada satisfeito com isso. Em princípios dos anos 60, só se tinha deixado convencer a aceitar uma edição italiana de *Dialektik der Aufklärung* a qual permitia modificações discretas. Recusou-se a permitir a reedição alemã que Fischer Verlag planejava já com grande tiragem para 1961. Adorno havia tentado explicar suas hesitações a Marcuse: “A situação é simplesmente a seguinte: de um lado, devido a certas expressões atrevidas, principalmente as que tratam da religião institucional, temos receio na medida em que a questão entre os nossos irá tão longe quanto se pode esperar neste momento; mas, por outro lado, gostaríamos de conservar o texto intacto e não descaracterizá-lo com tantos acréscimos e desculpas” (rascunho de carta a Marcuse, anexado a uma carta de Adorno a Horkheimer, de 7 de setembro de 1962). Assim como a irritação provocada pelas edições piratas de Lukács levou à reedição de *Geschichte und Klassenbewusst*, ela levou também Horkheimer a reeditar seus artigos da *ZfS* depois da publicação, em 1967, da tradução alemã de *Eclipse of Reason*. Fê-lo na forma de uma publicação de arquivos e encabeçando-os por um prefácio em que dirigia à “juventude de nossa época” uma advertência: “Proteger, conservar, se possível estender a liberdade limitada, efêmera do indivíduo conservando-se consciente da agravação das ameaças que pesam sobre ela, eis o que é mais urgente do que negá-la abstratamente ou até colocá-la em perigo por ações desesperadas.” Aliás, os textos de onde provinham certos *slogans* dos estudantes permaneceram, em parte, excluídos de sua reedição: o artigo da *ZfS*, “Die Juden und Europa”, em que se encontrava a frase “Mas quem não quiser falar do capitalismo deve calar-se também sobre o fascismo”, e sua coletânea de aforismos publicada outrora sob o pseudônimo de Heinrich Regius, *Dämmerung*, onde se lia, entre outros: “A carreira revolucionária não conduz aos banquetes e às distinções honoríficas, a pesquisas interessantes e a emolumentos de professor, mas à miséria, à vergonha, à ingrati-



dão e à prisão até o desconhecido que só é iluminado por uma fé quase sobre-humana. É por isso que as pessoas naturalmente talentosas raramente a seguem.”

A radicalização do movimento estudantil e sua transformação em força motriz da oposição extraparlamentar continuou porque as mesmas causas persistiam: a inexistência de uma reforma democrática do ensino superior, a decadência crescente do parlamentarismo devido à Grande Coligação que tinha determinado como meta, entre outras, decretar o estado de emergência, o apoio moral e financeiro à guerra do Vietnã pela República federal, a manipulação da opinião que se mostrava óbvia nos trustes dos jornais sensacionalistas e na imprensa berlinesa, a orientação geral segundo o modelo de uma sociedade uniformizada. Depois da extensão do protesto no ensino superior alemão, no inverno de 1967-1968 e na primavera de 1968, as ações que tratavam da política geral tornaram-se preponderantes quanto às reivindicações relativas ao ensino superior. Os estudantes politicamente ativos consideravam cada vez mais as universidades como a base e o teatro de conflitos sobre a política geral.

Em fevereiro, o SDS de Berlim organizou, na Universidade técnica um *Internationaler Vietnam-Kongress* com uma manifestação final; esse congresso ligava-se intencionalmente à política de congresso de Willi Münzenberg, apelando para os sentimentos de solidariedade, e deveria diferenciar-se dos precedentes congressos de estudantes em que se realizavam análises e discussões teóricas — como, em 1966, em Frankfurt, com Marcuse. As sessões realizaram-se sob uma gigantesca bandeira do *front* da libertação vietnamita com as palavras de Che Guevara, morto alguns meses antes, nas lutas de guerrilha na Bolívia: “É dever de todo revolucionário fazer a revolução.” Abril foi marcado pelo atentado contra Rudi Dutschke — o servente de 23 anos Josef Bachmann feriu-o gravemente com três tiros de revólver — no qual os estudantes viram uma consequência do ambiente de *pogrom* contra os estudantes, mantido principalmente pela imprensa sensacionalista, e o momento de impor um bloqueio a essa imprensa. Na semana santa, aproximadamente sessenta mil estudantes em toda a República federal tentaram impedir a entrega desses jornais. Chegou-se a lutar nas ruas como não se vira na Alemanha Ocidental desde o fim da República de Weimar. Em Munique, um repórter fotográfico e um estudante foram mortalmente feridos.

Depois veio maio de 1968. Em Paris, esse foi o mês das noites das barricadas no Quartier Latin, o mês da greve geral que os sindicatos e os partidos de esquerda marcaram para 13 de maio. Em uma conversa com o estudante de sociologia Daniel Cohn-Bendit, um dos rebeldes que ficaram célebres de repente, Sartre conjurou os estudantes a que não recuassem em sua tentativa de colocar a imaginação no poder e de alargar o campo do possível. Na Alemanha Ocidental, o mês de maio colocou-se sob o signo da luta contra a instauração do estado de emergência. A manifestação do dia 11 de maio, em Bonn, reuniu quase cem mil pessoas. A 20 de maio, começou uma onda de ocupações de institutos e universidades em Berlim Ocidental. Para o dia 27 de maio, o SDS juntamente com o

comitê “Estado de emergência da democracia”, apoiado pelo sindicato IG Metall e a organização “Campanha pela democracia e pelo desarmamento”, oriunda do movimento da marcha de Páscoa, fez um apelo de greve geral política nas empresas e nas universidades. Em Frankfurt, o reitor respondeu ao apelo de greve dos estudantes fechando os estabelecimentos de ensino superior; no dia 27 de maio, dois mil estudantes ocuparam o prédio principal da Universidade sob a direção de Hans Jürgen Krahl, o equivalente, em Frankfurt, a Dutschke, um aluno de Adorno que estava escrevendo uma tese e era apaixonado por teoria. A Johann Wolfgang Goethe-Universität foi rebatizada como Karl Marx-Universität. Nas universidades ocupadas começou-se a pôr em prática o programa da Universidade política fundada pouco antes, e a realizar, a título de experiência, uma universidade crítica. Assim, os assistentes de Habermas — Negt, Offe, OEvermann, Wellmer — participaram dela fazendo seminários sobre “Geschichte und Gewalt” (História e violência), “Zur politischen Theorie der APO” (Sobre a teoria política da APO), “Unpolitische Universität und Politisierung der Wissenschaft” (Universidade apolítica e politização da ciência). Ao fim de três dias — durante os quais um grupo de estudantes esvaziou os arquivos da reitoria —, a polícia evacuou o prédio e passou a ocupá-lo constantemente. Por ocasião de um congresso de estudantes universitários e de segundo grau no fim de semana de Pentecostes, em Frankfurt, sobre as condições e a organização da resistência, um ano depois da morte de Benno Ohnesorg e o congresso de Hanover, foi decidida uma marcha de protesto diante da Universidade ocupada pela política, que se desenrolou sem maiores incidentes.

Durante essas semanas em que os estudantes rebeldes abandonaram os conflitos sobre a política do ensino superior em prol de lutas mais políticas, e em que tiveram de fazer, em todas as frentes, a experiência de sua impotência e do fracasso — depois da Páscoa, a imprensa sensacionalista continuou a ser entregue, vendida e lida normalmente, as leis sobre o estado de emergência foram votadas pelo Bundestag a 30 de maio e a indignação contra a guerra do Vietnam continuou sendo apenas o problema de uma minoria da oposição —, em Frankfurt, dois dos teóricos críticos falaram separadamente do movimento estudantil: Adorno e, depois, Habermas.

A 8 de abril de 1968, Adorno, presidente em final de mandato da Deutsche Gesellschaft für Soziologie, abriu com uma comunicação, o 16º congresso de sociologia alemã que se realizou em Frankfurt. O tema essencial do congresso — que era também o da comunicação de Adorno — era “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft” (Capitalismo tardio ou sociedade industrial?); ele havia sido escolhido por referência aos cento e cinquenta anos do nascimento de Karl Marx. Mas podia-se também perceber nisso uma espécie de homenagem ao movimento estudantil que havia surpreendido os sociólogos e do qual os sociólogos alemães — com exceção de Habermas — não tinham tido grande coisa para dizer até então. Em todo caso, os sociólogos se reuniam no que era, depois da Universidade

Livre de Berlim, o centro mais importante da oposição estudantil, o qual tivera, entre outras conseqüências, a de trazer para o debate público os problemas estruturais de uma sociedade capitalista industrial altamente desenvolvida.

Em seu último artigo de sociologia, redigido em parceria com sua aluna Ursula Jaerisch, "Anmerkungen zum sozialen Konflikt" (Notas sobre o conflito social), publicado em 1968 na coletânea em homenagem ao sexagésimo aniversário de Wolfgang Abendroth, Adorno havia desenvolvido a idéia de uma latência da luta de classes e de uma transferência do conflito para as margens da sociedade — uma idéia que poderia ter sido uma abordagem fecunda para as análises teóricas da Nova Esquerda. Mas, em sua comunicação inaugural, "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?", Adorno não retomou essa idéia tão promissora para uma análise da situação da época. Ele expressou antes a suposição resignada que tinha outrora riscado de sua introdução a *Sociologica II*: a sociedade atual talvez escapasse a toda teoria coerente em si. Traçou, pois, ainda mais uma vez, o quadro de uma sociedade da maldição universal que incorporava, mais abertamente do que outrora, elementos de marxismo ortodoxo e nos quais a maldição que pesava sobre a sociedade era levada, entre outros aspectos, a um intervencionismo do Estado que confirmaria a teoria do desmoronamento. Esse quadro só foi abandonado uma vez; depois de ter novamente constatado a decadência do indivíduo, Adorno continuava assim: "Só muito recentemente puderam observar-se vestígios de uma tendência contrária nos grupos mais diferentes da juventude: resistência contra a adaptação cega, liberdade de aderir a fins racionalmente escolhidos, desprezo pelo mundo sentido como engano e representação, conscientização das possibilidades de mudança. Quanto a saber se a pulsão social de destruição em pleno crescimento triunfará disso, só o futuro o dirá" (*Gesammelte Schriften* 8, 368). Depois, ele retomava seu raciocínio, interrompido pelo trecho que acabamos de citar, como se nunca tivesse feito aquela observação. Proclamava assim sua simpatia fundamental pelo movimento de protesto sem que esse influenciasse seu pensamento. O congresso de sociologia acabou sem que se tivesse dito grande coisa de essencial para a interpretação do movimento de protesto e da situação das sociedades ocidentais, no mesmo dia em que o atentado contra Dutschke desencadeou o bloqueio da imprensa sensacionalista.

No dia 1º de junho, sábado de Pentecostes, que era o primeiro dia do congresso dos estudantes e alunos do 2º grau em Frankfurt, Habermas dirigiu-se aos estudantes da oposição, à noite, no refeitório, fora da Universidade ocupada pela polícia, uma vez mais numa situação política tensa. Segundo o programa, seu tema era o espaço de manobra disponível para ações de protesto e resistência. O que ele propôs era, novamente, uma combinação de análise penetrante e de crítica do movimento de protesto. Mais uma vez, sua crítica interna foi extremamente violenta. Depois da experiência de um ano de movimento de protesto em toda a República federal e de um semestre universitário nos Estados Unidos, durante o inverno de 1967-1968, Habermas felicitou os estudantes de oposição por terem

uma perspectiva nova e séria da transformação das estruturas profundas da sociedade. Como já acontecera em Hanover, ele considerava que o objetivo principal do movimento de protesto consistia em politizar a vida pública: em trazer para a discussão pública questões carregadas de conseqüências práticas, e em fazer recuar a despolitização que permitia a ilusão tecnocrática. A novidade era que, doravante, ele reconhecia as técnicas de provocação pelas alterações limitadas às regras como um meio legítimo e necessário de forçar à discussão nos casos em que ela fosse rejeitada. A outra novidade, a mais importante, era que ele tinha agora uma concepção da maneira como se poderia explicar o movimento de protesto dos estudantes e alunos do 2º grau e não classificava mais como variantes condenáveis do fascismo as idéias neoanarquistas e as ações diretas.

Sua explicação resultava de uma combinação da teoria do deslocamento dos conflitos na sociedade capitalista avançada, do teorema marcuseano da nova sensibilidade, ao mesmo tempo diagnóstico e utopia, e dos resultados de pesquisas empíricas americanas sobre a influência do fato de pertencer a uma classe e das formas de socialização sobre a atitude e o comportamento dos jovens. Ele já tinha feito uma apresentação exaustiva de suas idéias numa comunicação no Goethe-Institut de Nova York em fins de 1967. "Esta geração provavelmente cresceu encontrando mais compreensão psicológica, uma educação mais liberal e uma atitude mais permissiva do que todas as gerações precedentes... se nós acrescentarmos a isso o fato de que esta geração foi a primeira a crescer em condições econômicas grandemente facilitadas e que, portanto, sentiu menos psicologicamente a coerção disciplinar do mercado, nós chegamos a um conjunto de hipóteses que nos permite explicar a sensibilidade específica dos jovens ativistas. Eles se tornaram sensíveis aos custos, em termos de vida pessoal, gerados por uma sociedade marcada em todas as áreas pela concorrência de regras, a competição de desempenhos e a burocratização; esses custos parecem-lhes desproporcionais em relação ao potencial tecnológico... Poderia acontecer que a degradação da autoridade paterna e a difusão de técnicas de educação permissivas tivessem permitido experiências e incentivado orientações às crianças, durante seu crescimento, as quais, por um lado, deveriam necessariamente entrar em conflito com as normas de uma ideologia do desempenho que continuava funcionando, mas que, por outro lado, se coadunam com o potencial de lazer e liberdade, de satisfação e tranqüilidade, que é acessível tecnologicamente, mas não libertado pela sociedade" ("Studentenprotest in der Bundesrepublik" [Protesto estudantil na RFA], in *Protestbewegung und Hochschulreform* [O movimento de protesto na reforma universitária], 175 sg.).

Mas, por outro lado, Habermas entregou-se novamente a uma crítica violenta. Foi levado a isso pela apreensão que lhe inspirava a marcha de protesto diante da Universidade ocupada pela polícia, prevista para o dia seguinte, mas também pela preocupação em preservar um parceiro que estava tão próximo dele pela crítica da eliminação das questões práticas fora de uma vida despolitizada e que, ao mesmo tempo, fazia com que os outros corressem perigo durante a mar-

cha, na corda bamba da revolta, numa época não revolucionária. Sua crítica era violenta quanto ele qualificava as novas técnicas de manifestação de formas ritualizadas de chantagem e de bravata de adolescentes para com pais pouco atentos, mas relativamente indulgentes. Essa crítica se fez ainda mais violenta quando Habermas acusou certas autoridades de confundirem a ocupação de uma universidade com uma tomada de poder efetiva, e culminava na observação de que tais idéias aparentavam-se, de um ponto de vista clínico, com os estados alucinatorios. Era também violenta ao acusar os estudantes de se deixarem guiar por “acacianismos” que permitiam interromper com certezas simplificadas discussões muito difíceis e longe de se encerrarem, decorrentes da teoria marxista da sociedade — interrompidas em proveito da convicção de que a utilização do capital causaria problemas insolúveis mesmo num capitalismo regido pelo Estado, a convicção da possibilidade de levar, como antes, o conflito socioeconômico a um conflito político, a convicção enfim de que existia uma relação de causa e efeito entre a estabilidade econômica dos países capitalistas desenvolvidos e a situação econômica catastrófica dos países do Terceiro Mundo. Segundo pensava Habermas, eram essas convicções que levavam à estratégia funesta que ele criticava.

Eram censuras espantosas. Espantosas, de um lado, porque essas convicções que Habermas classificava assim eram principalmente as dos membros “tradicionalistas” do SDS, ao passo que as “antiautoritárias” que pregavam as novas técnicas de protesto — influenciadas principalmente por Marcuse, como as de Dutschke, ou de desertores da teoria crítica de Adorno e Habermas, como Krahl. Outro aspecto espantoso: o próprio Habermas utilizava as concepções marxistas ortodoxas das condições de uma revolução, resumia essas condições na indignação declarada das massas exploradas de cuja cooperação dependia o sistema social, depois, do fato de essas condições não serem cumpridas, extraía a conclusão de que não havia então uma situação revolucionária e declarava inaceitáveis todas as ações que não visassem chamar a atenção sobre uma argumentação por meio de uma chantagem simbólica, mas que fossem concebidas como meio violento de tomar posições de poder. Aliás, quaisquer que fossem as reservas que se pudessem fazer a respeito do fato de que Habermas havia definido corretamente as convicções que guiavam o segmento mais ativo dos estudantes, de que as estratégias empregadas decorriam efetivamente de tais convicções e de que as condições mencionadas por Habermas por estarem numa situação revolucionária fossem, talvez, demasiado estritas — ele tinha razão ao afirmar que o SDS avaliava as possibilidades de ação em função de uma situação a revolucionar. As análises do SDS provavam cada vez mais uma autodefinição e uma apreciação da situação que resultavam na manutenção em marcha do movimento de protesto até que ele desembocasse, enfim, numa revolução à qual se juntariam os operários, fosse qual fosse a demora necessária.

Isso nos leva à diferença decisiva entre Habermas e o segmento mais ativo dos estudantes, para o qual uma derrubada violenta da sociedade do supérfluo não tinha nada de impensável, a politização da vida pública estava a serviço de uma

reviravolta antiautoritária e anticapitalista. Para Habermas, uma revolução das sociedades industriais altamente desenvolvidas só era cogitável neste cenário. A sociedade do bem-estar acessível acabava, um dia, por tornar sensível às formas burocráticas de vida e de trabalho até a classe operária integrada, e os dominantes deveriam então tolerar a repolitização da vida pública endurecida para garantir que uma população não mais disposta a renúncias supérfluas continuasse a fornecer, pelo menos, os préstimos necessários. Um corpo cívico novamente político discutiria então sobre os objetivos da ação em sociedade. Aos olhos de Habermas, a função do movimento de protesto só poderia consistir numa coisa: exercer uma pressão vinda de baixo ou de fora que reforçasse ou ressuscitasse a democracia no interior das organizações que são os partidos, os sindicatos e as associações, e a função crítica dos meios de comunicação de massa, e contribuir assim de uma maneira extremamente indireta para democratizar as sociedades complexas, para desburocratizar a dominação. A irrupção da difusão e da ação direta que Dutschke e outros membros do grupo Subversive Aktion introduziram espetacularmente no palco de Berlim em 1964-1965, das quais Dutschke foi a encarnação essencial no movimento estudantil alemão e que foram mantidas vivas porque nelas se via um fator decisivo da dinâmica do movimento, podia ser saudada por Marcuse, o teórico da nova sensibilidade e da base pulsional do socialismo. Em Adorno, o teórico do não-idêntico e dos impulsos somáticos,\* ela deveria encontrar um certo grau de simpatia e compreensão; mas em Habermas, o teórico de uma racionalização global e da expansão da natureza interior na comunicação, ela despertou o temor do irracional, de formas de expressão e ação que, se fosse o caso, não desistiriam do que lhes era devido mesmo sem conceitualidade e sem discussão.

Nem sobre o plano teórico, nem sobre o da organização da Universidade, os teóricos críticos puderam chegar a entender-se com os estudantes críticos que esperavam que os professores de esquerda arriscassem toda a sua existência na revolução que acreditavam iminente. O volume publicado naquele mesmo ano, *Die Linke antwortet Jürgen Habermas* (A esquerda responde a Jürgen Habermas) — na verdade uma réplica às teses apresentadas por Habermas no congresso de Pentecostes de Frankfurt, que apareciam encabeçando o volume —, reunindo artigos de diversos membros do SDS e de assistentes universitários de esquerda, não provocou nenhuma discussão teórica, embora Oskar Negt, assistente de Habermas e, ao mesmo tempo, representante da Nova Esquerda, estreitamente ligado ao SDS, tivesse exposto, na introdução, boas razões para se pensar que o sentido do livro consistia numa “controvérsia feita em público no seio da Nova Esquerda” — sem hesitar em criticar francamente Habermas. A instituição de um triunvirato no conselho do seminário de sociologia da faculdade de filosofia de Frankfurt fracassou por causa da desconfiança recíproca entre professores e estudantes e das exigências de um grupo militante do SDS que visava a uma politização mais forte e direta da ciência.

\* *Somatischen Impulse*. (N. R. T.)

Durante o semestre de inverno de 1968-1969, a situação ficou ainda mais tensa. Para começar, os alunos do departamento das ciências da educação entraram em greve para protestar contra os primórdios de uma reforma tecnocrática do ensino superior que os envolvia em primeiro lugar, e organizaram contra-seminários. Os estudantes de sociologia, de línguas eslavas, de línguas neolatinas e anglo-germânicas juntaram-se logo a eles. Um panfleto do grupo de base de sociologia explicava: “Estamos retomando ainda uma vez o debate com os professores para a reorganização imediata dos estudos de sociologia, na sexta-feira, dia 5 de dezembro, às 19 horas no H V1\* em sessão plenária dos sociólogos. Discutiremos: 1. a possibilidade de um estatuto que garanta aos estudantes uma participação no controle do conteúdo das estratégias de pesquisa e de ensino; 2. a possibilidade de uma interrupção provisória do ensino sociológico tal como tem sido praticado até agora, e de uma organização em comum de grupos de pesquisa e de ensino que anulem a situação autoritária do ensino e tracem uma nova estratégia de ensino e pesquisa. Esses grupos de trabalho em comum devem ser reconhecidos como estudos oficiais.” E, mais abaixo, “não temos nenhum prazer em bancar os idiotas esquerdistas do Estado autoritário que são críticos na teoria, conformistas na prática. Tomamos ao pé da letra a frase de Horkheimer” e o panfleto terminava com o aforismo de *Dämmerung* citado acima, pp. 657-658. Adorno transmitiu o panfleto a Horkheimer com a observação “veja até onde nós fomos”.

Três dias depois da discussão infrutífera com os professores de sociologia, os estudantes ocuparam o prédio onde estava acontecendo o seminário de sociologia da Myliusstrasse, o qual recebeu o novo nome de “Seminário de Spartacus”. Todas as noites, era eleito um comitê de greve para o dia seguinte; esse comitê era responsável pela atribuição das salas aos diversos grupos de trabalho, pela coordenação dos diferentes centros de trabalho entre as faculdades e pela preparação de panfletos e jornais murais. Aproximadamente, uma dúzia de grupos de trabalho reunia estudantes de sociologia, filosofia, direito, matemática e pedagogia para debater sobre “teoria marxista do direito”, “teoria do conhecimento, epistemologia, positivismo”, “organização e emancipação”, etc. Era uma “greve ativa”, o prolongamento do que, mais uma vez, tinha sido inaugurado em Berkeley, com o título de “contra-universidade”, havia sido retomado em Berlim durante o inverno de 1967-1968, com o título de “universidade crítica”, e tinha aparecido ligeiramente em Frankfurt, na primavera de 1968, com o nome de “universidade política”. A onda de ocupações no contexto das ações contra as leis de estado de emergência marcou, assim, um ponto depois do qual se assistiu a uma coexistência — quase milagrosa no contexto alemão — de uma atividade de ensino e de pesquisa mais ou menos regular em certos setores da Universidade e de estudos autogeridos nos outros.

Isso teria podido constituir uma nova estratégia para impor uma reforma democrática do ensino superior: a autogestão avançada dos estudos e o alarga-

---

\* Auditório. (N. A.)

mento de suas formas e de seus conteúdos como meios de pressão para impor a realização final de um projeto de reforma atualizado. Mas a experiência de “greve ativa” era dominada por duas tendências de interesses divergentes, das quais nenhuma estava disposta a ou era capaz de uma dupla estratégia que incluisse uma estratégia reformista pragmática: uma era aquela dos estudantes que queriam criar bases nas universidades à maneira da estratégia de guerrilha das “zonas liberadas”, bases essas que oferecessem “o banco de ensaio coletivo para desenvolver estratégias socialmente revolucionárias a longo prazo para as metrópoles” (Krahl, “Zur Ideologie-Kritik des antiautoritären Bewusstseins” [Por uma crítica ideológica da consciência antiautoritária], em *Konstitution und Klassenkampf* [Constituição e luta de classes], 279); e a outra, a dos estudantes, que, de uma maneira mais modesta e difusa, desejavam um aumento da integração dos estudos em suas próprias experiências e seus próprios interesses, politizados durante o movimento de protesto, de novos conteúdos e de novas formas de estudos previamente determinados por eles mesmos.

No começo, o “Seminário Spartacus” se beneficiava de uma atividade quase normal de Habermas e von Friedeburg. Este último havia voltado de Berlim para Frankfurt, em 1966, e exercia as funções de diretor adjunto do seminário de sociologia e do Instituto de Pesquisas Sociais. Depois, eles se voltaram cada vez mais para o seminário de filosofia. Um belo dia, Walter Rüegg, reitor da Universidade, telefonou para Habermas: a câmara dos médicos, proprietária do prédio onde se realizava o seminário, ameaçava romper o contrato de locação. O reitor havia, pois, feito com que o prédio fosse evacuado pela polícia nas primeiras horas da manhã. Habermas perguntou se se tratava de uma ordem que não admitia réplica, e o reitor respondeu que sim. No dia seguinte, de manhã, entre quatro e cinco horas, o prédio estava vazio quando a polícia quis fazer o despejo devido a uma queixa por violação de domicílio.

A farsa continuou no mês seguinte. No dia 31 de janeiro, ao meio-dia, mais ou menos, Adorno viu, da janela de seu escritório no *IfS*, várias dezenas de estudantes virarem o canto do prédio correndo e se meterem pelo Instituto adentro, e calculou imediatamente que queriam ocupá-lo. Os setenta e seis estudantes acabavam de encontrar fechado o prédio do seminário de sociologia “reocupado de outra forma” e buscavam no *IfS* um lugar para discutir, sem outras intenções. Quando Friedeburg tentou inutilmente convidá-los a saírem do local, Adorno e ele (que representavam a diretoria do Instituto, com o estatístico Rudolf Gunzert) chamaram logo a polícia, que prendeu os setenta e seis estudantes, mas relaxou a prisão no mesmo dia, incluído Krahl, sobre quem ainda pesava a culpa de violação de domicílio. Alguns meses mais tarde, a queixa à polícia resultou num processo pouco gratificante.

Marcuse aludiu a essa evacuação forçada do *IfS* em sua carta a Adorno, de abril de 1969: “Em resumo, eu acho que se aceitasse o convite do Instituto sem discutir também com os estudantes, eu me identificaria (ou seria identificado) com uma posição que não é a minha politicamente... Não podemos apagar o fato



de que esses estudantes são influenciados por nós (e, certamente, não menos por você)... Nós sabemos (e eles sabem) que a situação não é revolucionária nem sequer pré-revolucionária. Mas esta situação é tão horrível, tão sufocante e degradante que a rebelião contra ela força a uma reação biológica, fisiológica: não se pode tolerar isto, estamos sem ar e precisamos de ar. E esse ar fresco não é o de um "fascismo de esquerda" (*contradictio in adjecto!*), é o ar que nós (pelo menos eu) gostaríamos de respirar, mesmo que seja uma só vez, e que não é, com certeza, o ar do *Establiment*... Para mim, a alternativa é vir a Frankfurt e discutir também com os estudantes, ou então não vir. Se você considerar a segunda hipótese preferível — está *perfectly allright with me* (está tudo bem para mim), poderíamos talvez nos encontrar em algum lugar na Suíça neste verão e tirar isso a limpo. Seria ainda melhor se Max e Habermas pudessem estar conosco para isso. Mas é indispensável que haja uma conversa de esclarecimento entre nós" (carta de Marcuse a Adorno, La Jolla, em 5 de abril de 1969).

E dois meses depois: "Você fala dos 'interesses do Instituto' e ainda acrescenta aquela nota enfática, 'nosso velho Instituto, Herbert'. Não, Teddy, não foi o nosso velho instituto que os estudantes invadiram. Você sabe tão bem quanto eu que existe uma diferença muito grande entre o trabalho do Instituto nos anos 30 e seu trabalho na Alemanha de hoje. Essa diferença qualitativa não provém de uma evolução da própria teoria: esses 'acréscimos' que você menciona tão fortuitamente — são mesmo tão acidentais? Você sabe que estamos de acordo para rejeitar a politização da teoria sem mediação. Mas nossa (velha) teoria tem um conteúdo interno político que hoje, mais do que nunca, obriga a tomar uma posição política concreta. Isso não significa dar 'conselhos práticos' como você me acusa de fazer, sem razão, em *Spiegel*. Eu nunca fiz isso. Como você, eu acho que seria uma atitude irresponsável aconselhar a agir, do alto do meu gabinete, aqueles que estão prontos a morrer, conscientemente, pelo que defendem. Mas, na minha opinião, isso significa que para continuar a ser o nosso 'velho Instituto', nós temos que escrever e agir no dia de hoje de maneira diferente e como agíamos nos anos 30...

Você escreve, para introduzir sua idéia da 'frieza', que, na época, nós teríamos, também, suportado o extermínio dos judeus sem passar à práxis, 'pela simples razão de que essa nos era proibida'. Sim, e, justamente hoje, ela não é mais proibida. A diferença das duas situações é a que separa o fascismo da democracia burguesa. Esta nos dá também liberdades e direitos. Mas, na medida em que a democracia burguesa, devido a suas antinomias imanentes, se fecha à transformação qualitativa, e isso por meio do próprio processo parlamentar democrático, a oposição extraparlamentar se torna a única força de *contestação: civil disobedience*, ação direta. E as formas dessa ação também não obedecem mais ao esquema tradicional. Nessas formas, há muitas coisas que, como você, eu condeno, mas eu me resigno e as defendo contra seus adversários porque a defesa e a manutenção do *status quo* e seu custo em vidas humanas são justamente muito altos. É nisso que está a mais profunda divergência entre nós. Falar de 'chineses no Reno' é para

mim tão impossível quanto falar de ‘americanos no Reno’ (carta de Marcuse a Adorno, Londres, em 4 de junho de 1969).

Por mais justificadas que possam ser as opiniões de Marcuse quanto ao fundo e sobre a evacuação do *IJS*, tais meios conceituais não estavam adaptados para captar a situação na Alemanha Ocidental e em Frankfurt em particular. A exigência de instrumentalizar a ciência, até mesmo de destruí-la, tinha-se tornado determinante no seio do SDS, assistia-se a um deslocamento do potencial de protesto para uma subcultura meio-política e de “grupos K” pseudopolíticos. Essa evolução era devida ao grande fracasso das ações políticas do movimento de protesto e ao cansaço e à frustração gerados pela tentativa de mudar alguma coisa no ensino superior de modo direto. Em abril de 1969, o curso de filosofia de Adorno, “*Einleitung in dialektisches Denken*”, foi interrompido por uma baderna, mas essa já era organizada por mulheres do SDS que se tinham revoltado para constituir, em 1968, um “soviete feminino” que se colocou na vanguarda do movimento feminista. Um certo Dr. Hans Meis escreveu a Adorno para expressar livremente seu sentimento e as saudáveis reações populares depois de ler o relato desse incidente em *Die Welt*: “Eu gostaria muito de ver o ‘valente’ professor fugir! Os ‘estudantes’ deram ao senhor e aos professores de esquerda a resposta que os senhores merecem! Continuem, pois, assim, para que a reviravolta dialética chegue mais depressa e mais profundamente! O professor Horkheimer já está em Lugano... o senhor também poderá se instalar lá para escapar da baderna, pois vai acontecer breve. Mesmo os membros do governo atual que estão dormindo acabarão acordando. Eu desaprovo a frase de um clínico de mau gosto que gostaria que um novo Hitler oferecesse aos professores e estudantes de esquerda uma ‘ida gratuita ao crematório’. Mas centenas de milhares de pessoas querem que se acabe com este escândalo do envenenamento da juventude tal como o senhor e seus colegas o praticam.”

Mas a reação foi deixada para depois. Assistiu-se, primeiro, a qualquer coisa de surpreendente: um período de reforma que, de um lado, podia ser considerado o resultado do movimento de protesto e, do outro, acelerou a decomposição do movimento de protesto e reorientou o engajamento da juventude fosse para os canais tradicionais, fosse para a resistência nas subculturas. Em março de 1969, Gustav Heinemann foi eleito presidente da República — o mesmo homem que outrora havia pedido demissão do Ministério do Interior para protestar contra os planos de rearmamento de Adenauer e havia contribuído para fundar o *Gesamtdeutsche Volkspartei* (Partido popular de todos os alemães), então o único partido a defender a neutralidade da Alemanha. Ao tomar posse, em julho, ele pediu mais democracia. As eleições de setembro no Bundestag confirmaram a CDU na posição do partido mais forte e deram, ainda, 4,3% ao NPD, mas foi uma coligação sócio-liberal que chegou ao poder. Seu chanceler, Willy Brandt, prometeu, como Gustav Heinemann, mais democracia e lançou um novo *slogan* “não tenhamos medo das experiências”. Quando começou essa época de reformas, tão inesperada quanto o movimento de protesto alguns anos antes, Adorno já tinha morrido.

No dia 6 de agosto, faleceu, vítima de um enfarto durante suas férias na Suíça. Alguns meses mais tarde, em fevereiro de 1970, um acidente de automóvel causou a morte de Hans Jürgen Krahl, o mais importante teórico do SDS, que já não tinha importância efetiva e seria logo formalmente dissolvido. Foi assim que o fim do movimento de protesto coincidiu estranhamente com o fim daquele que, mais do que qualquer outro, lançou as bases intelectuais a longo prazo da necessidade, que se tornara finalmente irreprimível, de sair do "Restauratorium".\*

*Habermas a caminho de uma teoria comunicacional da sociedade — O testamento de Adorno: a teoria estética como fundamento de uma filosofia colocada sob o signo da promessa de felicidade*

"Não me sinto absolutamente constrangido ao declarar, com toda a franqueza, que estou trabalhando num grande livro sobre a estética": eram esses os próprios termos de Adorno na entrevista que deu a *Spiegel* pouco tempo depois da baderna que interrompeu seu curso de filosofia. *Ästhetische Theorie*, que ficou inacabado, era o segundo livro da série de obras que, segundo ele pretendia, deveria mostrar o que havia para se pôr na balança; esse foi seu testamento que, a princípio, passou quase despercebido numa época marcada pelas conseqüências do início do entusiasmo pela arte. Duas obras de Habermas publicadas em 1968 tiveram muito sucesso e influência: *Erkenntnis und Interesse* (Conhecimento e interesse) e *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Técnica e ciência como ideologia). *Erkenntnis und Interesse*, escrito entre 1964 e 1968, era concebido como prolegômenos que deveriam ser seguidos de uma análise em dois volumes sobre o desenvolvimento da filosofia analítica, prolegômenos graças aos quais Habermas queria preparar um acesso a uma nova teoria da sociedade que não se baseasse num fundamento idealista. Esse livro reconstruía a pré-história intelectual do positivismo recente e buscava apresentar uma justificativa da teoria crítica da sociedade por intermédio da antropologia do conhecimento. Esse caminho atraiu muitas críticas quando Habermas o fez objeto de um seminário de filosofia no semestre de inverno de 1968-1969, "Probleme materialistischer Erkenntnistheorie" (Problema da teoria do conhecimento materialista), em que os estudantes tentaram pôr em prática a participação na elaboração dos temas e das problemáticas: censuravam-no por ficar preso a problemas imanentes à ciência. *Technik und Wissenschaft* apresentava uma proposta de análise do contexto social em que o positivismo surgira e do qual tinha herdado uma função ideológica e tirava conseqüências disso para esclarecer as condições a serem preenchidas para uma revolução das sociedades capitalistas avançadas. Os estudantes extraíram imediatamente desse trabalho a idéia-força da técnica e da ciência concebidas como primeira força produtiva.

\* Referência ao processo de reconstrução social e econômica da Alemanha no pós-guerra, sob a tutela dos EUA. (N. R. T.)

*Erkenntnis und Interesse* (a partir de agora, *Eul*) estava no prolongamento dos artigos retomados em *Theorie und Praxis* que giravam em torno de uma definição do estatuto da crítica, aliás da teoria marxista, como forma de conhecimento instalada entre filosofia e ciência, e também no prolongamento das contribuições de Habermas ao conflito do positivismo, e, enfim, de sua aula inaugural “*Erkenntnis und Interesse*”. O livro apresentava uma progressão, ao longo da história, dos problemas científicos até uma epistemologia crítica que, diversamente da epistemologia científica, se lançava numa teoria global das formas de conhecimento disponíveis nas sociedades industrializadas, formas essas diferenciadas em todo o leque das ciências. A novidade em relação às obras precedentes residia sobretudo na apresentação mais impressionante e minuciosa dos processos no campo de objetos com os quais as ciências de orientação crítica tinham que ver. Habermas explicitava isso mais detalhadamente a respeito da psicanálise.

“Na fase de sua auto-reflexão, a metodologia das ciências da natureza pode descobrir uma relação específica entre linguagem e ação instrumental, a metodologia das ciências humanas pode descobrir uma entre linguagem e interação, ambas podem ali reconhecer relações objetivas e precisá-las em seu papel transcendental (delas). A metapsicologia trata de uma relação fundamental, a existente entre deformação da língua e patologia do comportamento. Ela pressupõe, para fazê-lo, uma teoria da língua cotidiana cuja tarefa consiste em esclarecer o valor intersubjetivo dos símbolos e a mediação lingüística das interações sobre a base do reconhecimento recíproco, assim como tornar compreensível a introdução socializante de jogos de palavras na gramática, concebida como processo de individuação. Já que, segundo essa teoria, a estrutura da língua determina igualmente a língua e a prática vital, os motivos das ações também são compreendidos como necessidades interpretadas lingüisticamente, ainda que as motivações não representem impulsos que pressionam, mas com intenções que guiam subjetivamente, passando por uma mediação simbólica e, por isso mesmo, limitando-se reciprocamente.

A tarefa da metapsicologia consiste, de fato, em demonstrar que esse caso normal é um caso limite de uma estrutura de motivação que depende ao mesmo tempo das necessidades de interpretação comunicadas abertamente e das que são reprimidas e privatizadas. Os símbolos desagregados e os temas rejeitados exercem sua força por sobre as cabeças dos sujeitos e constroem as satisfações de substituição e a simbolização de *ersatz*... O símbolo desagregado não perdeu de repente toda relação com a língua explícita; mas essa relação gramatical tornou-se também, de um golpe, subterrânea. Ele extrai sua força do fato de desorientar a lógica do uso lingüístico explícito. O símbolo reprimido é ligado ao nível do texto explícito por regras, sem dúvida, objetivamente compreensíveis e que resultam das circunstâncias contingentes da vida pessoal, mas, justamente, não é ligado pelas regras reconhecidas intersubjetivamente. Por isso, a dissimulação sintomática do sentido e a perturbação da intersubjetividade que disso resulta são a princípio incompreensíveis tanto para outrem como para o próprio sujeito. Elas só se

tornam compreensíveis em um nível de intersubjetividade que deve instaurar-se entre o sujeito como *Ich* (eu) e o sujeito como *Es* (isto), onde, em comum, o médico e o paciente rompem reflexivamente as barreiras da comunicação... o que faz com que desapareçam, ao mesmo tempo, a deformação da linguagem privada e a satisfação sintomática de substituição dos motivos recalcados da ação aos quais o controle consciente tem acesso" (*Eul* 311, 312 e sg.).

Ao apoiar-se sobre essa teoria inspirada por Alfred Lorenzer, colega de Habermas em Frankfurt, que recorria ao jogo de palavras para interpretar a teoria psicanalítica do aparecimento e desaparecimento dos sintomas como o de um processo de dessimbolização e ressimbolização, Habermas tentava também extrair de Freud uma teoria do nascimento e da dissolução das instituições e ideologias. "Freud concebe as instituições como um poder que trocou uma violência exterior aguda pela coerção interna de longa duração de uma comunicação desviada que impõe limites a si mesma. Ele compreende, pois, a tradição cultural como o inconsciente coletivo sempre censurado, isolado de fora, onde os símbolos proibidos orientam os motivos desagregados da comunicação — mas sempre transportados daqui para lá — rumo a uma satisfação virtual. São os poderes que substituem os perigos exteriores e a sanção imediata para embriagar a consciência legitimando a dominação. São, ao mesmo tempo, os poderes dos quais a consciência prisioneira da ideologia pode se libertar pela auto-reflexão quando um novo potencial de dominação da natureza desacredita velhas legitimações" (341 sg.). O objetivo que Freud deduzia disso era "o fundamento em razão das premissas culturais", uma idéia que Habermas transformava em uma "organização das relações sociais segundo o princípio de que a validade de toda norma politicamente importante será tornada dependente de um consenso obtido por uma comunicação livre da dominação" (344).

Chegava-se assim ao ponto em que Habermas conseguia fazer a ligação com o diagnóstico que estabelecia sobre o sistema atual de dominação: ele estava reduzido a desconectar as questões práticas de uma vida pública despolitizada, e o movimento de protesto, insistindo em que se participasse de uma discussão pública sobre a maneira de levar uma vida digna de ser vivida; tinha tocado o ponto fraco desse sistema de dominação. "A nova ideologia\* prejudica... um interesse que se prende a uma das duas condições fundamentais de nossa existência cultural: à língua, mais exatamente à forma de socialização e de individuação determinada pela comunicação na língua cotidiana. Esse interesse estende-se à manutenção de uma intersubjetividade da concordância e à instauração de uma comunicação livre de dominação. A consciência tecnocrática faz com que desapareça esse interesse prático por trás daquele que consagramos à extensão de nossos poderes técnicos" (*Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, 91).

No entanto, a justificação da teoria crítica da sociedade pela antropologia do conhecimento provocara uma série de problemas. Havia nela a tensão entre a

\* Quer dizer, a consciência tecnocrática. (N. A.)

hipótese de um sujeito unitário da espécie humana e o fundamento do interesse de conhecimento prático e emancipador nas estruturas da intersubjetividade. Havia também a heterogeneidade entre um interesse de conhecimento técnico e prático, cujo valor indispensável para a reprodução da espécie humana era óbvio, e um interesse de conhecimento emancipador em que se tratava, aparentemente, de muito mais do que de reprodução e autoconservação, isto é, de uma vida humana na liberdade e dignidade. Se “um interesse da razão pelo estado adulto, pela autonomia da ação e pela libertação em relação ao dogmatismo” (“Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung” (Dogmatismo, razão e determinação) in *Theorie und Praxis*, 233) deveria estar entre os fundamentos da reprodução de uma espécie humana, ele não deveria, então, integrar-se, necessariamente, no interesse de conhecimento técnico e prático?

Habermas reagiu a esses problemas e a outros mais transformando o projeto de justificar e de problematizar a teoria crítica da sociedade pela antropologia do conhecimento em um projeto de uma teoria crítica da sociedade que começaria pela teoria da comunicação. Tomando como ponto de partida o fato de que os homens falam e agem uns com os outros, ele tentava demonstrar que a antecipação de uma comunicação sem distorção era a condição para que uma ação comunicativa fosse possível — isto é, visando ao entendimento mútuo. Recebeu, nesse sentido, influências decisivas de seu amigo filósofo Karl-Otto Apel. As idealizações, que ele havia demonstrado no contexto de uma pragmática universal, que eram as condições de possibilidade da comunicação lingüística, deveriam constituir as normas que permitissem uma crítica cuja justificação não dependesse mais de tradições históricas. A teoria crítica poderia, então, confrontar idealizações indispensáveis à vida com o processo real da vida da sociedade. Alguns anos mais tarde, uma formulação brilhante desse ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade e da história justificado por uma pragmática universal reapareceu em *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Problemas de legitimidade no capitalismo tardio): “Como os membros de um sistema social que atingiram um certo ponto de desenvolvimento das forças produtivas teriam interpretado coletivamente e com força de lei suas necessidades, e que normas aceitariam eles como justificadas, se tivessem podido e querido se encontrar de posse de um conhecimento suficiente das condições marginais e dos imperativos funcionais de sua sociedade para tomar discursivamente suas decisões sobre a organização das relações sociais?” (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 156).

*Technik und Wissenschaft als “Ideologie”* (de agora em diante *TuW*) situava-se no prolongamento da desconstrução da inserção da técnica no mundo social vivido, já iniciada, em seus primeiros artigos, por um Habermas discípulo de Rothacker e, numa certa medida, também de Heidegger. Era sua primeira análise complexa reunindo inúmeras espécies de fatores, a patologia da modernidade, o progresso mutilador do *Aufklärung*. Habermas tentava definir o fenômeno do aumento da forma racional da ciência e da técnica (em outras palavras, da racio-

nalidade encarnada nos sistemas de ações racionais em relação a seus fins) até se tornar a totalidade histórica de uma forma de vida, de um modo mais preciso do que, antes dele, o haviam feito Max Weber e Herbert Marcuse. Weber havia interpretado essa evolução como um processo de “racionalização” combinado com um processo de “desencantamento” das tradições. Marcuse havia tentado conceituá-lo como fusão da técnica e da dominação.

A técnica como dominação — aquilo dava sobretudo a impressão de que a dominação era inatacável na medida em que ela parecia ter tomado a forma da racionalidade científica e das coerções objetivas técnicas. Se, outrora, a teoria marxista tinha visto nas forças produtivas o que faria se partirem as cadeias de relações de produção antiquadas, aqui a ciência e a técnica, tornadas primeiras forças produtivas, adquiriam mais o aspecto de sustentáculo das relações de produção dominantes. A velha observação da teoria crítica — a forma de sociedade capitalista funcionava, mesmo ao preço de pesados sacrifícios, e, por isso, a maioria dos membros da sociedade se sentiam mais ligados à ordem existente do que à possibilidade de uma sociedade melhor — tomava em Marcuse a forma de um julgamento desmoralizante: o progresso científico e técnico não só legitimava as relações de produção dominantes, mostrando que eles estavam adaptados a sua função, mas era, ele próprio, concebido para a dominação.

Diversamente de Weber e Marcuse, Habermas não concebia o acesso da racionalidade científica e técnica ao nível de totalidade histórica como um processo irreprimível que não se preocupava com justificação, mas como um processo que também agravava os problemas. Como contraste, ele escolheu um resumo de evolução social que tomava como fio condutor a repartição desigual e, no entanto, legítima, da riqueza e do poder. Em sociedades tradicionais, esse problema era resolvido pelo fato de que a dominação era acompanhada de imagens do mundo que davam, mesmo àqueles que deveriam reprimir mais necessidades do que o necessário, o sentimento de participar de uma forma de vida que visava ao mais alto grau possível de vida em comum satisfatória e boa. No capitalismo, a economia, a técnica e a ciência se libertavam, em uma certa medida, de sua integração num quadro de dominação política sustentada por imagens tradicionais do mundo, e a ideologia da troca livre e justa, desencantada, mas ainda guiada pela representação de uma vida em comum boa, tornava-se a legitimação decisiva do sistema social. Aos olhos de Habermas, duas tendências definiam o capitalismo avançado: o aumento do intervencionismo do Estado para garantir um sistema social esmagado por crises e cada vez menos conforme a ideologia da troca livre e justa, e a transformação da ciência e da técnica em primeiras forças produtivas. Depois das formas tradicionais de legitimação, também as ideologias burguesas viram o chão lhes fugir dos pés quando a extensão e a complexidade dos “subsistemas de ações racionais em relação aos fins” aumentaram. O Estado intervencionista tentou desde logo satisfazer sua necessidade de legitimação por uma plataforma política de recompensas: mantendo em seu lugar um sistema que garantia a seguran-

ça social e as oportunidades de ascensão proporcionais aos desempenhos. Para poder garantir isso numa certa medida e, assim, obter a lealdade das massas para com a forma de sociedade capitalista, era necessário um grande espaço de manobra para intervenções estatais que corroíam profundamente a vida social e privada. Isso não fazia mais do que aumentar a necessidade de legitimação.

Disso resultava um problema: tornar plausível, junto aos membros de uma democracia, a idéia de evitar discutir publicamente questões práticas e guiar a ação dos dominantes visando exclusivamente resolver as questões técnicas e administrativas. A tarefa dos dominadores era, então, facilitada porque a extensão e a complexidade enormemente aguçadas pela economia, pela técnica e pela ciência contribuíam para fazer surgir a impressão de que as leis imanentes a essas dominações produziram coerções objetivas às quais a política seria forçada a se dobrar para cumprir a plataforma política de recompensas. Assim como, para a epistemologia científica, desligar das ciências a dimensão da orientação das ações e do papel de formação não causava problema, assim também, para a massa despolitizada da população, a aparência tecnocrática assumia o papel de justificativa de sua despolitização e de sua exclusão dos processos de decisão essenciais para o conjunto da sociedade.

*Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* — isto queria fazer com que se compreendesse que a consciência tecnocrática era menos ideológica do que as ideologias precedentes e, por isso mesmo, mais temível. Não podia mais ser reduzida a uma figura fundamental de interação justa e isenta de dominação. “Na consciência tecnocrática, não há o reflexo da destruição de um conjunto moral, e sim o recalque da ‘moralidade’ em geral, como categoria das relações vividas. A consciência comum positivista torna inútil o sistema referencial da interação na língua cotidiana, sistema em que, em condições de comunicação desfigurada, a dominação e a ideologia podem constituir-se, mas, também, ser apreendidas reflexivamente. A despolitização da massa da população que é legitimada por uma consciência tecnocrática é, ao mesmo tempo, uma auto-objetivação dos homens em categorias que revelam tanto de ação racional em relação aos fins quanto de comportamento de adaptação: os modelos reificados da ciência invadem o mundo vivido sociocultural e adquirem um poder objetivo sobre a autocompreensão. O núcleo ideológico dessa consciência é a eliminação da diferença entre prática e técnica — um reflexo, mas não o conceito, da nova constelação entre o contexto institucional despojado de seu poder e o sistema tornado autônomo da ação racional em relação aos fins (*TuW*, 90 sg.).

Em *TuW*, Habermas opunha abruptamente a essa análise — cujo pessimismo não ficava atrás dos diagnósticos oferecidos por *Dialektik der Aufklärung* a *One-Dimensional Man* e ao *topos* do ‘mundo administrado’ — a solução de substituição: ‘a racionalização no nível do contexto institucional só pode realizar-se no meio da própria interação mediatizada lingüisticamente, isto é, por uma liberação da comunicação. A discussão pública sem limitações e sem dominação sobre o



caráter apropriado e desejável dos princípios e normas que orientam a ação à luz dos efeitos socioculturais *por sua vez* produzidos pelos subsistemas *em progresso*, de ações racionais em relação a seus fins — uma comunicação desse gênero em todos os níveis dos processos de tomada de decisão políticos ou tornados políticos é o único *meio* que torna possível algo que se poderia qualificar de ‘racionalização’ (TuW, 98). O movimento estudantil, como potencial de protesto pressionando para politizar a vida pública que *secou*, não parecia, no entanto, ainda ser o indicador de um processo pelo qual o capitalismo regulado pelo Estado teria gerado o agravamento dos problemas insolúveis para ele.

Mesmo na polêmica com Niklas Luhmann, Habermas afirmava, simplesmente, que o novo modo de legitimação tinha sua origem na rejeição de uma solução de substituição das ideologias tornadas sem força, fossem elas de origem burguesa ou mesmo pré-burguesa, que apareciam nas sociedades complexas. “A solução de substituição que se esboça é aquela da democratização de todos os processos de decisão importantes para o conjunto da sociedade, que, pela primeira vez na história mundial, tomaria o lugar da legitimação no sentido de justificação aparente e permitiria desafiar as normas de ação que reivindicam um valor legítimo, a fim de reassumi-las pelo raciocínio ou rejeitá-las” (Habermas e Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* [Teoria da sociedade ou tecnologia social?], 265 sg.). Foi apenas a partir de *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973) que Habermas começou a acreditar que ele havia descoberto mais de um ponto fraco do capitalismo organizado pelo Estado. “Um limite sistemático para as tentativas de compensar déficits de legitimação por manipulações intencionais reside, pois, na heterogeneidade estrutural entre as áreas da ação administrativa e da tradição cultural. Para dizer a verdade, só podemos construir a idéia de uma crise se lhe acrescentarmos uma outra perspectiva: a expansão da atividade estatal tem por efeito secundário um aumento desproporcional à necessidade de legitimação. Eu considero provável um aumento desproporcional porque a extensão dos domínios geridos administrativamente torna necessária não só a lealdade das massas para aprovar essas novas funções da atividade estatal, mas também porque essa extensão desloca a fronteira do sistema político em relação ao campo cultural. É assim que pressupostos culturais, que, até aqui, faziam parte das condições marginais do sistema político, entram no domínio da planificação administrativa. É assim que se chega a problematizar tradições que tinham sido subtraídas da programática oficial e mesmo de todo raciocínio autenticamente prático” (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 100 sg.). Mas desde que tradições culturais eram introduzidas estrategicamente, elas perdiam sua força, que só subsistia quando a tradição era *apropriada* pela crítica e enquanto suas pretensões à validade sustentavam a prova do raciocínio.

“Em todos os planos, a planificação administrativa tem efeitos não desejados de descontentamento e de criação de publicidade que enfraquecem a capacidade de justificação das tradições que nisso perdem em naturalidade. Uma vez

que seu caráter incontestado foi destruído, a consolidação de suas pretensões à validade só pode realizar-se por meio da reflexão. A perturbação dos pressupostos culturais favorece, pois, a politização de aspectos da vida que até então podiam ser atribuídos à vida privada. Mas isso implica um perigo para a privacidade dos cidadãos, informalmente garantida ao passar por cima das estruturas da vida pública. As aspirações à participação e os modelos alternativos — em particular nas áreas culturais como a escola, a universidade, a imprensa, a igreja, o teatro, a edição, etc. — são, pois, indicadores dessa tendência, assim como o aumento do número de iniciativas dos cidadãos” (102). Uma política visando manter latente a estrutura de classes parecia, pois, corroer sua própria base, já que era evidente que a destruição de tradições culturais provocada pela intervenção crescente do Estado no campo sociocultural e a rarefação do sentido não poderiam ser indefinidamente compensadas por reparações sociais e valores consumíveis. De modo que a análise de Habermas do capitalismo avançado desembocava num aperfeiçoamento do velho *topos* da teoria crítica: a socialização total minava seu próprio fundamento. Apoiando-se sobre sua distinção entre técnica e prática (que deveria transformar-se em distinção entre sistema e mundo vivido), Habermas se lançava na tentativa de associar a crítica acerba da sociedade, a qual se liberava da antiga teoria crítica, com uma teoria das crises que tomava da teoria crítica um pouco de seu efeito desmoralizante.

Habermas havia criticado severamente o movimento estudantil, mas em nome do sentido que esse movimento retomava em sua interpretação. Em compensação, era o movimento de protesto que lhe havia indicado a direção na qual ele explicitou sua distinção entre técnica e prática e a colocou em relação com as tendências sociais contemporâneas. Ele tirou desse movimento e de suas formas variáveis — grupos de base por bairros, ocupações de prédios, movimentos alternativos, movimentos feministas, iniciativas cívicas de natureza extremamente variada — a idéia de que ali havia boas razões para avançar a hipótese de uma racionalização resoluta no campo da prática e de que o problema se reduzia a reforçar essa racionalização obstinada, graças à colaboração da teoria crítica da sociedade e do protesto contra as reformas tecnocráticas.

Apesar de todo o desafio que se sentia na entrevista concedida ao *Spiegel* por Adorno, em maio de 1969, quando proclamava seu retorno à torre de marfim e a seu trabalho em estética (como se tudo aquilo não tivesse absolutamente sofrido a influência dos acontecimentos dos últimos anos), não se poderia supor que, nele também, o espetáculo do movimento de protesto tivesse provocado alguma modificação ou aperfeiçoamento da concepção de uma *musique, littérature, sociologie informelle*? Havia, em Adorno, elementos que — de uma maneira menos sistemática do que em Habermas, mas talvez, também, menos rígida — retomavam experiência vividas — “animado da necessidade de prestar contas sobre a arte e sua possibilidade hoje” (Adorno, “Carta aberta a Max Horkheimer”, *Die Zeit*, 12 de fevereiro de 1965) — numa época em que a revolução cultural e a superação da arte estavam na ordem do dia até no ambiente da cultura?

“A filosofia que outrora parecia superada mantém-se viva porque o instante de sua realização perdeu-se”, segundo as primeiras palavras de *Negative Dialektik*. Um trecho da *Ästhetische Theorie* não deixava de ter analogia: “No momento em que se passa à interdição e se decreta que isso não tem mais o direito de existir, a arte torna a encontrar, no seio do mundo administrado, aquele direito à existência que não se pode contestar a ela sem se aproximar do ato administrativo” (*ÄT*, 373). O entusiasmo pela arte na época do movimento estudantil se referia às associações da Alemanha Ocidental para a “revolução cultural” chinesa, às tradições dadaísta e surrealista, à crítica feita por Marcuse do “caráter afirmativo da cultura”, em seu artigo de 1937 de *ZfS*, e ao artigo de Benjamin sobre a obra de arte em *ZfS* do ano anterior, assim como a outras obras suas nos anos 30. Esse fenômeno assustou Adorno que nele via uma paródia da superação da arte, uma destruição da arte prisioneira da ilusão de possibilidades imediatas de modificações decisivas, que destruía as oportunidades de se chegar a uma transformação que radicalizasse a arte. A partir de 1967, começaram a criticá-lo por sua edição das obras de Benjamin dos anos 50 e a censurá-lo por ter ocultado o Benjamin materialista e defensor do grande papel da arte nas lutas de classe, mas essas críticas permaneceram incompreensíveis para Adorno. Para ele, o Benjamin “marxista” havia sido sempre um elemento estranho a Benjamin em Benjamin, que só se poderia explicar pela influência de Brecht, um elemento hostil à arte que não convinha a Benjamin.

Após o *pathos* do *Aufklärung* ininterrupto em seus primeiros artigos de *ZfS* — a música esclarecida, que havia atingido, em seu campo, um domínio completo da natureza, constituía uma provocação para a sociedade não esclarecida; depois de apostar no momento revitalizador da barbárie num Schönberg dodecafônico que voltara à ordem, em *Philosophie der neuen Musik*; depois de seu ceticismo em relação ao desenvolvimento rumo à música serial durante o pós-guerra, em *Das Altern der neuen Musik*; depois de sua defesa da abertura musical pós-serial em *Vers une musique informelle*, *Ästhetische Theorie* representava um apogeu que, mais do que outra qualquer teoria da arte depois da guerra, defendia o projeto da arte moderna numa época em que a arte moderna parecia ter irrevogavelmente ultrapassado sua época heróica. Mas qual era o sentido disso? No fim dos anos 60, Adorno percebia um progresso além da escola de Schönberg, de Joyce, de Picasso, a possibilidade de realizar uma arte verdadeiramente livre graças a uma liberação ainda mais radical daquilo que estava ultrapassado? Que perspectivas Adorno abria para um autor contemporâneo? Como Adorno se situava ali, no turbilhão de critérios possíveis de apreciação da obra de arte que ele próprio havia proposto: a qualidade, o lado progressista da técnica, a idiossincrasia em face de tudo que estava ultrapassado, a plenitude do sentido (quer dizer, o poetizado, o composto, o pintado), o conteúdo histórico-filosófico, o conteúdo de verdade, a oposição tornada forma, o grau de liberdade? O movimento de protesto conduziu Adorno — por mais reticente que ele fosse em reconhecê-lo — a modificar

sua concepção da estrutura da sociedade capitalista avançada e, por conseguinte, a modificar sua visão das oportunidades e dos perigos que se apresentavam para a arte, quando ele próprio estava ligado à estrutura da sociedade por uma relação difícil de elucidar? *AT* poderia ter sido um corretivo para as aspirações de revolução cultural que o movimento de protesto alimentava, e um reforço da crítica da neutralização da cultura que esse movimento continha?

Adorno dava, a essas perguntas, respostas que provavam seu entusiasmo pela arte moderna em geral e sua perplexidade diante da última forma dessa arte, sua compreensão pelas fases frustrantes da evolução da arte e sua fixação por um caminho do progresso em arte que conduzia justamente a resultados frustrantes. Por analogia com seus trabalhos filosóficos no sentido estrito do termo — que afirmavam que uma abstração não tinha o direito de se extrair completamente daquilo de que se tinha abstraído — ele explicava o mistério das obras de arte modernas convincentes supondo que elas não se emancipavam totalmente do que punham fora de jogo. Como explicava um trecho-chave do capítulo “Kunst und Kunstfremdes” (A arte e a liberdade da arte) “a camada pré-artística da arte é ao mesmo tempo o momento de seu lado anticultural, de sua irritação contra sua antítese no mundo empírico que deixa esse mundo empírico na obscuridade. As obras de arte significantes esforçam-se por incorporar a si, apesar de tudo, essa camada hostil à arte. Quando ela fracassa porque é suspeita de infantilidade — quando falta ao intérprete de música de câmara espiritual o último vestígio de viola da gamba, no drama com certeza, o último milagre dos bastidores — a arte capitulou. Mesmo para *Fin de Partie* (Fim de partida) de Beckett, a cortina se levanta cheia de promessas; as peças teatrais e as encenações que constituem sua economia brincam com a própria sombra num truque zombeteiro. O momento em que a cortina se ergue é, de qualquer forma, o momento de uma *apparition*. Se as peças de Beckett, cinzentas como depois do pôr-do-sol e o fim do mundo, querem exorcizar o lado multicolorido do circo, elas permanecem fiéis a isso, pois se desenrolam no palco e sabe-se até que ponto seus anti-heróis se inspiram nos palhaços e nos filmes grotescos. Apesar de toda sua *austerity*, eles não renunciam, contudo, aos trajes e aos bastidores... Seria, aliás, algo para se indagar se mesmo as pinturas mais abstratas não comportariam, por seu material e sua organização visual, restos de objetividade que elas põem fora de jogo” (*AT*, 126 sg.).

O que Adorno considerava a causa da grandeza de Beckett era, a seus olhos, também, a característica dos apogeuos passados da arte, quer dizer, das últimas obras dos artistas pré-modernos. “Sem o momento da contradição e da não-identidade, a harmonia seria esteticamente desprovida de interesse... Faz-se apenas uma generalização incongruente pela filosofia da história de elementos excessivamente divergentes quando se deduzem os gestos anti-harmônicos de Miguel Ângelo, do último Rembrandt, do último Beethoven não de uma evolução subjetivamente apaixonada, mas da dinâmica do próprio conceito de harmonia, afinal de contas, de sua precariedade. A dissonância é a verdade da harmonia. Levada a

sério, ela se revela inatingível segundo seus próprios critérios. Só se pode satisfazer suas exigências quando essa impossibilidade aparece como um pedaço de (sua) essência; como no que se chama de estilo final de artistas essenciais” (168). Havia, pois, dois momentos estreitamente ligados que, aos olhos de Adorno, caracterizavam a grande arte moderna: uma tendência para a fragilidade da bela aparência conservada e, com isso, uma abertura dessa aparência ao que estava outrora excluído. Quando esses momentos se reuniam realmente, a arte moderna era de uma beleza amarga e de uma melancolia agressiva. “Aquilo que o hedonismo estético, que sobreviveu às catástrofes, censura como uma perversão ao postulado do escuro sombrio do qual os surrealistas fizeram um programa sob a forma de humor negro, a idéia de que os mais sombrios momentos da arte deveriam produzir alguma coisa como prazer, não passa do fato de que a arte e uma consciência exata de arte não encontram mais sua felicidade senão na capacidade de resistir. Essa felicidade brilha do interior na aparição sensível. Assim como nas obras de arte eloqüentes seu espírito se comunica mesmo aos fenômenos mais rudes e, ao mesmo tempo, o resgata para o sensível, assim também, a partir de Baudelaire, a sombra atrai enquanto antítese o equívoco da fachada sensível da cultura, mas também o sensível. Há mais prazer na dissonância do que na consonância: é isto o que se pode opor ao hedonismo. O que é cortante é aguçado dinamicamente, em si e diversamente da uniformidade do afirmativo, até tornar-se um atrativo; e esse atrativo, tanto quanto a repulsa diante da autêntica debilidade mental, conduz a *art nouveau* para um *no man's land* (terra de ninguém) que serve de terra habitável. Em *Pierrot lunaire*, de Schönberg, em que se encontram uma essência cristalina imaginária e a totalidade da dissonância, esse aspecto da modernidade encontrou sua primeira realização. A negação pode se converter em prazer, *nicht ins Positive*” (não em positivo) (66 sg.).

No entanto, Beckett e Celan, os únicos artistas de seu tempo que Adorno reconhecia sem reservas como artistas, não eram contemporâneos de Adorno, mas sim de Schönberg, Joyce, Picasso, contemporâneos da modernidade heróica — segundo o próprio critério histórico-filosófico de Adorno. Enquanto os verdadeiros contemporâneos de Adorno, a quem ele não tinha mais nada a dizer senão que neles faltava a plenitude da centelha beckettiana, que neles a arte parecia ter efetivamente chegado a um fim, mas que eles deveriam continuar na mesma linha, pareciam mais adiantados e mais pobres. “A novidade qualitativa do último desenvolvimento da arte poderia consistir em que, por alergia às harmonizações, ela gostaria de eliminá-las mesmo como negadas, verdadeiramente uma negação da negação com sua fatalidade, a passagem satisfeita de si à nova positividade, à ausência de tensões de tantos quadros e músicas das décadas que se seguiram à guerra. A falsa positividade é o lugar tecnológico da perda do sentido. O que, nos tempos heróicos da *art nouveau*, havia sido percebido como seu sentido assegurava a coerência dos momentos de organização como objetos de negações determinadas: sua destruição desemboca numa identidade sem atritos e vazia” (238). E

“essa evolução poderia conduzir ao agravamento do tabu sensual — embora seja muitas vezes *difficil* distinguir em que medida o tabu decorre de uma lei formal ou simplesmente de uma falta de profissão... O tabu sensual usurpa mesmo, no fim, o contrário do agradável porque ele é sentido em sua negação específica, mesmo a uma distância extrema. Para uma tal forma de reação, a dissonância se aproxima excessivamente de sua adversária, a reconciliação; ela se rebela contra uma aparência de humano, que é a ideologia da inumanidade, e se coloca mais do lado da consciência reificada. A dissonância esfria até tornar-se um material indiferente; sem dúvida, uma nova forma de imediatez, sem vestígio de lembrança daquilo de que provém, mas, por esse motivo, tão surda e sem qualidade quanto ele” (30).

Mas se o aumento da purificação do material artístico que eliminava os resíduos do passado, o que Adorno saudava em *Vers une musique informelle*, não havia proporcionado a liberdade da arte para com seu objeto, a força de romper o “tabu mimético”, a capacidade de apropriar-se do que era depreciado ou proibido, por que Adorno continuava, então, a proclamar que só era sobre essa linha que se poderia cumprir a injunção de ser absolutamente moderno, de buscar a novidade? De onde tirava ele, por exemplo, a certeza de que, a partir de então, apenas a pintura não figurativa era possível? “Se (as obras de arte) parecem tornar-se indiferentes, não se deve explicar isso unicamente pelo declínio de sua influência social. Há algumas razões para se pensar que, ao voltar-se para sua imanência pura, as obras diminuam sua capacidade de atrito, um momento de seu ser, que elas se tornam mais indiferentes a si mesmas. No entanto, o fato de que quadros radicalmente abstratos possam figurar em exposições sem provocar um grito não justifica nenhuma restauração da pintura figurativa que é confortável *a priori* — mesmo que, para todos os fins de conciliação, se escolha o objeto Che Guevara” (315 p.). Mas a pintura figurativa era realmente confortável *a priori*? Não havia sido muitas vezes constrangedora? Não era justamente por motivos políticos que a pintura não figurativa havia se tornado predominante na Alemanha Ocidental entre as tendências modernas da pintura, porque a pintura figurativa moderna poderia facilmente tornar-se constrangedora? As diferenças na pintura figurativa só provinham então dos diferentes objetos figurados? A rapidez com que Adorno reduzia toda pintura figurativa a uma restauração conformista só se poderia explicar pela atração do pensamento antagônico: a esperança do antagonismo pela mimese de uma escuridão tomada em seu sentido excessivamente literal. Quanto a isso, o próprio Adorno dizia: “É impossível distinguir, em geral, se alguém que faz tábula rasa de toda expressão é o porta-voz da consciência reificada ou a expressão sem voz e sem expressão que denuncia essa mesma consciência reificada (179). Mas o que permitia operar essa distinção caso a caso? Justamente essa diferença da mimese completa da reificação que levava Adorno a admirar Beckett e Celan. A estima que ele mantinha por esses dois autores poderia indicar-lhe que o progresso da arte não ocorre conforme a fórmula “isso não funciona mais” e sim segundo a fórmula “isso não funciona mais dessa maneira”. Se o discurso do pro-

gresso na arte não queria mais se fixar antecipadamente sob a exigência de que a arte se tornasse muda, fria e indiferente e, afinal de contas, se apagasse por si mesma, a possibilidade de progredir deveria ser vista com mais largueza, mais atenta e aberta à natureza de tudo o que resistia na arte diante da situação atual.

A perseverança inabalável com que Adorno defendia uma concepção do progresso na arte moderna que se regulava pela eliminação dos elementos ultrapassados e do que era estranho à arte sem levar em conta a qualidade e o conteúdo era determinada pela atração do pensamento antagônico, mas também pelas idéias originais de Adorno sobre a natureza e a reconciliação com a natureza. “Nos fatos, graças à espiritualização por que passou a arte nos dois últimos séculos e que a tornou adulta, ela não se tornou estranha à natureza como desejaria a consciência reificada, e sim próxima de sua própria configuração segundo a beleza natural... A arte gostaria, com meios humanos, de fazer falar o não-humano. A pura expressão das obras de arte, libertada da coisificação que a perturba, mesmo do pretense material natural, converge com a natureza como nas obras mais autênticas de Anton Webern a nota pura, à qual elas se reduzem por intermédio da sensibilidade subjetiva, converte-se em seu natural, o de uma natureza dotada da linguagem, para dizer a verdade, sua língua e não a imagem de um pedaço dela. A constituição subjetiva da arte como língua não conceitual é, no arsenal da racionalidade, a única figura que reflete algo como a língua da criação, com o paradoxo de que é o reflexo que é deformado. A arte tenta imitar uma expressão que não seria mais o depósito de uma intenção humana. Essa é apenas seu veículo. Quanto mais perfeita é a obra, mais as intenções se distanciam dela. A natureza mediatizada, o conteúdo de verdade da arte, forma imediatamente o seu contrário. Se a língua da natureza é muda, a arte se esforça para fazer falar o que é mudo, arriscando-se ao fracasso devido à contradição invencível entre essa idéia que dá uma energia desesperada e aquela que visa a essa energia, a idéia de uma falta absoluta de vontade” (121). Mais explicitamente do que as obras precedentes, *ÄT* associava a crítica da dominação da natureza e a do mundo administrado para apresentar a crítica de uma sociedade que, por suas estruturas reificadas, recusava à natureza a suavização mediatizada pela sociedade a que ela aspirava. Era da reunião desses dois motivos que a filosofia estética de Adorno tirava seu *pathos* — como sua filosofia da sociedade, da história e do conhecimento. Era dali que ele tirava sua pretensão de praticar, isto é, reforçar as Luzes iluminadas. O ponto alto da filosofia adorniana da arte e de sua continuação de *Dialektik der Aufklärung* também em *ÄT* vinha a ser isto: as obras de arte não passavam de pré-histórias da subjetividade que tentavam realizar o *Aufklärung* de maneira esclarecida. “Sua (das obras de arte) língua, em sua relação com o significativo, é algo mais antigo, mas não resgatado: como se as obras de arte, ao se adaptarem ao sujeito, repetissem, por sua composição, a origem e a liberação deste último. Elas têm expressão não quando revelam o sujeito, mas quando tremem diante dessa pré-história da subjetividade, da vinda da alma... Isso descreve a afinidade da obra de arte com o sujeito. Ela perdura porque essa pré-história sobrevive no sujeito. Isso recomeça

sempre de zero em cada história. Só o sujeito está apto a se fazer instrumento da expressão, embora ele também seja fortemente mediatizado, ele que se imagina imediato. Mesmo quando o que é expresso assemelha-se ao sujeito, quando os impulsos são impulsos do sujeito, eles são também impessoais, eles fazem parte da integração do Eu em vez de resolver-se nela. A expressão das obras de arte é o não-subjetivo no sujeito, menos sua própria expressão do que sua reprodução; nada tem mais expressão do que os olhos dos animais — antropóides — que parecem objetivamente deplorar não ser homens (172). Quando os impulsos são transpostos nas obras que, graças a sua integração, fazem deles seus próprios impulsos, eles continuam sendo numa continuidade estética os prepostos de uma natureza extra-estética, mas não são mais encarnados como suas cópias. Essa ambivalência é constatada por toda experiência autenticamente estética, incomparavelmente na descrição kantiana do sentimento do sublime como de alguma coisa entre a natureza e a liberdade que estremece em si.

Mas essa imagem da arte só poderia aplicar-se a sua estrutura profunda. Se se fizesse dela, sem mediação, o padrão do progresso da arte, o potencial de criação de novas formas de reação artística a um “progresso” da sociedade, dialético e imprevisível em suas formas aparentes, seria reduzido unilateralmente.

O próprio Adorno estava sempre experimentando duramente esse conflito: de um lado, a convicção de que havia uma lógica da evolução da arte moderna que poderia ser expressa em categorias como a espiritualização, a articulação completa, etc.; do outro, as considerações gerais sobre a arte em bloco que lhe davam o aspecto não de um ser em progresso absoluto, mas de uma aproximação reagindo a impulsos da história subterrânea e visando a um fim inatingível pela arte. “Em última instância, as obras de arte não são enigmáticas por sua composição, mas por seu conteúdo de verdade. A pergunta que cada uma dessas obras deixa a quem a percorreu, “para que serve tudo isso?”, volta constantemente e muda para “então é verdade?, a pergunta do absoluto à qual cada obra reage arrancando-se da forma da resposta discursiva. A informação derradeira do pensamento discursivo continua sendo o tabu que pesa sobre a resposta. Rebelião mimética contra o tabu, a arte busca fazer chegar a resposta, e ela não a dá, no entanto, como se essa rebelião não emitisse julgamento. Por isso, ela se torna enigmática como o horror do primeiro mundo que se transforma e não desaparece... A forma mais extrema que permite pensar esse caráter enigmático consiste em indagar se há mesmo sentido ou não. Pois nenhuma obra de arte existe sem sua coerência por mais variada que ela possa ser em compensação. Mas essa coerência, pela objetividade da obra de arte, reivindica também a pretensão à objetividade do sentido em si. Essa pretensão não é só impossível de justificar, a própria experiência o contradiz. Esse caráter enigmático assume uma aparência diferente em cada obra de arte, mas, como se a resposta fosse sempre a mesma, como a da esfinge, mesmo que seja apenas pela diferença e não na unidade que o enigma — talvez enganadora — promete. Saber se a promessa é enganosa, eis o enigma” (192 sg.).



Contrariamente à filosofia, a arte encerrava uma promessa de felicidade. Ela realizava o que era o objetivo da filosofia dialética negativa, “que uma objetividade se revele graças à contribuição do sujeito” (173). Mas aquela só a realizava ao preço da aparência. Por isso, toda filosofia da arte deveria ser, ao mesmo tempo, também, uma crítica da arte. Isso valia também para as obras de arte modernas radicais que, quisessem ou não, preservavam, apesar de tudo, essa aparência por seu deapauveramento constitutivo. Mas, mesmo que as obras de arte não representassem o acabamento sem conceito do que a filosofia negativa dialética tentava atingir com conceitos, elas, pelo menos, reforçavam sua motivação forçando-a à reflexão para saber “de onde aquelas figuras do *Dasein*, incapazes de trazer o *Nichtseiendes*\* à existência tiravam sua capacidade de tornar sua imagem impressionante, se o *Nichtseiendes* não existia em si” (129).

Em Adorno, não se poderia tratar de estetizar a própria teoria. Se a arte era o refúgio do mimetismo, por seu lado a “teoria” era a cidadela do conhecimento conceitual. A cabeça da emancipação dos homens é a filosofia, o coração é o proletariado, havia dito Marx. Além disso, a realização da filosofia e a *aufhebung* do proletariado só seriam possíveis a partir do interior. A filosofia e a arte também só poderiam tornar-se supérfluas — se isso fosse possível alguma vez —, em comum: numa sociedade libertada. Aliás, elas eram aliadas, defensoras, mantendo costado contra costado de uma união da mimese e da razão, do *Aufklärung*, ambas em certos pontos ameaçadas, ambas preocupadas em abalar modos instalados de percepção e comportamento, ambas visando manter viva a admiração ou mesmo despertá-la.

Em seu artigo “Engagement” (Engajamento), de 1962, Adorno havia indicado que “a mutilação da verdadeira política aqui e agora, a rigidez da situação que não se dispõe em parte alguma a se degelar, força o espírito a refugiar-se onde ele não é obrigado a se tornar desprezível, isto é, na direção das obras de arte às quais caberia a tarefa de “manter sem palavras o que é inacessível à política”. Fora nisso que ele encontrara a justificativa sociopolítica da importância dada à obra de arte autônoma. Ele ainda pensava assim no final dos anos 60. Não confiava nas idéias da revolução cultural que queriam suprimir a arte autônoma sem a conhecer. Era por isso que ele não encontrava, no movimento de protesto, nenhum objetivo que lhe permitisse desempenhar o papel de quem se esforçava por corrigir qualquer desvio desse objetivo. Onde Habermas percebia luz para uma democratização que tomasse como modelo a comunicação livre de dominação entre cientistas, Adorno não via nenhuma para a expressão do não-idêntico. Enquanto o epistemologista crítico Habermas nutria a esperança de uma reforma democrática do ensino superior, Adorno não via esperança de que a arte moderna se tornasse o impulso que conduziria ao *Aufklärung*. Numa época em que a ciência e a técnica haviam passado a ser as primeiras forças produtivas, Habermas parecia ser o mais realista com seu interesse pela ciência e pela reforma do ensino superior.

---

\* Não existente. (N. R. T.)

Mas justamente por causa dessa importância da ciência e da técnica, as possibilidades de uma mudança nessa área eram mais reduzidas.

A aposta de Adorno, colocando na força do estremecimento de uma arte em que sua situação aporética não cessava de empurrar para a frente e tornar mais fraca, e que a sociedade levava, cada vez menos, a sério, disfarçava uma esperança desesperada. Mas ela não era mais desesperada do que a esperança de Habermas, uma aliança de novas formas de vida pública, sobretudo com a capacidade de orientação e auto-reflexão de uma ciência que a sociedade utilizava, cada vez com mais seletividade e penetração, como força produtiva e como ideologia, e cujas disciplinas ou variantes formadoras e reflexivas haviam sido lançadas num papel “autônomo” e ineficaz, aquele que havia sido atribuído há muito tempo à arte. A mudança de paradigma, passando da filosofia do sujeito e de uma utopia da reconciliação do espírito com a natureza a uma teoria do agir comunicacional e a uma utopia de exaustão do conteúdo normativo do agir orientado para o consenso, prometia uma nova abordagem da sociedade e da história que permitiria, enfim, pela primeira vez, apreender, sistematicamente os progressos na aproximação de uma humanidade livre de dominação que se adaptaria em seus objetivos essenciais, se ela pudesse existir. A abordagem de Habermas não era retomada no novo paradigma — e não o deveria ser, já que Habermas a considerava fracassada em pontos essenciais. Um pouco da importância que Adorno atribuía à arte encontrou-se mais tarde na hipótese habermasiana de uma racionalização do mundo vivido pelo potencial de interpretação de si e do mundo de que a ciência e a filosofia dispunham, pelo potencial de realização do *Aufklärung*, das teorias jurídicas e morais estritamente universalistas e pelas experiências radicais oferecidas pela modernidade estética. Que não só a arte, mas essas três dimensões conjuntas encarnavam uma promessa, era uma concepção plausível. Em compensação, não era plausível deixar excluída uma outra dimensão que desempenhava um papel importante em Adorno, a beleza natural. E uma outra problemática continuava negligenciada, a qual não tinha ainda perdido sua importância porque ela havia sido aberta e valorizada por um paradigma restrito: a questão da relação entre a dominação sobre a natureza exterior e sobre a natureza interior e corporal, e da relação entre dominação da natureza e relações sociais. Era uma problemática que deveria ainda ser experimentada com uma concretude e uma superabundância de dados que Adorno e Horkheimer não tinham jamais tentado fornecer.

A morte de Adorno representava uma ruptura. Fromm ainda estava vivo — mas o distanciamento entre ele e os outros membros do grupo Horkheimer sempre existira. Nos anos 50, Marcuse e ele tinham trocado críticas acerbas; Marcuse havia acusado Fromm de bancar o guru. Löwenthal também ainda vivia, mas, nos anos 50, Horkheimer e Adorno também haviam rompido com ele por causa dos pedidos de pensão que ele dirigia ao Instituto. Até 1956, Löwenthal morou no antigo escritório do Instituto em Nova York, que a ex-secretária de Horkheimer naquela cidade, Alice Maier, manteve em funcionamento até fins dos anos 60

porque Horkheimer queria conservar uma base nos Estados Unidos. Em 1956, Löwenthal foi nomeado professor na prestigiada Universidade de Berkeley. Horkheimer ainda vivia, mas como homem distanciado de seu passado, que combinava o discurso, fascinante para os teólogos, de busca do totalmente diferente e a negação de toda possibilidade de realizar relações sociais em que os homens vivessem, ao mesmo tempo, livres, iguais e solidários. Marcuse vivia ainda, e a frase de Horkheimer, segundo a qual a celebridade de Marcuse baseava-se em suas idéias “que são menos espessas e complexas do que as de Adorno e as minhas” (*Spiegel*, de 30 de junho de 1969, 109), continha, ao mesmo tempo, uma alfinetada maldosa em seu discípulo de outrora que não se contentaria mais, daí em diante, com lamentar-se sobre o mundo administrado, mas também o reconhecimento de uma larga comunhão de idéias. Mas Marcuse não encarnava o ponto de cristalização de uma escola de pensamento apoiada sobre instituições. A morte de Adorno marcou, pois, o fim de uma forma sempre tão pouco unificada da teoria crítica, que, em sua forma antiga, organizava-se em torno do pólo do Instituto de Pesquisas Sociais como “exterior” e de uma vontade de conhecimento que se alimentava de um *pathos* antiburguês e de uma consciência da missão da crítica da sociedade. A partida da nova geração para longe de Frankfurt no espaço de dois ou três anos só acentuou o caráter de ruptura da morte de Adorno. Em 1969, von Friedeburg foi nomeado ministro da Educação e Cultura de Hesse e começou a luta pela reforma da educação no nível administrativo. Em 1970, Negt foi nomeado professor de sociologia em Hanover. Em 1971, Habermas aceitou o cargo de diretor do Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt (Instituto Max Planck para a pesquisa sobre as condições de vida do meio científico e técnico), em Starnberg, perto de Munique, na esperança de poder realizar ali sua concepção de um trabalho teórico interdisciplinar para a qual não via nenhuma possibilidade em *IfS*, onde lhe ofereciam um cargo de diretor adjunto. Em abril de 1971, escreveu a Horkheimer: “É inútil eu lhe descrever a que ponto o cenário, aqui, mudou depois da morte de Adorno. Tenho dois motivos para ir para Starnberg. De um lado, terei grandes possibilidades de pesquisas. Posso dispor de quinze cargos de cientistas, e posso escolher livremente os projetos com uma margem de manobra financeira relativamente ampla. Ao contrário, aqui, em Frankfurt, eu não tive realmente a possibilidade de entrar no Instituto de Pesquisas Sociais com os colaboradores que gostaria de ter. O outro motivo diz respeito ao fato de que a sociologia universitária futura será sobrecarregada pela tarefa de se encarregar da formação básica dos professores, juristas e economistas. Se eu ficasse aqui, seria forçado a dedicar toda a minha força de trabalho a essas tarefas que, aliás, são prementes” (carta de Habermas a Horkheimer, de 22 de abril de 1971). Sobrou apenas Alfred Schmidt, de certa forma o filósofo materialista universitário da jovem geração; mais tarde se juntou a ele Joseph Maier, um aluno e colaborador de Horkheimer em Nova York, o depositário do patrimônio literário de Horkheimer.

E o Instituto de Pesquisas Sociais? Antes até da morte de Adorno, havia sido decidido que ele seria o núcleo das pesquisas sobre os sindicatos. Essa decisão determinou seu destino posterior, com um pessoal quase totalmente renovado depois de 1969. Em 1971, foi publicado um volume sob o número 22 de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Autoritarismus und politische Apathie. Analyse einer Skala zur Ermittlung autoritätsgebundener Verhaltensweisen* (Contribuição de Frankfurt para a Sociologia, Autoritarismo e apatia política. Análise de uma escala para a apuração da coação da autoridade) de Michaela von Freyhold. A série parou logo em seguida. Depois de 1974, foram publicados os resultados da pesquisa sobre os sindicatos e da pesquisa do Instituto sobre o trabalho industrial. Não havia mais nem teórico, nem nenhum trabalho sob encomenda. Com exceção das subvenções regulares da cidade e do Land, o Instituto é financiado por verbas do Estado para incentivar a pesquisa ligadas aos projetos (cf. *Leviathan* 4/1981, número especial *Institut für Sozialforschung: Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung. Neuere Studien aus dem Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main*) (Instituto de Pesquisas Sociais: Trabalho Social e Racionalização. Novos estudos do Instituto de Pesquisas Sociais em Frankfurt).

NO final dos anos 60 ou no início dos anos 70, a teoria crítica deixou mais ou menos de orientar o movimento de protesto. Certos grupos voltaram-se para as variantes ortodoxas do marxismo-leninismo-trotskismo-stalinismo-maoísmo, outros se desviaram inteiramente da teoria. Aliás, parecia que se estava assistindo ao começo de uma era de reformas. Os jovens representantes da teoria crítica espalharam-se em todas as direções e continuaram a agir a partir de posições estabelecidas. Mas, a partir de 1972, o final da primavera da República federal começou a delinear-se. No começo de 1972, o chanceler federal social-democrata Willy Brandt e os ministros-presidentes das Länder promulgaram o decreto contra os radicais (*Radikalenerlass*) que deveria proibir à ala “extremista” dos membros de uma geração de estudantes críticos a marcha ao longo das instituições, mas que levou rapidamente a uma prática incontrolável de verificações e de demissões da administração (*Berufsverbot*). “Escola de Frankfurt” continuava sendo uma noção corrente, uma etiqueta cômoda desde os anos da revolta dos estudantes, para aqueles que queriam reduzir uniformemente o descontentamento, os protestos, as aspirações a reformas radicais, assim como as ações terroristas à agitação dirigida por demagogos intelectuais. Em outubro de 1977, depois dos assassinatos do procurador-geral federal Siegfried Buback e de seu motorista, de Jürgen Ponto, o presidente do Dresdner Bank, do guarda-costas do presidente do BDA e BDI, Hans Martin Schleyer, o qual foi seqüestrado e encontrado morto a 16 de outubro, o ministro-presidente CDU de Bade-Wurtemberg, Filbinger, e o presidente CDU

de Hesse, Dregger — um, num discurso pronunciado por ocasião das cerimônias do quingentésimo aniversário da Universidade de Tübingen, o outro, numa emissão da Bayerische Rundfunk difundida pela ARD — declararam ambos que a Escola de Frankfurt era uma das causas do terrorismo. O terrorismo e a exigência de combater política e intelectualmente suas raízes passaram a ser pretextos para difamar os que foram chamados de “simpatizantes” e aqueles que criticavam a sociedade e falavam a respeito de socialismo. Os intelectuais conservadores ou que se tornaram conservadores viam chegar a hora de ajustar contas com os intelectuais de esquerda em geral e a Escola de Frankfurt em particular.

Günther Rohrmoser, filósofo da sociedade recrutado por Filbinger — este, juiz militar da Marinha, tinha, nos últimos dias da Segunda Guerra Mundial, pronunciado uma condenação à morte escandalosa que defendeu nos anos 70, mostrando que o que era direito naquela época não poderia ser injusto agora —, tinha, depois da publicação de seu livro *Das Elend der kritischen Theorie* (A miséria da teoria crítica), em 1970, proclamado em variantes sempre renovadas, que Marcuse, Adorno e Horkheimer eram os pais intelectuais do terrorismo que estavam destruindo a tradição do ocidente cristão por uma revolução cultural. Sábios como Ernst Topitsch e Kurt Sontheimer, que se definiam como partidários do *Aufklärung* e dos democratas liberais, seguiram-lhe os passos. Segundo as teses apresentadas em 1972, por Ernst Topitsch, professor de filosofia em Graz e racionalista crítico, sob a capa de *senhas* como “discussão racional” e “diálogo isento de dominação”, assistia-se à instauração, no ensino superior, de um “terrorismo intelectual declarado como nunca se vira sob essa forma direta, nem mesmo durante a tirania do nacional-socialismo” (Topitsch, “Die Neue Linke — Anspruch und Realität”, in Hochkeppel éd., *Die Rolle der Neuen Linken in der Kulturindustrie* [O papel da Nova Esquerda na indústria cultural], 34). Sontheimer, que havia ficado célebre nos anos 60 por seu livro *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik* (O pensamento antidemocrático na República de Weimar), declarou, nos anos 70, que as teorias revolucionárias de esquerda eram o adubo do terrorismo (*Das Elend unserer Intellektuellen* [A miséria de nossos intelectuais], 1976); ele pensava que as idéias de esquerda faziam com que a República federal corresse um perigo idêntico ao que o pensamento antidemocrático de direita representou outrora para a República de Weimar. Quando Henning Günther, aluno do Rohrmoser e professor de pedagogia em Colônia, e outros autores publicaram, em 1978, um grosso panfleto que se apresentava como uma polêmica científica, *Die Gewalt der Verneinung. Die kritische Theorie und ihre Folgen* (A violência da recusa. A teoria crítica e suas conseqüências), eles podiam ter a impressão de se fazer os porta-vozes de uma idéia muito comum entre os professores e os políticos. Como a primeira fase de restauração da República federal, essa segunda fase foi marcada pela confusão da luta contra os adversários da Constituição e daquela contra a oposição legal. Os conservadores antidemocratas difamaram toda aspiração às reformas, qualificando-a de ausência “da ordem fundamental livremente demo-

crática” e tiveram muitas vezes, por isso, o apoio de “liberais” que se faziam de partidários de “uma democracia capaz de lutar” e de um Estado forte, como o ministro federal do Interior, na época, Werner Maihofer.

Nessa atmosfera em que a entrega a Habermas do prêmio Theodor W. Adorno pelo prefeito CDU de Frankfurt, Walter Wallmann, em 1980, já tinha o efeito atenuador da “declaração de guerra dentro do Estado”, Claus Offe e Albrecht Wellmer, e principalmente Jürgen Habermas e Oskar Negt, os mais expostos da jovem geração de teóricos críticos, permaneceram constantemente fiéis à teoria crítica. Como o conceito de Escola de Frankfurt ou de “teoria crítica” nunca havia correspondido a algo unitário, também não se poderia mais falar em desmoronamento, já que os elementos essenciais de tudo o que se podia atribuir à teoria crítica eram novamente desenvolvidos sob uma forma atualizada. A superposição de noções como Escola de Frankfurt, teoria crítica ou neomarxismo mostra que, desde os anos 30, o pensamento esquerdista fecundo no plano teórico, no contexto germanófono, se focalizava em Horkheimer, Adorno e no Instituto de Pesquisas Sociais, e que, mesmo elementos isolados, como Ernst Bloch, Günther Anders ou Ulrich Sonnemann, eram vistos relativamente desse ponto de vista. É, sem dúvida, mais conveniente falar em Escola de Frankfurt, sobretudo para designar a época da primeira teoria crítica, na qual o Instituto de Pesquisas Sociais, dirigido por Horkheimer, depois por Adorno, foi como um símbolo institucionalizado, e utilizar, em compensação, a expressão teoria crítica num sentido mais amplo, independente do foco constituído por Horkheimer, Adorno e o Instituto de Pesquisas Sociais, e que designa um pensamento que se dedica à destruição da dominação e se mantém dentro de uma tradição marxista aberta a numerosos contatos, cujas variantes vão do estilo de pensamento anti-sistêmico e ensaísta de Adorno ao projeto horkheimeriano de uma teoria interdisciplinar da sociedade.

São justamente esses dois pólos que Habermas e Negt encarnam desde os anos 70, de um modo impressionante e original. Em Starnberg, perto de Munique — onde a Universidade lhe recusou uma cátedra honorária — Habermas, que se tornara diretor do Instituto Max Planck para o estudo das condições de vida do meio científico e técnico, tentou retomar seriamente o programa de uma teoria interdisciplinar da sociedade. Quando, uma década mais tarde, voltou a Frankfurt e reassumiu ali uma cátedra de filosofia, ele considerava, sem dúvida, que o projeto havia fracassado, mas dispunha da *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) que deveria fornecer o fundamento normativo e o quadro conceitual básico para o programa esboçado, enfim, em dois volumes, de uma teoria crítica atualizada da sociedade, isto é, o programa do estudo interdisciplinar do modelo seletivo da modernização capitalista que conduzia ao confronto dos imperativos do sistema político e econômico com as tenazes estruturas comunicacionais do mundo vivido. Negt, em colaboração com o escritor e diretor teatral Alexander Kluge, tentou explorar o método adorniano de análise micrológica e de teoria do conhecimento cético para com a ciência, tratando do não-idêntico

— o reprimido, o não-escolhido — em vista de uma teoria da organização e de uma filosofia da história da resistência “proletária” à industrialização capitalista. O volume dedicado a Adorno, *Öffentlichkeit und Erfahrung* (Vida pública e experiência) (1972), estava impregnado de uma tensão entre a análise da vida pública burguesa concebida como uma forma mutiladora e desprovida da experiência social, e a concepção de uma vida pública proletária concebida como um “processo coletivo de produção cujo objeto é uma sensibilidade humana coerente” (*Öffentlichkeit und Erfahrung*, 486). Em *Geschichte und Eigensinn* (História e teimosia) (1981) ele abordava a análise do pólo oposto ao capital, da história da força de trabalho viva. A análise da história de capacidades de trabalho individuais era, ao mesmo tempo, uma tentativa “de opor uma microfísica do contrapoder à microfísica do poder” descoberta por Foucault (Kluge, in “Die Geschichte der lebendigen Arbeitskraft. Diskussion mit Oskar Negt und Alexander Kluge”, *Ästhetik und Kommunikation*, junho de 1982, 102).

Só se pode, portanto, concluir um livro sobre a história da *Escola de Frankfurt* e da teoria crítica fazendo uma interrupção. Pode-se encontrar mais informações sobre a segunda geração dos teóricos críticos no livro de Willem van Reijen, *Philosophie als Kritik* (Filosofia como crítica). As *Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule* (Três teses sobre a história das conseqüências da Escola de Frankfurt) apresentadas por Jürgen Habermas em um colóquio da Alexander von Humboldts-Stiftung sobre a Escola de Frankfurt e suas conseqüências apresentam um plano global da história da irradiação da Escola de Frankfurt. Por maiores que tenham sido a abertura e a faculdade de assimilação da teoria crítica, por mais diversas que tenham sido e sejam os impulsos que ela forneceu, graças à sua diversidade de formas e fases, por mais imperceptíveis que se tenham tornado, durante esse tempo, muitas de suas fronteiras como o contexto sociológico e filosófico que, por seu lado, se diversificou — nem por isso deixa de restar dela um aspecto reconhecível da Teoria Crítica, que “filósofos”, como Habermas e Negt, representam diversa e exemplarmente com sua atitude adogmática e, entretanto, decidida.



## ABREVIACÕES

FBSoz	<i>Frankfurter Beiträge zur Soziologie</i>
IFS	Institut für Sozialforschung (Instituto de Pesquisas Sociais)
ISR	Institute of Social Research ( <i>idem</i> )
IISR	International Institute of Social Research
KZSS	<i>Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie</i>
MHA	<i>Max-Horkheimer-Archiv</i>
SPSS	<i>Studies in Philosophy and Social Science</i>
ZfS	<i>Zeitschrift für Sozialforschung</i>

Para os locais de edição, Frankfurt a.M. é abreviado como Frankfurt; para as obras em francês, a editora é indicada; o local não o é se elas foram editadas em Paris.

## DOCUMENTOS DE ARQUIVO E BIBLIOGRAFIA

- I. *Documentos de arquivos*  
*Apresentações do Institut für Sozialforschung em brochuras, memorandos, relatórios e cartas*  
*Atas*  
*Correspondências*  
*Relatórios de pesquisa do Institut für Sozialforschung*
- II. *Publicações do Instituto e de seus membros mais importantes assim como dos representantes mais importantes da Escola de Frankfurt*

*III. Literatura sobre o tema. Bibliografia seletiva*

*IV. Literatura sobre o contexto, e literatura que faz parte do contexto*

Os títulos dos arquivos inéditos são acompanhados de uma tradução francesa; os títulos dos livros, artigos e comunicações são seguidos dos títulos das traduções disponíveis em francês (ou, na falta, em inglês). (N. T.)

## DOCUMENTOS DE ARQUIVO

*Apresentações do Institut für Sozialforschung em brochuras, memorandos, relatórios e cartas (selecionamos, antes de tudo, os textos suficientemente longos e importantes)*

- “Denkschrift über die Begründung eines Instituts für Sozialforschung”/ Memorando sobre a fundação de um Instituto de pesquisas sociais, 5 p.; anexo a “Felix-Weil Kuratorium der Universität Frankfurt a. M.”/ Conselho Felix Weil da Universidade de Frankfurt, 22 de setembro de 1922. *MHA*, IX 50 a, 2; reprodução parcial nas brochuras seguintes.
- Gesellschaft für Sozialforschung, ed., “Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M.”/ O IFS na Universidade de Frankfurt, 1925, 29 p. (Biblioteca da Universidade de Frankfurt)
- Carta de F. Weil para a Gesellschaft für Sozialforschung au Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, de 1º de novembro de 1929, 31 p. (*MHA*, IX 51 a, 1 b)
- F. Pollock, “Das Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M.” em L. Brauer *et alii*, ed., *Forschungsinstitute*, vol. II (1930), pp. 347-354
- “Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M.”/ O Instituto de Pesquisas Sociais na Universidade de Frankfurt, 5 p.; provavelmente de 1931 (*MHA*, IX, 51)
- HSR, American Branch, “International Institute of Social Research. A Short Description of its History and Aims”/ Instituto internacional de pesquisas sociais. Uma breve descrição de sua história e de seus objetivos, Nova York 1934, 15 p. (*MHA*, IX 51a, 2)
- “Dr Horkheimer’s Paper Delivered on the Occasion of an Institute Luncheon given to the Faculty of Social Sciences of Columbia University on Jan. 12th”/ Comunicação do Dr. Horkheimer por ocasião do almoço oferecido pelo Instituto à Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Columbia, 1937, 12 p. (*MHA*, IX 53,3)
- HSR, “International Institute of Social Research. A Report on Its History, Aims and Activities 1933-1938”/ O Instituto internacional de pesquisas sociais. Relatório sobre sua história, seus objetivos e suas atividades de 1933 a 1938, Nova York, 1938, 36 p. (*MHA*, IX 51a, 4)
- Conferência de 1938 do Instituto, “Idee, Aktivität und Programm des Instituts für Sozialforschung”, reprod. in Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 12, pp. 135-164
- ISR (Columbia University), “Supplementary Memorandum on the Activities of the Institute from 1939 to 1941, supplemented to December”/ Memorando suplementar sobre as atividades do Instituto de 1939 a 1941, até dezembro de 1942, 5 p. (*MHA*, IX 60b)

- "Statement of Prof. Dr. Max Horkheimer, Research Director of the Institute of Social Research, on June 9, 1943. Re.: Certain charges made against the Institute of Social Research (Columbia University)" / Declaração do Pr. Dr. Max Horkheimer, diretor científico do Instituto de Pesquisas Sociais, em 9 de junho de 1943, sobre certas acusações lançadas contra o ISR (Universidade de Columbia), 6 p. (MHA, IX 63)
- ISR "Ten Years on Morningside Heights. A Report on the Institute's History 1934 a 1944" / Dez anos em Morningside Heights. Relatório sobre a história do Instituto de 1934 a 1944, 36 p. (MHA, IX 65, 1)
- "Memorandum über das Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am M.", novembro de 1950 (MHA, IX 70)
- IFS an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt a.M., "Ein Bericht über die Feier seiner Wiederöffnung, seine Geschichte und seine Arbeiten" / Prestação de contas das cerimônias de sua reabertura, de sua história e seus trabalhos, Frankfurt, 1952 (MHA)
- "Memorandum über Arbeiten und die Organisation des Instituts für Sozialforschung" / Memorando sobre os trabalhos e a organização do IFS, maio de 1953 (MHA, IX 77)
- "Institut für Sozialforschung", Frankfurt, 1958 (Biblioteca do IFS)
- "Institut für Sozialforschung", Frankfurt, 1978 (*ibid.*)

Podem-se encontrar outras informações sobre as atividades, os planos e os colaboradores do Instituto em outros *papers e statements*, assim como em relatórios anuais do escritório sobre a atividade da Sociedade Internacional de Pesquisas Sociais ou da Social Studies Association, nos relatórios de Horkheimer ao presidente da Universidade de Columbia, Nicholas Murray Butler, em seus relatórios aos *trustees* da Kurt Gerlach Memorial Foundation, etc.

*Atas relativas ao Institut für Sozialforschung aos arquivos do secretariado da Universidade de Frankfurt (ver minha nota sobre este assunto nos agradecimentos)*

Atas do conselho 3/30-17: Institut für Sozialforschung (a lista detalhada dos documentos é fornecida por Migdal, *Die Frühgeschichte des Instituts für Sozialforschung*, pp. 130-133)

*Atas relativos ao Institut für Sozialforschung nos arquivos municipais de Frankfurt-sur-le-Main*

Nas atas do conselho municipal, 1ª publicação:

S 1694 fundação da associação Instituto 1922-1926

U 1178 solicitação de um terreno 1922-1926

Nas atas do conselho municipal 2ª publicação:

6603/10 Institut für Sozialforschung 1933 sg.

6610 vol. 1 Pessoal docente da Universidade/ reassumida a reitoria por Horkheimer, 1951-1952

Nas atas da 3ª seção dos arquivos:

Kulturamt/Serviço cultural 498 Bl 75: dados sobre o IFS (1922 sg.)

Stadtkämmerei/Serviço financeiro 251 pronto para reconstrução (1949-1961)

Stiftungsabteilung/ Departamento das fundações 73 subvenções Mc Cloy (1950-1951)

*Atas nos arquivos da antiga faculdade de filosofia da Universidade de Frankfurt*

Atas Theodor Adorno, 1924-1968

Atas de habilitação de Walter Benjamin (ed. B. Lindner, "Habilitationssakte Benjamin" in *Lili, Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 53-54, 1984)

Atas Max Horkheimer, 1922-1965

*Correspondências importantes e cartas isoladas importantes*

Cartas de M. Horkheimer a Th. W. Adorno, 1927-1969 (*MHA*, VI 1 a VI 5)

Cartas de M. Horkheimer a W. Benjamin, 1934-1940 (*MHA*, VI 5, pp.152-366, VI 5 A)

Cartas de M. Horkheimer a Juliette Favez, 1934-1940 (*MHA*, VI 7 a VI 8)

Cartas de M. Horkheimer a E. Fromm, 1934-1946 (*MHA*, VI 8 a VI 9)

Cartas de M. Horkheimer a H. Grossmann, 1934-1943 (*MHA*, VI, pp. 220-409)

Cartas de M. Horkheimer a Rose Rieker, aliás, Maidon Horkheimer, 1915-1967 (*MHA*, XVIII 1 a XVIII 3)

Cartas de M. Horkheimer a M. Jahoda, 1935-1949 (*MHA*, VI 11, pp. 216-286)

Cartas de M. Horkheimer a O. Kirchheimer, 1937-1947 (*MHA*, VI 11)

Cartas de M. Horkheimer a P. F. Lazarsfeld, 1935-1971 (*MHA*, I 16, II 10, V 111)

Cartas de M. Horkheimer a H. Marcuse, 1935-1973 (*MHA*, VI 27, pp. 377-402, VI 287 A, pp. 1-293, VI 118)

Cartas de M. Horkheimer a F. Neumann, 1934-1954 (*MHA*, VI 30, V 128, pp. 230-268)

Cartas de M. Horkheimer a F. Pollock, 1911-1957 (*MHA*, VI 30 a VI 38 A)

Cartas de M. Horkheimer a F. Weil, 1934-1949 (*MHA*, I 26, pp. 148-313, II 15, pp. 1- 200)

Cartas de M. Horkheimer ao Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Genebra, de 21 de abril de 1933 (*MHA*, I 6, pp. 41-42)

Cartas de M. Horkheimer a P. Tillich, Pacific Palisades, de 12 de agosto de 1942 (*MHA*, IX 15, p.3)

Cartas de Th. W. Adorno a S. Kracauer, 1925-1965 (Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar)

Cartas de Th. W. Adorno ao Academic Assistance Council, 1933-1938 (conservados na Bodleian Library, Oxford, sob a rubrica: Philosophy *Wiesengrund*, entre os *Papers* da Academic Assistance Council — agora Society for the Protection of Science and Learning, Londres)

Cartas de Th. W. Adorno a P. F. Lazarsfeld (as cartas citadas estão inclusas na correspondência de Horkheimer-Adorno)

Carta de Th. W. Adorno a Mr. David, Nova York, de 3 de julho de 1941 (*MHA*, VI 1 B, pp. 81 sg.)

*Relatórios de pesquisas do Instituto de Pesquisas Sociais*

'Studies in Anti-Semitism, A Report on the Cooperative Project for the Study of Anti-Semitism for the Year ending March 15, 1944'/ Estudos sobre o anti-semitismo. Relatório sobre o projeto de cooperação para o estudo do anti-semitismo para o ano terminando em 15 de março de 1944. Relatório de pesquisa mimeografado, agosto de 1944 (*MHA*,121 a)

- "Anti-Semitism among Labor, Report on a Research Project conducted by the Institute of Social Research (Columbia University) in 1944-1945"/ O anti-semitismo em meio aos operários. Relatório sobre um projeto de pesquisa conduzido pelo ISR (Columbia Un.) em 1944-1945, Relatório de pesquisa mimeografado, 4 vol. (MHA)
- "Die Wirksamkeit ausländischer Rundfunksendungen in Westdeutschland"/ A eficácia das emissões radiofônicas estrangeiras na Alemanha. Relatório de pesquisa mimeografado, 1952. Esse relatório e os seguintes do Instituto no pós-guerra encontram-se na biblioteca do IFS
- "Umfrage unter Frankfurter Studenten im Wintersemester 1951-1952"/ Pesquisa junto aos estudantes de Frankfurt durante o semestre de inverno de 1951-1952. Relatório de pesquisa mimeografado, 1952
- "Gruppenexperimente über Integrationsphänomene in Zwangssituationen"/ Experiências de grupo sobre os fenômenos de integração nas situações de conflito. Relatório de pesquisa mimeografado, 1953
- "Universität und Gesellschaft I — Studentenbefragung"/ Universidade e Sociedade I — pesquisa junto aos estudantes. Relatório de pesquisa mimeografado, 1953
- "Universität und Gesellschaft II — Professorenbefragung", ed. H. Anger, *Probleme der deutschen Universität*. Mohr, Tübingen, 1960
- "Universität und Gesellschaft III — Expertenbefragung"/ Universidade e Sociedade III — pesquisa junto a especialistas. Relatório de pesquisa mimeografado, 1953. Resumo publicado por U. Gemhardt, "Akademische Ausbildung und Beruf", *KZSS*, 11º ano, 1959/2
- "Image de la France. Un sondage de l'opinion publique allemande" [N. do T.: em francês no texto]. Relatório de pesquisa mimeografado, 1954, 3 vol.
- "Die subjektiven und objektiven Abkehrgründe bei sieben Zechen des westdeutschen Steinkohlenberbaus"/ As razões subjetivas e objetivas de abandonar a mina no sétimo posto de petróleo da Alemanha. Relatório de pesquisa mimeografado, 1955
- "Zum politischen Bewusstsein ehemaliger Kriegsgefangener"/ Sobre a consciência política dos antigos prisioneiros de guerra. Relatório de pesquisa mimeografado, 1957
- "Aufnahme der ersten Belegschaftaktien der Mannesmann AG"/ A recepção das primeiras ações destinadas ao pessoal da Mannesmann AG. Relatório de pesquisa mimeografado, 1957
- "Mechanisierungsgrad und Entlohnungsform"/ Grau de mecanização e forma de retribuição. Relatório de pesquisa mimeografado, 1958
- "Entwicklung eines Interessenverbandes"/ Criação de uma associação de interesses. Relatório de pesquisa datilografado, 1959. Publicado como tese de doutorado de filosofia de Manfred Teschner, 1961
- "Grenzen des Lohnanreizes"/ Limites do "incentivo do salário". Relatórios de pesquisa mimeografado, 1962, 2 vol.
- "Zum Verhältnis von Aufstiegshoffnung und Bildungsinteresse"/ Sobre a relação entre a esperança de ascensão e a pesquisa de formação. Relatório de pesquisa mimeografado, 1962. Publicado no vol. 4 de *Schriftenreihe des Landesverbandes der Volkshochschulen von Nordrhein-Westfalen*, 1965
- "Totalitäre Tendenzen in der deutschen Presse"/ Tendências totalitárias na imprensa alemã. Relatório de pesquisa mimeografado, 1966
- "Nichtwähler in Frankfurt am Main"/ Os não-eleitores em Frankfurt. Publicado in E. Mayer, *Die Wahl zur Stadtverordnetenversammlung am 25. Oktober 1964 in Frankfurt am Main. Wähler und Nichtwähler*, número especial 19 de *Statistische Monatsberichte*, 28º ano, Frankfurt, 1966
- "Angestellte und Streik. Eine soziologische Untersuchung der Einstellungen organisierter

Angestellter zum Dunlop-Streik"/ Os empregados e a greve. Um estudo sociológico das atitudes dos empregados organizados a respeito da greve Dunlop. Relatório de pesquisa mimeografado, 1968

"Kritische Analyse von Schulbüchern. Zur Darstellung der Probleme der Entwicklungsländer und ihrer Positionen in internationalen Beziehungen"/ Análise crítica de manuais escolares. Sobre a apresentação dos países em vias de desenvolvimento e de suas posições nas relações internacionais. Relatório de pesquisa mimeografado, 1970

*Outros arquivos citados no livro ou dos quais o autor se utilizou em razão de sua importância*

T. W. Adorno, "Gutachten über die Arbeit *Die totalitäre Propaganda Deutschlands und Italien*", S. 1 bis 10 von Siegfried Kracauer"/ Exame da obra *A propaganda totalitária da Alemanha e da Itália*, pp. 1 a 10 de S. Kracauer (*MHA*, VI 1, pp. 317-320)

T. W. Adorno, "Zur Philosophie der neuen Musik"/ Sobre a filosofia da nova música, New York, 1941, 93 p. (Theodor W. Adorno-Archiv, Ts 1301 sg.)

T. W. Adorno, "Notes by Dr. Adorno on Mrs. Frenkel-Brunswik's article on the antisemitic personality"/ Notas do Dr. Adorno sobre o artigo de Mme. Frenkel-Brunswik sobre o caráter anti-semita, agosto de 1944, anexo à carta de Adorno para Horkheimer, de 25 de agosto de 1944 (*MHA*, VI 1 B, pp. 213 sg.)

T. W. Adorno, "What National Socialism has done to the Arts"/ O que o nacional-socialismo fez à arte, 1945, 22 p. (integrado às conferências do Instituto no ciclo do curso "The Aftermath of National Socialism"/ Depois do nacional-socialismo) (*MHA*, XIII 33)

T. W. Adorno, "Remarks on *The Authoritarian Personality* d'Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford"/ Observações sobre *AP* de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford, 1948, 30 p. (*MHA*, VI 1 D, pp. 71-100)

American Jewish Committee, "Progress Report of the Scientific Department"/ Relatório do departamento científico sobre o desenvolvimento dos trabalhos, 22 de junho de 1945, 27 p. (*MHA*, IX 66)

"Approach and Techniques of the Berkeley Group", 1943 (*MHA*, VI 34, pp. 37-43)

"Draft letter to President Hutchins"/ Texto de carta para o presidente Hutchins, provavelmente outubro ou novembro de 1940 (*MHA*, VI 1 A, 2)

M. Horkheimer com F. Pollock, "Materialien zur Neuformulierung von Grundsätzen"/ Esboços de uma reformulação de princípios, agosto de 1935, Nova York, 6 p. (*MHA*, XXIV 97)

M. Horkheimer (com T. W. Adorno?) "Memorandum über Teile des Los Angeles Arbeitsprogramms, die von den Philosophen nicht durchgeführt werden können"/ Memorando sobre os pontos do programa de Los Angeles que não podem ser executados pelos filósofos, 1942 (*MHA*, VI 32, pp. 1 sg.)

P. F. Lazarsfeld, "Princeton Radio Research Project Draft of Program"/ Texto do programa para o Pr. R.R. Project, visivelmente de 1938 (*MHA*, I 16, pp. 153-166)

H. Marcuse, memorial de fevereiro de 1947 (*MHA*, VI 27 A, pp. 245-267)

Modelo para as cartas aos patrocinadores, junho de 1951, (*MHA*, IX 75)

F. Pollock, "Rapport Annuel sur le Bilan et le Compte de Recettes et Dépenses de 1937, présenté à la 6<sup>e</sup> Assemblée Générale Ordinaire du 9 avril 1938", 32 p. (*MHA*, IX 277.7)

F. Pollock, "Memorandum for P.T. on certain questions regarding the Institute of Social Research", 1943 (*MHA*, IX 258)

- F. Pollock, "Prejudice and the Social Classes"/ O preconceito e as classes sociais, 1945, 33 p. (*MHA*, IX 36a.1)
- Ata do seminário de Adorno sobre *Ursprung des deutschen Trauerpiels* de Walter Benjamin, semestre de verão de 1932 (colocado à minha disposição por K. Mautz)
- F. Weil, "Zur Entstehung des Instituts für Sozialforschung"/ O nascimento do IfS (segundo uma conferência de 14 de maio de 1973, de F. Weil em Frankfurt, texto posto à disposição por Wolfgang Kraushaar por ocasião de um seminário da Katholische Studentengemeinde de Frankfurt)
- Documentos sobre os estudos de Felix José Weil (arquivos da Universidade de Tübingen, 258/20281 A; devo minha informação sobre esses documentos a H. R. Eisenbach)



AS PUBLICAÇÕES MAIS IMPORTANTES DO INSTITUTO  
E DE SEUS MEMBROS, ASSIM COMO DE SEUS  
REPRESENTANTES MAIS IMPORTANTES  
DA ESCOLA DE FRANKFURT

*Publicações do Instituto de Pesquisas Sociais*

*Schriften des Instituts für Sozialforschung*

- 1 Henryk Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Leipzig 1929
- 2 Friedrich Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927*, Leipzig 1929
- 3 Karl August Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer grossen asiatischen Agrargesellschaft*. Tomo 1: *Produktivkräfte, Produktions- und Zirkulationsprozess*, Leipzig 1931
- 4 Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris 1934
- 5 *Studien über Autorität und Familie*. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris 1936

*Zeitschrift für Sozialforschung (ZfS)* sucessivamente Leipzig, Paris e Nova York 1932-1939  
*Studies in Philosophy and Social Science (SPSS)*, Nova York 1940-1941

*Publicações do International Institute of Social Research, Morningside Heights, New York City*

- Georg Rusche/Otto Kirchheimer, *Punishment and Social Structure*, Nova York 1939; trad. alemã de H. e S. Kapczynski, *Sozialstruktur und Strafvollzug*, Frankfurt 1974
- Mira Komarovsky, *The Unemployed Man and his Family. The Effort of Unemployment upon the Status of the Man within the Family. Introduction by Paul F. Lazarsfeld*, Nova York 1940

*Volumes mimeografados editados pelo ISR*

Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Nova York 1942

Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Philosophische Fragmente*, Nova York 1944

*Publicações subvencionadas pelo ISR*

Felix José Weil, *Argentine Riddle*, Nova York 1944

Olga Lang, *Chinese Family and Society*, New Haven 1946

*Frankfurter Beiträge zur Soziologie (FBSoz)*

- 1 *Sociologica I. Aufsätze, Max Horkheimer zum sechzigsten Geburtstag gewidmet*, Frankfurt 1955 (2ª ed. 1974, *Basis Studienausgabe*) (de agora em diante: *Sociologica I*)
- 2 *Gruppenexperiment. Ein Studienbericht*, e revisto por F. Pollock, com uma introdução de Franz Böhm, Frankfurt 1955 (2ª ed. 1963)
- 3 *Betriebsklima. Eine industriesoziologische Untersuchung aus dem Ruhrgebiet*, Frankfurt 1955
- 4 *Soziologische Exkurse*, segundo os cursos e discussões, Frankfurt 1956 (2ª ed. 1972, *Basis Studienausgabe*)
- 5 Friedrich Pollock, *Automation, Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen*, Frankfurt 1956 (7ª ed. 1966)
- 6 *Freud in der Gegenwart. Ein Vortragszyklus der Universitäten Frankfurts und Heidelberg zum hundersten Geburtstag*, Frankfurt 1957
- 7 Georges Friedmann, *Grenzen der Arbeitsteilung*, Frankfurt 1959
- 8 Paul W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, traduzido do original americano e preparado para a edição alemã por Felix J. Weil, Frankfurt 1959 (2ª ed. 1961); cf. *infra*
- 9 Werner Mangold, *Gegenstand und Methode des Gruppendiskussionsverfahrens*, Frankfurt 1960
- 10 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Sociologica II. Reden und Vorträge*, Frankfurt 1962 (3ª ed. 1973, *Basis Studienausgabe*)
- 11 Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt 1962 (3ª ed. preparada e completada em 1973, *Basis Studienausgabe*) *The Concept of Nature in Marx*, trad. B. Fowkes, Londres 1971
- 12 Peter von Haselberg, *Funktionalismus und Irrationalität. Studien über Thorstein Veblens "Theory of the Leisure Class"*, Frankfurt 1962
- 13 Ludwig von Friedeburg, *Soziologie des Betriebsklimas. Studien zur Deutung empirischer Untersuchungen in industriellen Grossbetrieben*, Frankfurt 1963 (2ª ed. 1966)
- 14 Oskar Negt, *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*, Frankfurt 1964 (2ª ed. 1974)
- 15 Helge Pross, *Manager und Aktionäre in Deutschland. Untersuchungen zum Verhältnis von Eigentum und Verfügungsmacht*, Frankfurt 1965
- 16 Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt 1965 (reed. Frankfurt 1973) / *Etudes sur la philosophie de Walter Benjamin*, trad. R. Rochlitz, Arles, Actes Sud 1987
- 17 Heribert Adam, *Studentenschaft und Hochschule. Möglichkeiten und Grenzen studentischer Politik*, Frankfurt 1965

- 18 Adalbert Rang, *Der politische Pestalozzi*, Frankfurt 1967
- 19 Regina Schmidt, Egon Becker, *Reaktionen auf politische Vorgänge. Drei Meinungsstudien aus der Bundesrepublik*, Frankfurt 1967
- 20 Joachim E. Bergmann, *Die Theorie des sozialen Systems von Talcott Parsons. Eine kritische Analyse*, Frankfurt 1967
- 21 Manfred Teschner, *Politik und Gesellschaft im Unterricht. Eine soziologische Analyse der politischen Bildung an hessischen Gymnasien*, Frankfurt 1968
- 22 Michaela von Freyhold, *Autoritarismus und politische Apathie. Analyse einer Skala zur Ermittlung autoritätsgebundener Verhaltensweisen*, Frankfurt 1971

*Números especiais de Frankfurter Beiträge zur Soziologie*

- 1 Ludwig von Friedeburg et Friedrich Weltz, *Altersbild und Altersvorsorge der Arbeiter und Angestellten*, Frankfurt 1958
- 2 Manfred Teschner, *Zum Verhältnis von Betriebsklima und Arbeitsorganisation. Eine betriebssoziologische Studie*, Frankfurt 1961
- 3 Peter Schönbach, *Reaktionen auf die antisemitische Welle im Winter 1959/1960*, Frankfurt 1961

*Outras publicações do Instituto*

*Zeugnisse. Theodor W Adorno zum 60. Geburtstag*, ed. por Max Horkheimer em nome do IfS, Frankfurt 1963 (de agora em diante: *Zeugnisse*)

*Outras publicações de pesquisas lançadas ou conduzidas pelo Instituto*

- Max Horkheimer/Samuel H. Flowerman, ed., *Studies in Prejudice*, Nova York 1949 sg., arquivo compreendendo:
- T.W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Nova York 1950
- Bruno Bettelheim/Morris Janowitz, *Dynamics of Prejudice. A Psychological and Sociological Study of Veterans*, Nova York 1950
- Nathan W. Ackermann/Marie Jahoda, *Anti-Semitism and Emotional Disorder. A Psychological Interpretation*, New York 1950
- Paul Massing, *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany*, Nova York 1949 (trad. alemã: *FBSoz* 8, cf. supra)
- Leo Löwenthal/Norbert Guterman, *Prophets of Deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator*, Nova York 1949 (trad. alemã por S. Hoppmann-Löwenthal, *Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation*, em Leo Löwenthal, *Schriften* 3, Frankfurt 1982)
- Jürgen Habermas, Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler, Friedrich Weltz, *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*, Neuwied 1961

THEODOR W. ADORNO

*Bibliografia*

- K. Schultz, "Vorläufige Bibliographie der Schriften Th. W. Adornos", in Schwepenhäuser, ed., *Th. W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt 1971, pp. 177-239
- C. Petazzi, "Kommentierte Bibliographie zu Th. W. Adorno", in H.L. Arnold, ed., *Theodor W. Adorno, Text + Kritik*, volume separado, Munich 1977, pp. 176-191
- Christian Lang, "Kommentierte Auswahlbibliographie 1969-1979", in B. Lindner/W.M. Lüdke, ed., *Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt 1980, pp. 509-556
- R. Görtzen, "Theodor W. Adorno, Vorläufige Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur", in L.v. Friedeburg e J. Habermas, ed. *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt 1983, pp. 402-471

*Revue d'esthétique*, número especial 8 (1985)

- M. Jimenez, *Vers une esthétique négative: Adorno et la modernité*, Le Sycomore 1983, pp. 349-373

*Monografias (livros)*

- 1933 *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Tübingen (citado segundo a edição de 1974 de Frankfurt)
- 1947 Em colaboração com Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam/ *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. E. Kaufholz, Gallimard 1974
- 1949 *Philosophie der neuen Musik*, Tübingen (citado segundo a edição de 1958 em Europäische Verlagsanstalt) *Philosophie de la nouvelle musique*, trad. H. Hindenbrand e A. Lindenberg, Gallimard 1962
- 1950 Co-autor de T. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R.N. Sanford, *The Authoritarian Personality*, Nova York
- 1951 *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Berlim/ Frankfurt/ *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. E. Kaufholz e J.-R. Ladmiral, Payot 1980
- 1952 *Versuch über Wagner*, Berlim/Frankfurt (citado segundo a edição de bolso de 1964 de Droemer/Knaur)/ *Essai sur Wagner*, trad. H. Hindenbrand e A. Lindenberg, Gallimard 1966
- 1955 *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Berlim/Frankfurt/ *Prismes: critique de la culture et société*, trad. G. e R. Rochlitz, Payot 1986
- 1956 *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*, Göttingen  
*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart/ *Against epistemology: a metacritique: studies in Husserl and the phenomenological antinomies*, Oxford 1982
- 1957 *Noten zur Literatur I*, Berlim/Frankfurt/ *Notes sur la littérature*, trad. S. Muller, Flammarion 1984
- 1959 *Klangfiguren. Musikalische Schriften I*, Berlim/Frankfurt
- 1960 *Mahler. Eine musikalische Physiognomik*, Frankfurt/ *Mahler, une physionomie musicale*, trad. e pref. J.-L. Leleu e Th. Leydenbach, Editions de Minuit 1976

- 1961 *Noten zur Literatur II*, Frankfurt (cf. trad. *supra sub anno 1957*)
- 1962 *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, Frankfurt  
*Sociologica II. Reden und Vorträge von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*,  
Frankfurt
- 1963 *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt / *Trois études sur Hegel*, trad. E. Blondel et alii,  
Payot 1979  
*Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt / *Modèles critiques: interventions, répliques*,  
trad. M. Jimenez e E. Kaufholz, Payot 1984  
*Der getreue Korrepetitor. Lehrschriften zur musikalischen Praxis*, Frankfurt  
*Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II*, Frankfurt / *Quasi una fantasia: Ecrits musicaux II*,  
trad. J.-L. Leleu com a colab. de O. Hansen-Love e Ph. Joubert, pref.  
e anot. de J. -L. Leleu, Gallimard 1982
- 1964 *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt / *Jargon de l'authenticité: de l'idéologie allemande*,  
pref. e trad. E. Scoubas, posf. G. Petitdemange,  
Payot 1989
- 1965 *Noten zur Literatur III*, Frankfurt (cf. trad. *supra sub anno 1957*)
- 1966 *Negative Dialektik*, Frankfurt / *Dialectique négative*, trad. G. Goffin et alii, Payot  
1978
- 1967 *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*, Frankfurt
- 1968 *Impromptus. Zweite Folge neu gedruckter musikalischer Aufsätze*, Frankfurt  
*Berg. Der Meister des kleinstens Übergangs*, Viena
- 1969 *Stichworte. Kritische Modelle II*, Frankfurt  
Co-autor de Th. W. Adorno et alii, *Der Positivismusstreit in der deutschen  
Soziologie*, Neuwied/ Berlin/ De Vienne à Francfort. *La querelle allemande des  
sciences sociales*, trad. C. Bastyns et alii, Bruxelles, Complexe 1979  
Em colaboração com H. Eisler, *Komposition für den Film* (1ª ed. em inglês 1947) /  
*Musique du cinéma. Essai*, trad. J.-P. Hammer, L'Arche 1972
- 1970 *Ästhetische Theorie*, ed. G. Adorno e R. Tiedemann, Frankfurt / *Théorie esthétique*,  
trad. M. Jimenez, Klincksieck 1974; os textos anexos retomados em *Ges. Schr. 7*  
foram reunidos em *Autour de la théorie esthétique: Paralipomena, Introduction pre-  
mière*, trad. M. Jimenez e E. Kaufholz, Klincksieck 1976  
*Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt  
*Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker  
1959-1969. Vorlesungen zur Ästhetik. Gehalten in Frankfurt. Oktober-Dezember  
1967*, ed. e index V.C. Subik, Vienne, Gruppe Hundsblume  
*Über Walter Benjamin*, ed. e anot. R. Tiedemann, Frankfurt
- 1971 *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, ed. R. Tiedemann, Frankfurt / um ensaio  
traduzido: *Résignation*, trad. W. Kukulies e J. Gayraud, Publications de l'Asso-  
ciation Arabie-sur-Seine, 1984
- 1972 *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, Frankfurt, Junius-Drucke;  
segundo as anotações do curso do semestre de verão de 1962 em Frankfurt  
*Philosophische Terminologie*, t. 1, Frankfurt; segundo os registros do curso do  
semestre de verão de 1962 em Frankfurt  
*Studien zum autoritären Charakter*, trad. do original americano por M.  
Weinbrenner, Frankfurt; contém a trad. do capítulo da introdução e quase o con-  
junto dos capítulos redigidos ou co-redigidos por Adorno de *Authoritarian  
Personality* que, naquele momento, não haviam ainda sido traduzidos por inteiro

em alemão, além de “Die psychologische Technik in Martin Luther Thomas’ Rundfunkreden”

- 1974 *Philosophische Terminologie*, t.2, Frankfurt; segundo as anotações do curso do semestre de inverno de 1962-1963 em Frankfurt  
*Noten zur Literatur IV*, Frankfurt (cf. trad. *supra sub anno* 1957)

*Artigos em ZfS e SPSS*

- “Zur gesellschaftlichen Lage der Musik”, *ZfS* 1932, 1-2 e 3  
 “Über Jazz”, *ZfS* 1936, 2  
 “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *ZfS* 1938, 3  
 “Fragmente über Wagner”, *ZfS* 1939, 1-2  
 “On Kierkegaard’s Doctrine of Love”, *SPSS* 1939-1940  
 Em colab. com George Simpson, “On Popular Music”, *SPSS* 1941, nº 1  
 “Spengler Today”, *SPSS* 1941, nº 2  
 “Veblen’s Attack on Culture”, *SPSS* 1941, nº 3/ “Veblen contempteur de la culture”,  
*L’empire du sociologue*, La Découverte 1984  
 Tradução de artigos no *Musique en jeu*, nºs 2, 3 e 7, Editions du Seuil

*As Gesammelte Schriften (obras completas) e as edições dos manuscritos*

> a) *Gesammelte Schriften*, 20 vol., ed. R. Tiedemann, Frankfurt 1970-1986; contém tudo o que o próprio Adorno publicou e todos os textos que se encontraram completos em seus manuscritos

- 1 *Philosophische Frühschriften*, 1973
- 2 *Kierkegaard*, 1979
- 3 *Dialektik der Aufklärung*, 1981
- 4 *Minima Moralia*, 1980
- 5 *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie — Drei Studien zu Hegel*, 1970
- 6 *Negative Dialektik — Jargon der Eigentlichkeit*, 1973
- 7 *Ästhetische Theorie*, 1970
- 8 *Soziologische Schriften I*, 1972
- 9 *Soziologische Schriften II*, 1ª parte, 1975
- 10 *Soziologische Schriften II*, 2ª parte, 1975
- 10.1 *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen — Ohne Leitbild*, 1977
- 10.2 *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Neun kritische Modelle — Stichworte. Kritische Modelle 2 — Kritische Modelle 3*, 1977
- 11 *Noten zur Literatur*, 1974
- 12 *Philosophie der neuen Musik*, 1975
- 13 *Die musikalischen Monographien. Versuch über Wagner-Malher-Berg*, 1971
- 14 *Dissonanzen — Einleitung in die Musiksoziologie*, 1973
- 15 *Komposition für den Film — Der getreue Korrepetitor*, 1976
- 16 *Musikalische Schriften I-III. Klangfiguren. Musikalischen Figuren I — Quasi una Fantasia. Musikalische. Schriften II — Musikalische Schriften III*, 1978
- 17 *Musikalische Schriften IV. Moments musicaux — Impromptus*, 1982
- 18 *Musikalische Schriften V*, 1984
- 19 *Musikalische Schriften VI*, 1984
- 20 *Vermischte Schriften*, 1986

> b) Edições do Theodor W. Adorno-Arquivo; publicarão em torno de 20 volumes os fragmentos, cursos, jornais filosóficos e cartas encontradas nos manuscritos; a primeira seção (*Abteilung I*) reúne os textos deixados como fragmentos, que anunciamos anteriormente como volumes suplementares de *Gesammelte Schriften*:

- 1 *Beethoven. Philosophie der Musik*
- 2 *Theorie der musikalischen Reproduktion*
- 3 *Current of Music. Elements of a Radio Theory*

#### *Atas de reuniões*

Th. Adorno e A. Gehlen, "Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch (1965)", in F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt 1974

M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 12, *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, ed. G. Schmid Noerr, Frankfurt 1985, pp. 349-605; atas de reuniões, sobre o essencial entre Horkheimer e Adorno

#### *Correspondência*

"Offener Brief an Max Horkheimer", *Die Zeit*, 12 de fevereiro de 1965, p. 32

Th. W. Adorno e E. Krenek, *Briefwechsel*, ed. W. Rogge, Frankfurt 1974

Th. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, ed. R. Tiedemann, Frankfurt 1970; as pp. 103-160 contêm as cartas de Adorno a Benjamin

W. Benjamin, *Briefe*, 2 vol., ed. e anot. G. Scholem e Th. W. Adorno, Frankfurt 1966

E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, 2 vol., ed. K. Bloch *et alii*, Frankfurt 1985; pp. 407-456 (cartas de Bloch a Adorno 1928-1968)

L. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Frankfurt 1980; três cartas de Adorno em anexo

L. Löwenthal, *Schriften* 4, ed. H. Dubiel, Frankfurt 1984; pp. 153-181: correspondência Löwenthal-Adorno

#### *Composições*

Ed. H.-K. Metzger e R. Riehn

1 *Lieder für Singstimme und Klavier*, Munique 1980

2 *Kammermusik, Chöre, Orchestrales*, Munique 1980

#### *Estudos*

H. L. Arnold, ed. *Theodor W. Adorno, Text + Kritik*, nº especial, Munique 1977

Ch. Beier, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, Frankfurt 1977

W. Benjamin, "Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus", *Gesammelte Schriften* III, Frankfurt 1972, pp. 380-383

L. Düver, *Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk*, Bonn 1978

L. von Friedeburg e J. Habermas, ed. *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt 1983

L. Goldmann, "La mort d'Adorno", *La quinzaine littéraire*, 78 (1969), pp. 26-27

- F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt 1974
- B. Heimann, "Thomas Manns *Doktor Faustus* und die Musikphilosophie Adornos", *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 38 (1964)
- M. Jay, *Adorno*, Londres 1984
- M. Jimenez, *Adorno: art, idéologie et théorie de l'art*, Union générale d'Éditiones 1973
- M. Jimenez, *Vers une esthétique négative, Adorno et la modernité*, Le Sycomore 1983
- G. Kaiser, *Benjamin. Adorno. Zwei Studien*, Frankfurt 1974
- B. Lindner e W. Lüdtke, ed. *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt 1980
- M. Löbig e G. Schweppenhäuser, ed. *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg 1984
- K. Löwith, "Rezension von F.C. Fischer, *Die Nullpunktexistenz*, und Theodor Wiesengrund-Adorno, *Kierkegaard*", *Deutsche Literatur Zeitung*, 28 de janeiro de 1934
- J. -F. Lyotard. "Adorno come diavolo", *Intensitäten*, Berlim 1977
- G.P. Knapp, *Theodor W. Adorno*, Berlim 1980
- O. Kolleritsch, ed. *Adorno und die Musik*, Graz 1979
- O. Massing, *Adorno und die Folgen*, Neuwied e Berlim 1970
- H. Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981
- D. Morrison, "Kultur and Culture. The Case of Theodor W. Adorno and Paul F. Lazarsfeld", *Social Research*, verão de 1978
- Présences d'Adorno*, Union générale d'Éditions 1975
- M. Puder, "Zur *Ästhetischen Theorie* Adornos", *Neue Rundschau*, 82(1971), pp. 465-477  
*Revue d'esthétique*, 1-2 (1975) e número especial 8(1985), *Adorno*
- G. Rose, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor Adorno*, Londres 1978
- J. F. Schmucker, *Adorno — Logik des Zerfalls*, Stuttgart 1977
- R. Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*, Munique 1987
- Zeitschrift für Musiktheorie*, 1 (1973), número especial Adorno

WALTER BENJAMIN

### *Bibliografia*

- R. Tiedemann, "Bibliographie der Erstdrucke von Benjamins Schriften", in S. Unseld, ed., *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt 1972, pp. 227-297
- B. Lindner, "Kommentierte Bibliographie (1950-1970) und Benjamin Bibliographie 1971-1978", in *Text + Kritik* 31-32, *Walter Benjamin*, Munique 1979, pp. 107-120
- M. Brodersen, *Walter Benjamin. Bibliografia critica generale (1913-1983)*, *Aesthetical/pre-print* nº 6, Palermo 1984
- H. Wismann, ed., *Walter Benjamin et Paris*, Cerf 1986 (atos de um colóquio de 1983 organizado pelo EHESS), pp. 987-997
- B. Witte, *Walter Benjamin*, Reinbek bei Hamburg 1985, pp. 147-154/ *Walter Benjamin: une biographie*, ed. revista e aumentada, trad. A. Bernold, Cerf 1988, pp. 257-267



*Monografias (os livros publicados durante a vida de Benjamin e uma seleção de volumes publicados depois de sua morte)*

- 1920 *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Berne (citado segundo a edição de bolso de 1973)/ *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. Ph. Lacoue-Labarthe e A.-M. Lang, Flammarion 1986
- 1923 *Charles Baudelaire. Tableaux parisiens*. Adaptação alemã com um prefácio de Walter Benjamin sobre o papel do tradutor, Heidelberg/cf. trad. *infra sub anno* 1974
- 1925 *Goethes Wahlverwandschaften*, números especiais dos fascículos 1 (abril 1924) e 2 (janeiro de 1925) da primeira série *Neue Deutsche Beiträge*, Munich/trad. parcial P. Klossowski, "L'angoisse mythique chez Goethe", *Cahiers du Sud* 24, nº 194, 1937; trad. M. de Gandillac, "Les affinités électives", cf. *infra*
- 1928 *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlim (citado segundo a edição de 1963 em Frankfurt)/ *Origine du drame baroque allemand*, trad. S. Muller com a colab. de A Hirt, pref. I. Wohlfarth, Flammarion 1985  
*Einbahnstrasse*, Berlim/*Sens unique*, com *Enfance berlinoise* e *Paysage urbains*, trad. J. Lacoste, Les Lettres Nouvelles 1978; reed. revisto e aumentado 1988
- 1936 *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen*, seleção e introduções por Detlef Holz (pseudônimo), Lucerne/*Allemands: une série de lettres*, trad. A. Goldschmidt, Hachette 1979
- 1942 *Thesen über den Begriff der Geschichte, in Walter Benjamin zum Gedächtnis*, ed. Th. W. Adorno e M. Horkheimer/ "Sur le concept d'histoire", trad. P. Missac, *Les Temps Modernes* nº 25, outubro 1947; trad. M. de Gandillac, cf. *infra*
- 1965 *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, com um prefácio de H. Marcuse, Frankfurt
- 1966 *Versuche über Brecht*, ed. e postf. R. Tiedemann, Frankfurt (citado segundo a 5ª edição aumentada de 1978)/ *Essais sur Bertolt Brecht*, trad. P. Laveau, Maspero 1969; cf. "Bertolt Brecht. Une conférence radiophonique", trad. J.-F. Poirier no nº de *Cahiers de l'Herme* consagrado a Brecht
- 1970 *Berliner Chronik*, ed. G. Scholem, Frankfurt/ trad. parcial M. Vallois, *Cahiers critiques de la littérature*, nºs 1-2, setembro de 1979
- 1972 *Über Haschisch. Novellistisches, Berichte, Materialien*, ed. T. Rexroth, Frankfurt
- 1974 *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, ed. e postf. R. Tiedemann, Frankfurt/ *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, trad. e pref. J. Lacoste, Payot 1982
- 1980 *Moskauer Tagebuch*, ed. G. Smith, Frankfurt/ *Journal de Moscou*, trad. J.-F. Poirier, L'Arche, 1983

### Artigos na ZfS

- "Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftsteller", *ZfS* 1934, 1
- "Probleme der Sprachsoziologie", *ZfS* 1935, 3/ "Problème de sociologie du langage", trad. M. de Gandillac, *L'homme, le langage et la culture. Essais*. Denoël-Gonthier 1974
- "L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée", *ZfS* 1936, 1/ versão mais completa incluída em *L'homme, le langage et la culture*
- "Eduard Fuchs, der Sammler un der Historiker", *ZfS* 1937, 2/ "Eduard Fuchs, collectionneur et historien", trad. Ph. Ivernel in *Macula*, Paris 1978

"Über einige Motive bei Baudelaire", *ZfS* 1939, 1-2/ "Sur quelques thèmes baudelairiens", trad. J. Lacoste, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, cf. *supra*

### Coleções

*Schriften*, ed. Th. W. Adorno e G. Adorno, 2 vol., Frankfurt 1955

*Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt 1961/ *Œuvres*, 2 vol. trad. e pref. M. de Gandillac, Denoël 1971, reed. 1983; trad. parciais M. de Gandillac, *L'homme, le langage et la culture. Essais*, Denoël-Gonthier 1974

*Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt 1966/ trad. nas mesmas coleções

Gesammelte Schriften (*obras completas*), ed. R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser

1 *Abhandlungen*, 3 vol., 1974

2 *Aufsätze, Essays, Vorträge*, 3 vol., 1977

3 *Kritiken und Rezensionen*, 1972

4 *Kleine Prosa, Baudelaire-übertragungen*, 2 vol., 1972/ trad. parciais *Rastelli raconte... et autres récits*, trad. Ph. Jaccottet e M. de Gandillac, pref. Ph. Ivernel, Editions du Seuil 1987; *Trois pièces radiophoniques*, trad. R. Rochlitz, Christian Bourgois 1987

5 *Das Passagen-Werk*, 2 vol., 1982/ *Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle. Le livre des Passages*, trad. J. Lacoste, Cerf 1989

6 *Fragmente vermischten Inhalts, Autobiographische Schriften*, 1985

### Correspondência

*Briefe*, ed. e introd. Th. W. Adorno e G. Scholem, 2 vol., Frankfurt 1966/ *Correspondance*, trad. G. Petitdemange, Aubier-Montaigne 1979

*W. Benjamin et G. Scholem, Briefwechsel 1933-1940*, ed. G. Scholem, Frankfurt 1980

E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, 2 vol. ed. K. Bloch *et alii*, Frankfurt 1985; pp. 649-668 (cartas de Bloch a Benjamin de 1934 a 1937)

Excertos da correspondência de Benjamin e de diferentes membros do Instituto no *Passagen-Werk*, ed. por R. Tiedemann, pp. 1.081-1.205 ("Zeugnisse zur Entstehungsgeschichte") e no anexo à edição dos artigos de Benjamin em *ZfS*, *Gesammelte Schriften*, vol. I

### Estudos

H. Arendt, *Walter Benjamin-Bertolt Brecht, Zwei Essays*, Munique 1971

P. Bulthaupt, ed., *Materialien zu Benjamins Thesen "über den Begriff der Geschichte". Beiträge und Interpretationen*, Frankfurt 1975

W. Fuld, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie*, Munich e Viena 1979

G. Kaiser, *Benjamin. Adorno. Zwei Studien*, Frankfurt 1974

A. Lacis, *Revolutionär im Beruf. Berichte über proletarisches Theater, über Brecht, Meyerhold, Benjamin und Piscator*, Munique 1976

B. Lindner, ed., "Links hatte noch alles sich zu enträtseln..." *Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt 1978

B. Lindner, "Habitationsakte Benjamin", *Lili. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, nº 53-54, Göttingen 1984

P. Missac, *Passage de Walter Benjamin*, Seuil 1987

*Revue d'esthétique*, número especial 1 (1981) *Walter Benjamin*

- J. Roberts, *Walter Benjamin*, Londres 1982
- S. Schiller-Lerg, *Walter Benjamin und der Rundfunk. Programmarbeit zwischen Theorie und Praxis*, Munich etc., 1984
- G. Scholem, *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt 1975/ *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, trad. P. Kessler, Calmann-Lévy 1981
- M. Stoessel, *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, Munique e Viena 1983
- R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt 1973/ *Etudes sur la philosophie de Walter Benjamin*, trad. R. Rochlitz, Arles, Actes Sud 1987
- R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt 1983
- Text und Kritik* n.º 31-32, Walter Benjamin, 2ª ed. 1979
- S. Unseld, ed., *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt 1972
- H. Wismann, ed., *Walter Benjamin et Paris*, Cerf 1986 (comunicação de um colóquio de 1983 organizado pela EHESS)
- B. Witte, *Walter Benjamin*, Reinbek bei Hamburg 1985/ *Walter Benjamin. Une biographie*, ed. revista e aumentada, trad. A. Bernold, Cerf 1988
- I. Wohlfarth, "Zu Walter Benjamins Briefwechsel mit Gershom Scholem", *Merkur*, fevereiro de 1981
- R. Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Nova York 1982

## ERICH FROMM

*Bibliografia*

- E. Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. 10, Stuttgart 1981; com um catálogo de suas obras por R. Funk

*Monografias*

- 1930 *Die Entwicklung des Christdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion*, Viena, *Imago*, 3-4 (citado segundo a reimpressão de *Das Christdogma und andere Essays*, Munique 1965)/ cf. trad. *infra sub anno* 1963
- 1941 *Escape from Freedom*, Nova York (versão alemã: *Die Furcht vor der Freiheit*, Zurich 1945, Frankfurt e Colônia 1966)/ *La peur de la liberté*, trad. C. Janssens, Buchet-Chastel 1963
- 1947 *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York (versão alemã: *Psychoanalyse und Ethik*, Zurich 1954)/ *L'homme pour lui-même*, trad. J. Claude, Les Editions sociales françaises 1967
- 1950 *Psychoanalysis and Religion*, New Haven (versão alemã: *Psychoanalyse und Religion*, Zurich 1954)/ *Psychanalyse et religion*, trad. D. Mellié, pref. Y. Brès, Editions de l'Epi 1968
- 1951 *The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths*, Nova York (versão alemã: *Märchen, Mythen und Traüme*, Zürich 1956)/ *Le langage oublié. Compréhension des rêves, des contes et des mythes*, trad. S. Fabre, Payot 1953, reed. 1980

- 1955 *The Sane Society*, Nova York (versão alemã: *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, Frankfurt 1960)/ *Société aliénée et société saine. Du capitalisme au socialisme humaniste. Psychanalyse de la société contemporaine*, trad. J. Claude, pref. M. Niel, Le Courrier du Livre (sem data)
- 1956 *The Art of Loving*, Nova York (versão alemã: *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt 1971)/ *L'Art d'aimer*, trad. J.-L. Laroche e F. Tcheng, Editions de L'Epi 1968
- 1959 *Sigmund Freud's Mission*, Nova York (versão alemã: *Sigmund Freuds Sendung*, Berlim 1961)/ *La mission de Sigmund Freud. Une analyse de sa personnalité et de son influence*, trad. P. Alexandre, Bruxelas, Complexe 1975
- 1960 Em colaboração com D. T. Suzuki e R. de Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Nova York (versão alemã: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Frankfurt 1972)/ *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, trad. Th. Léger, PUF 1971
- 1961 *Marx's Concept of Man*, Nova York (versão alemã: *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt 1963)/ *La conception de l'homme chez Marx*, trad. M. Matignon, Payot 1977
- 1963 *The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, Londres (versão alemã: *Das Christusdogma und andere Essays*, Munich 1965)/ *Le dogme du Christ et autres essais*, trad. P. Alexandre, rev. e anot. E. Sznycer e S. Pahaut, Bruxelas Complexe 1975
- 1964 *The Heart of Man*, Nova York (versão alemã: *Das Menschliche in uns*, Zurich 1967)/ *Le coeur de l'homme. Sa propension au bien et au mal*, trad. S. Laroche, Payot 1979
- 1966 *You Shall Be as Gods*, Nova York (versão alemã: *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, Zurich 1970)/ *Vous serez comme des dieux: une interprétation radicale de l'Ancien Testament et de sa tradition*, trad. P. Alexandre, rev. e anot. S. Sznycer e S. Pahaut, Bruxelas, Complexe 1975
- 1968 *The Revolution of Hope*, Nova York (versão alemã: *Die Revolution der Hoffnung*, Stuttgart 1971)
- 1970 *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, Nova York (versão alemã: *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt 1970)/ *La crise de la psychanalyse. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, trad. J. -R. Ladmiral, Editions Anthropos 1971  
Em colaboração com M. Maccoby, *Social Character in a Mexican Village*, Englewood Cliffs, New Jersey (versão alemã: *Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschaftscharakter eines mexikanischen Dorfes, Gesamtausgab, t. 3*)
- 1973 *The Anatomy of Human Destructiveness*, Nova York (versão alemã: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974)/ *La Passion de détruire: anatomie de la destructivité humaine*, trad. Th. Carlier, R. Laffont 1975
- 1976 *To Have or to Be?*, Nova York (versão alemã: *Haben oder Sein*, Stuttgart 1976)/ *Avoir ou être?*, trad. Th. Carlier, R. Laffont 1976
- 1980 *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Drittes Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, organizado e ed. por W. Bonss, Stuttgart

*Artigos em ZfS e Studien über Autorität und Familie*

- "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *ZfS* 1932, 1-2  
 "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie",  
*ZfS* 1932, 3  
 "Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie", *ZfS* 1934, 2  
 "Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie", *ZfS* 1935, 3  
 "Sozialpsychologischer Teil", *Studien über Autorität und Familie*, 1936  
 "Zum Gefühl der Ohnmacht" *ZfS* 1937, 1

*Coleções de artigos traduzidos*

- De la désobéissance et autres essais*, Laffont 1983  
*Grandeur et limites de la pensée freudienne*, Laffont 1980

Gesamtausgabe (*obras completas*), 10 vol., ed. R. Funk, Stuttgart 1980-1981

- 1 *Analytische Sozialpsychologie*
- 2 *Analytische Charakterologie*
- 3 *Empirische Untersuchungen zum Gesellschafts-Charakter*
- 4 *Gesellschaftstheorie*
- 5 *Politik und sozialistische Gesellschaftskritik*
- 6 *Religion*
- 7 *Aggressionstheorie*
- 8 *Psychoanalyse*
- 9 *Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*
- 10 *Register*

*Estudos*

- R. Funk, *Erich Fromm*, Reinbek bei Hamburg 1983  
 A. Reif, *Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk*, Viena 1978

KURT ALBERT GERLACH

*Publicações*

- 1911 *Dänemarks Stellung in der Weltwirtschaft. Unter besonderer Berücksichtigung der Handelsbeziehungen zu Deutschland, England und Skandinavien*, T. III des *Schriften des Instituts für Seeverkehr und Weltwirtschaft an der Universität Kiel*, ed. B. Harms, Iena
- 1913 *Die Bedeutung des Arbeiterinnenschutzes*, Habilitationsschrift, Leipzig  
*Theorie und Praxis des Syndikalismus*, Munique e Leipzig  
 "Der Syndikalismus in England", *Der Staatsbürger*, 4º ano, 1
- 1918 *Die Frau und das Genossenschaftswesen*, Iena
- 1920 "Allgemeine Gutachten IV", em *Die Reform der staatswissenschaftlichen Studien. Fünfzig Gutachten*, ed. I. Jastrow por conta do Verein für Sozialpolitik, Munique e Leipzig, pp. 75-95

HENRYK GROSSMANN

*Bibliografia*

W. Rosenbaum, "Bibliographie", em H. Grossmann, *Das Akkumulations — und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Frankfurt 1967, pp. 18-23

*Monografias*

- 1914 "Österreichs Handelspolitik mit Bezug auf Galizien in der Reformperiode 1772-1790", in *Studien zur Sozial —, Wirtschafts- und Verwaltungsgeschichte*, ed. C. Grünberg, 10, Viena 1914
- 1929 *Das Akkumulations — und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, t. 1 de la *Schriftenreihe des Instituts*, Leipzig
- 1969 *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, postf. P. Mattick, Frankfurt/ *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, trad. Ch. Goldblum, Champ libre 1975

*Artigos em ZfS*

- "Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisenproblem", *ZfS* 1932, 1-2
- "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur", *ZfS* 1935, 2

*Correspondência*

Algumas cartas estão reproduzidas em *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, Frankfurt 1969

CARL GRÜNBERG

*Bibliografia*

- G. Nanning, anexos 3 ("Schriften Carl Grünbergs") e 4 ("Herausgebertätigkeit Carlo Grünbergs") em sua biografia, em *Indexband zum Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (aliás *Grünbergs Archiv*), reimpressão Graz 1973
- U. Migdal, *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für sozialforschung*, Frankfurt 1981, pp. 137-142

*Seleção de publicações*

- 1888 "Jean Meslier und sein Testament. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des modernen Sozialismus", *Neue Zeit*, 6º ano, Stuttgart, pp. 337-350
- 1891 "Einige Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des modernen Sozialismus: I, François Boissel", *Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften*, Tübingen, 2, pp. 7-252
- 1894 *Die Bauernbefreiung und die Auflösung des gutsherrlich-bäuerlichen Verhältnisses in Böhmen, Mähren und Schlesien*, Leipzig

- 1897 "Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus", *Wörterbuch der Volkswirtschaft*, ed. L. Elster, T. II, Iena
- 1900 *Der Sozialpolitische Gehalt der österreichischen Civilprozessgesetzgebung*, Viena
- 1911 *Die Agrarverfassung und das Grundentlastungsproblem in Bosnien und der Herzegowina*, Leipzig
- 1916 *Die Internationale und der Weltkrieg*, Leipzig
- 1922 "Agrarverfassung, Begriffliches und Zuständliches", *Grundriss der Sozialökonomie*, 8ª seção, Tübingen
- 1924 Discurso para a inauguração do IfS associado à Universidade de Frankfurt em 22 de junho de 1924, *Frankfurter Universitätsreden XX*, Frankfurt
- 1971 C. Grünberg e H. Grossmann, *Anarchismus, Bolschewismus, Sozialismus. Aufsätze aus dem "Wörterbuch der Volkswirtschaft"*, ed. C. Pozzoli, Frankfurt

### Edição

Entre outros do *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. In Verbindung mit einer Reihe namhafter Fachmänner aller Länder*, Leipzig, 1910-1930

### Biografia

G. Nanning, "Biographie C. Grünbergs", *Indexband zum Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Zúrique 1973

## JÜRGEN HABERMAS

### Bibliografia

- R. Goertzen, "Bibliographie der Schriften von Jürgen Habermas 1952-1979", em Th. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt 1980, pp. 523-551
- R. Goertzen, *Jürgen Habermas: Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952-1981*, Frankfurt 1982
- In J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard 1988, pp. 467-484

### Publicações selecionadas

- 1953 "Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 25 de julho de 1953
- 1954 *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, tese de doutorado de filosofia, Bonn
- "Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum", *Merkur*, pp. 701-724
- 1955 "Come back der deutschen Soziologie", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 23 de julho de 1955 (resenha de *Soziologie*, ed. A. Gehlen e H. Schelsky, e do *Wörterbuch der Soziologie*, ed. W. Bernsdorf e F. Bülow)
- 1956 "Notizen zum Missverhältnis von Kultur und Konsum", *Merkur*, pp. 212-228
- "Triebchicksal als politisches Schicksal. Zum Abschluss der Vorlesungen über

- Sigmund Freud an den Universitäten Frankfurt und Heidelberg”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 14 de julho de 1956
- 1957 “Das chronische Leiden der Hochschulreform”, *Merkur*, pp. 265-284  
 “Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus”, *Philosophische Rundschau*, pp. 165-235
- 1958 “Philosophische Anthropologie” in *Fischer-Lexikon Philosophie*, ed. A. Diemer e I. Frenzel, Frankfurt  
 “Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit”, in *Konkrete Vernunft. Festschrift für E. Rothacker*, ed. G. Funke, Bonn
- 1959 “Die grosse Wirkung. Eine chronistische Anmerkung zu Marting Heideggers 70. Geburtstag”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 26 de setembro de 1959
- 1961 Em colaboração com L. von Freideburg, C. Oehler, F. Weltz, *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*, Neuwied-Berlim  
 “Pädagogischer 'Optimismus' vor Gericht einer pessimistischen Anthropologie. Schelskys Bedenken zur Schulreform”, *Neue Sammlung*, pp. 251-278
- 1962 *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied-Berlim/ *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. B. de Launay, Payot 1978, reed. 1986
- 1963 *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied-Berlin (compreendendo entre outros “Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie” [repetição da aula inaugural de Marburg], “Hegels Kritik der französischen Revolution” [repetição da aula inaugural de Heidelberg], “Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxismus als Kritik”)  
 “Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno”, in *Zeugnisse*; retomado in Th. W. Adorno, K. R. Popper et alii, *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt e Neuwied 1969 e 1972/ trad. S. Pahaut in Th. W. Adorno et alii, *De Vienne à Frankfurt: la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Complexe 1979  
 “Ein philosophierender Intellektueller, Zum 60. Geburtstag von Theodor W. Adorno”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 11 de setembro de 1963
- 1964 “Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. Erwiderung eines Pamphlets”, *KZSS*, pp. 336-359; retomado in *Der Positivismustreit...*, trad. R. Guardans e I. Stengers in *De Vienne à Francfort...*
- 1965 “Erkenntnis und Interesse”, *Merkur*, pp. 1139-1153 (texto da aula inaugural de Frankfurt)
- 1967 *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, número especial de *Philosophische Rundschau*, 5/cf. trad. *infra sub anno* 1982
- 1968 *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt/ *La technique et la science comme "idéologie"*, pref. e trad. J.-R. Ladmiral, Gallimard 1973-1975/ reed. Denoël 1984 *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/ *Connaissance et Intérêt*, trad. G. Cléménçon com o postf. de 1973 trad. por J.-M. Brohm, introd. J.-R. Ladmiral, Gallimard 1976, reed. 1979  
 “Die Scheinrevolution und ihre Kinder. Sechs Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalysens der oppositionellen Jugend”, *Frankfurter Rundschau* de 5 de junho de 1968
- 1969 *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt/ trad. parcial J. J. Shapiro, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, Boston 1970



- “Odyssee der Vernunft in die Natur, Theodor W. Adorno wäre am 11. September 66 Jahre alt geworden”, *Die Zeit* de 12 de setembro de 1969
- 1970 *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt, Aufsätze 1954-1970*, Amsterdam 1970 (edição pirata)
- 1971 *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/*Profils philosophiques et politiques*, trad. F. Dastur, J. -R. Ladmiral e M. de Launay, Gallimard 1974, reed. 1987  
*Theorie und Praxis*, 2ª ed./*Théorie et Pratique*, trad. G. Raullet, Payot 1975  
Com Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt
- 1973 *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt  
*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/*Raison et Légitimité*, trad. J. Lacoste, Payot 1978
- 1976 *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/*Après Marx*, trad. parcial de J. -R. Ladmiral e M. B. de Launay, Fayard 1985  
“Was heisst Universalpragmatik?” *Sprachpragmatik und Philosophie*, ed. K. O. Apel, Frankfurt/*trad. Th. McCarthy in Communication and the Evolution of Society*, Boston 1979
- 1977 “Linke, Terroristen, Sympathisanten. Ein Briefwechsel mit Kurt Sontheimer”, *Süddeutsche Zeitung* de 26-27 de novembro de 1977
- 1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol. Frankfurt/*Théorie de l'agir communicationnel*, trad. J. -M. Ferry e J.-L. Schlegel, Fayard 1987  
*Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt  
*Philosophisch-politische Profile*, ed. aumentada, Frankfurt contendo entre outros dois artigos sobre Adorno, artigos sobre Marcuse, a introdução ao volume *Antworten auf Herbert Marcuse* [1968], a resenha “Herbert Marcuse über Kunst und Revolution” [1973], uma entrevista com Herbert Marcuse [1978] e “Psychischer Thermidor und die Wiedergeburt der Rebellischen Subjektivität” [1980], sobre Walter Benjamin “Bewusstmachende oder rettende Kritik” [1972]/ “Consciousness-raising or Pure Critique: the contemporaneity of Walter Benjamin”, *New German Critique* 17 [1979], pp. 30-59, “Die Frankfurter Schule in New York. Max Horkheimer und die *Zeitschrift für Sozialforschung* [1980], “Ein Glückwunsch. Rede aus Anlass des 80. Geburtstags von Leo Löwenthal” [1980]
- 1982 *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Neuausgabe*/ trad. parcial R. Rochlitz, *Logique des sciences sociales et autres essais*, PUF 1987
- 1983 *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/*Morale et communication*, trad. e introd. Ch. Bouchindhomme, Cerf 1986
- 1984 *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*/ trad. parcial R. Rochlitz, *Logique des sciences sociales et autres essais*, PUF 1987
- 1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt contendo entre outras a reimpressão de “Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* — nach einer erneuten Lektüre” [1983]/ *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Ch. Bouchindhomme e R. Rochlitz, Gallimard 1988  
*Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Frankfurt 1987. *Eine Art Schadensabwicklung: kleine politische Schriften VI*, Frankfurt

*Entrevistas*

Diversas entrevistas encontram-se em *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt 1981  
 "Dialektik der Rationalisierung, Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhardt Knödler-Bunte und Arno Widmann", *Ästhetik und Kommunikation* 45-46, outubro de 1981; reimpr. in *Die neue Unübersichtlichkeit*, pp. 167 sg./trad. anunciada nos *Cahiers de philosophie*

*Estudos*

R. J. Bernstein, ed., *Habermas and Modernity*, Cambridge e Oxford 1985  
 W. Dallmayr, *Materialien zu Jürgen Habermas "Erkenntnis und Interesse"*, Frankfurt 1974  
 J.-M. Ferry, *Habermas: l'éthique de la communication*, PUF 1987  
 Th. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt 1980  
 Th. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 2ª ed., Cambridge e Londres 1982  
 M. Scherer, *Acteurs, systèmes, communication dans l'oeuvre de Jürgen Habermas*, EHESS 1987 (tese de 3º ciclo mimeografada)

MAX HORKHEIMER

*Bibliografia*

G. Schmid-Noerr, "Bibliographie der Erstveröffentlichungen Max Horkheimers", *Horkheimer heute*, ed. A. Schmidt e N. Altwicker, Frankfurt 1986, pp. 372-385  
 R. Goertzen, "Auswahl-Bibliographie der Horkheimer-Rezeption", *op. cit.*, pp. 384-399

*Monografias (livros)*

1925 *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, tese de habilitação, Stuttgart  
 1930 *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart/ *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire com Hegel et le problème de la métaphysique*, trad. D. Authier, Payot 1974  
 1931 "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", *Frankfurter Universitätsreden*, XXXVII, Frankfurt/ "La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un Institut de recherche sociale", *TC* (cf. *infra*)  
 1934 *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, sob o pseudônimo de Heinrich Regius, Zúrique  
 1947 Em colab. com Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam/ *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. E. Kaufholz, Gallimard 1974  
*Eclipse of Reason*, New York/ trad. alemã por A. Schmidt, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967/ *Eclipse de la Raison*, trad. J. Debouy, com *Raison et conservation de soi*, trad. J. Laizé, Payot 1974  
 1952 *Survey of the Social Sciences in Western Germany*, Washington DC  
 1953 "Zum Begriff der Vernunft. Festrede bei der Rektoratsübergabe der Johann

- Wolfgang Goethe-Universität am 20. November 1951", *Frankfurter Universitätsreden*, 7, Frankfurt
- Gegenwärtige Probleme der Universität (drei Universitätsreden)*, Frankfurt
- 1962 *Um die Freiheit*, Frankfurt
- Em colab. com Adorno, *Sociologica II. Reden und Vorträge*, Frankfurt
- 1967 *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, ed. A. Schmidt, Frankfurt (contém a trad. de *Eclipse of Reason* além de *Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen in Deutschland*)
- 1968 *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, 2 vol. ed. A. Schmidt, Frankfurt
- 1972 *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, ed. W. Brede, Frankfurt
- Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, ed. W. Brede, Frankfurt
- 1974 *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter*, Munique
- Notizen 1950 bis 1969 — Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Frankfurt

*Arquivos de artigos traduzidos*

- Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. C. Maillard e S. Muller, Gallimard 1974 (de agora em diante: *TT*)
- Théorie critique. Essais*. pref. L. Ferry e A. Renaut, trad. G. Coffin *et alii*, Payot 1978 (para o essencial retomado de *Kritische Theorie*, de agora em diante: *TC*)

*Artigos de 1930 a 1942 em ZfS, SPSS e em outras publicações do Instituto*

- "Ein neuer Ideologiebegriff?", *Grünbergs Archiv* 1930/ "Un nouveau concept d'idéologie?", *TC*
- "Hegel und das Problem der Metaphysik", *Festschrift für Carl Grünberg zum 70. Geburtstag*, Leipzig 1932/ trad. *supra sub anno* 1930
- "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", *ZfS* 1932, 1
- "Geschichte und Psychologie", *ZfS* 1932, 1
- "Materialismus und Metaphysik", *ZfS* 1933, 1/ "Matérialisme et métaphysique", *TT*
- "Materialismus und Moral", *ZfS* 1933, 2/ "Matérialisme et morale", *TC*
- "Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften", *ZfS* 1933, 3
- "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie", *ZfS* 1934, 1/ "A propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine", *TC*
- "Zu Bergsons Metaphysik der Zeit", *ZfS* 1934, 3
- "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", *ZfS* 1935, 1
- "Zum Problem der Wahrheit", *ZfS* 1935, 3/ "Sur le problème de la vérité", *TC*
- "Allgemeiner Teil", *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936/ "Autorité et famille", *TT*
- "Egoismus und Freiheitsbewegung", *ZfS* 1936, 2/ "Egoïsme et émancipation", *TT*
- "Zu Theodor Haecker: der Christ und die Geschichte", *ZfS* 1936, 3
- "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", *ZfS* 1937, 1/ "La dernière attaque contre la métaphysique", *TC*
- "Traditionelle und kritische Theorie", *ZfS* 1937, 2/ "Théorie traditionnelle et théorie critique", *TT*
- Em colab. com Marcuse, "Philosophie und kritische Theorie", *ZfS* 1937, 3/ "Appendice" a "Théorie traditionnelle...", *TT*

- "Montaigne und die Funktion der Skepsis", *ZfS* 1938, 1 / "Montaigne et la fonction du scepticisme", *TC*
- "Die Philosophie der absoluten Konzentration", *ZfS* 1938, 3 / "La philosophie de la concentration absolue", *TC*
- "Die Juden und Europa", *ZfS* 1939, 1
- "The Social Function of Philosophy", *SPSS* 1939-1940
- "The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey", *SPSS* 1939-1940
- "Art and Mass Culture", *SPSS* 1941, nº 2
- "The End of Reason", *SPSS* 1941, nº 3
- "Autoritärer Staat", in Horkheimer e Adorno, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, New York 1942 / "L'Etat autoritaire", *TC*
- "Vernunft und Selbsterhaltung", *ibid.* / "Raison et conservation de soi", in *Eclipse de la Raison*, cf. *supra*
- "Theismus — Atheismus", *Zeugnisse*
- "Kritische Theorie gestern und heute", *Gesellschaft im Übergang* / "La théorie critique hier et aujourd'hui", *TC*

#### Gesammelte Schriften (*obras completas*)

Em 18 vol., ed. A. Schmidt e G. Schmid Noerr, Frankfurt 1985 sg. Publicadas nesta ordem:

- 1 *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*, 1988
- 2 *Philosophische Frühschriften 1922-1932*, 1986
- 3 e 4 *Schriften 1931-1936 und 1936-1941*, 1988
- 5 *Dialektik der Aufklärung. Schriften 1940-1950*, 1986
- 7 e 8 *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, 1985
- 9 a 12 *Nachgelassene Schriften 1914-1931, 1931-1949, 1949-1972*, 1985

#### Correspondência

- W. Benjamin, *Briefe*, 2 vol., ed. e anot. G. Scholem e Th. W. Adorno, Frankfurt 1966
- L. Löwenthal, *Schriften* 4, Frankfurt 1984, pp. 182-267 (correspondência Löwenthal-Horkheimer)
- E. Bloch, *Briefe 1903 bis 1975*, 2 vol., Frankfurt 1985, pp. 669-687 (cartas de e para Horkheimer e Marcuse)

#### Entrevistas

- Diversas entrevistas em *Gesammelte Schriften* 7
- Atas de reuniões em *Gesammelte Schriften* 12

#### Estudos

- H. Gumnior e R. Ringguth, *Horkheimer*, Reinbek bei Hamburg 1973
- M. Korthals, "Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer, Missverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und dem Positivismus", *Zeitschrift für Soziologie*, junho 1985

- G-W. Küsters, *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers. Historischsystematische Untersuchung zur Theoriegeschichte*, Frankfurt e Nova York, 1980
- M. Maór, *Max Horkheimer*, Berlim 1981
- W. Post, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, Munique 1971
- A. Schmidt, "Die geistige Physiognomie Max Horkheimer", introd. de M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 — Dämmerung*, Frankfurt 1974
- A. Schmidt e N. Altwicker, ed., *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt 1986
- A. Skuhra, *Max Horkheimer*, Stuttgart 1975

## OTTO KIRCHHEIMER

*Bibliografia*

- W. Luthardt, "Auswahlbibliographie der Schriften Otto Kirchheimers", in O. Kirchheimer, *Funktionen des Staats und der Verfassung. 10 Analysen*, Frankfurt 1972 (bibliografia tomada de *Politics, Law and Social Change. Selected Essays of Otto Kirchheimer*, ed. F.S. Burin e K. L. Shell, Nova York e Londres 1969; de agora em diante *PLSC*)

*Monografias (livros)*

- 1930 *Weimar — und was dann? Entstehung und Gegenwart der Weimarer Verfassung*, Berlim  
*Die Grenzen der Enteignung. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Enteignungsinstituts und zur Auslegung des Art. 153 der Weimarer Verfassung*, Berlim
- 1935 *Staatsgefüge und Recht des Dritten Reiches* (sob o pseudônimo de Dr. H. Seitz, e falsamente indicado como elemento da coleção *Der deutsche Staat der Gegenwart*), Paris
- 1938 Em colab. com G. Rusche, *Punishment and Social Structure*, New York (versão alemã: *Sozialstruktur und Strafvollzug*, Frankfurt e Colônia 1974)
- 1943 Em colab. com A. R.L. Gurland e F. Neumann, *The Fate of Small Business in Nazi Germany*, Washington DC
- 1947 *A Constitution for the Fourth Republic*, anônimo, Washington DC
- 1961 *Political Justice. The Use of Legal Procedure for Political Ends*, Princeton (versão alemã: *Politische Justiz. Verwendung juristischer Verfahrensmöglichkeiten zu politischen Zwecken*, rev. e trad. por A. R. L. Gurland, Neuwied e Berlim 1965)
- 1964 *Politik und Verfassung*, Frankfurt
- 1967 *Politische Herrschaft*, Frankfurt
- 1969 *Politics, Law, and Social Change. Selected Essays of Otto Kirchheimer*, ed. F. S. Burin e K. L. Shell, com uma introd. sobre sua vida e obra por J. H. Herz e E. Hula, Nova York e Londres
- 1972 *Funktionen des Staats und der Verfassung*, Frankfurt
- 1976 *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*, Frankfurt

*Artigos em SPSS e Sociologica*

- "Criminal Law in National-Socialist Germany", *SPSS* 1939-1940  
 "Changes in the Structure of Political Compromise", *SPSS* 1941, nº 2  
 "The Legal Order of National Socialism", *SPSS* 1941, nº 3  
 "Politische Justiz", *Sociologica* I

*Estudos*

- J. H. Herz e E. Hula, "Otto Kirchheimer — An Introduction to his Life and Work", *PLSC*  
 W. Luthardt, "Bemerkungen zu Otto Kirchheimers Arbeiten bis 1933", in O. Kirchheimer, *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Ordnung*, Frankfurt 1976

## LEO LÖWENTHAL

*Bibliografia*

- H. Dubiel, "Bibliographie", in L. Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Frankfurt 1980

*Monografias (livros)*

- 1949 Em colab. com N. Guterman, *Prophets of Deceit*, Nova York (versão alemã: parcial, *Agitation und Ohnmacht*, Neuwied 1966, completa em *Schriften* 3)  
 1949 *Literature and the Image of Man*, Boston (versão alemã: *Das Bild des Menschen in der Literatur*, Neuwied e Berlim 1966)  
 1961 *Literature, Popular Culture, and Society*, Englewood Cliffs (versão alemã: *Literatur und Gesellschaft*, Neuwied e Berlim 1964)  
 1971 *Erzählkunst und Gesellschaft. Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, Neuwied e Berlim

*Artigos em ZfS e Sociologica*

- "Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur", *ZfS* 1932, 1-2  
 "Conrad Ferdinand Meyers heroische Geschichtsauffassung", *ZfS* 1933, 1  
 "Die Auffassung Dostojewskis in Vorkriegsdeutschland", *ZfS* 1934, 4  
 "Das Individuum in der individualistischen Gesellschaft. Bemerkungen über Ibsen", *ZfS* 1936, 3  
 "Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie", *ZfS* 1937, 2  
 "Die Biographische Mode", *Sociologica* I

*Edições conjuntas*

*Schriften*, ed. H. Dubiel, Frankfurt 1980 sg.

- 1 *Literatur und Massenkultur*, 1980
- 2 *Das bürgerliche Bewusstsein in der Literatur*, 1981
- 3 *Zur politischen Psychologie des Autoritarismus (Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus)*, 1982

- 4 *Judaica, Vorträge, Briefe*, 1984  
 5 *Philosophische Frühschriften*, 1987

### Entrevistas

- "Wir haben nie im Leben diesen Ruhm erwartet", in M. Greffrath, *Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*, Reinbek 1979  
*Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Frankfurt 1980

## HERBERT MARCUSE

### Bibliografia

- K.-H. Sahmel, "Ausgewählte Bibliographie der Schriften von und über Herbert Marcuse", *Jahrbuch Arbeiterbewegung*, VI, ed. C. Pozzoli, Frankfurt 1979, pp. 271-301  
 D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Londres, 1984, bibliografia pp. 480-497

### Arquivos de artigos e de conferências traduzidas

- Negations. Essay in critical theory*, trad. J.L. Shapiro, Boston 1968  
 5 *Lectures. Psychoanalysis, politics and utopia*, trad. J.J. Shapiro e Sh. M. Weber, Londres 1970  
 Excertos em A. Vergez, *Marcuse*, Paris 1970  
*Philosophie et révolution*, trad. C. Heim, Denoël-Gonthier 1969 (de agora em diante PR)  
*Pour une théorie critique de la société*, trad. C. Heim, Denoël-Gonthier 1971 (de agora em diante TCS; compreende os textos reunidos no *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt 1969, menos "Les manuscrits économique-philosophiques de Marx", trad. em PR)  
*Actuels*, trad. J. -M. Menière, Editions Galilée 1976

### Primeiros artigos, monografias (livros)

- 1928 "Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus", *Philosophische Hefte*, nº especial sobre *Sein und Zeit* de Heidegger, pp. 45-68  
 1929 "Über konkrete Philosophie", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, pp. 111-128/ trad. PR  
 "Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode. Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*", *Die Gesellschaft*, pp. 356-369  
 1930 "Zum Problem der Dialektik" (sobre S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, I), *Die Gesellschaft*, pp. 15-30  
 "Transzendentaler Marxismus", *Die Gesellschaft*, pp. 304-326/ trad. PR  
 1931 "Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*", *Philosophische Hefte*, pp. 83-91  
 "Zur Kritik der Soziologie" (a respeito de S. Landshut: *Kritik der Soziologie*), *Die Gesellschaft*, pp. 270-280  
 "Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit", *Die Gesellschaft*, pp. 350-367

- "Zum Problem der Dialektik. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Quellen der Marxschen Dialektik bei Hegel"(sobre S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, II), *Die Gesellschaft*, pp. 541-557
- 1932 *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt/*L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. G. Raullet e H. -A. Baatsch, pref. M. Cranaki, Editions de Minuit 1972
- "Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus"(a respeito da publicação dos manuscritos econômico-filosóficos de Marx), *Die Gesellschaft*, pp. 136-174, trad. PR
- 1933 "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, pp. 257-292
- "Philosophie des Scheiterns. Karl Jaspers' Werk", *Vossische Zeitung* de 14 de dezembro de 1933
- 1941 *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, ed. rev. Boston 1960 (versão alemã: *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, trad. A. Schmidt, Neuwied e Berlim 1962)/ *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, pref. R. Castel, trad. R. Castel e P. -H. Gonthier, Editions de Minuit 1968
- 1955 *Eros and Civilization. A philosophical Inquiry into Freud*, Boston (versões alemãs: *Eros und Kultur*, Stuttgart 1957; *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt 1965; citado segundo a edição de 1965)/ *Eros et civilisation, contribution à Freud*, trad. J. -G.Nény e B. Fraenkel, rev. pelo autor, Editions de Minuit 1963, reed. 1971
- 1958 *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, Nova York (versão alemã: *Die Gesellschaftslehre des Sowjetischen Marxismus*, Neuwied e Berlim 1964)/ *Le marxisme soviétique. Essai d'analyse critique*, trad. B. Couzes, Gallimard 1968
- 1964 *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced industrial Society*, Boston (versão alemã: *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied e Berlim 1967)/ *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, trad. M. Wittig e o autor, Editions de Minuit 1968
- 1965 *Kultur und Gesellschaft*, 2 vol., Frankfurt/*Culture et société*, trad. G. Billy, D. Bresson e J.-B. Grasset, Editions de Minuit 1970
- R.P. Wolff, B. Moore e H. Marcuse, *Critique of Pure Tolerance*, Boston (versão alemã: *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt 1966)/ *Critique de la tolérance pure*, trad. L. Roskopf, L. Weibel, Editions John Didier 1969
- 1968 *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt/ trad. parcial *Studies in Critical Philosophy*, trad. J. de Bres, Londres 1972 (de agora em diante SCP)
- 1969 *An Essay on Liberation*, Boston (versão alemã: *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt 1969)/ *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel*, trad. J. -B. Grasset, Editions de Minuit 1969
- 1972 *Counterrevolution and Revolt*, Boston (versão alemã: *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt 1973)/ *Contre-révolution et révolte*, trad. D. Coste, Editions du Seuil 1973
- 1975 *Zeitmessungen*, Frankfurt/*Actuels*, trad. J.-M. Menière, ed. Galilée 1975
- 1977 *Die Permanenz der Kunst*, Munich/ trad. inglesa revisada por H. Marcuse e E. Sherover, *The Aesthetical Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Boston 1978/ trad. da versão inglesa D. Coste, *La dimension esthétique. Pour une critique de l'esthétique marxiste*, Editions du Seuil 1979
- 1980 *Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967*, Frankfurt/*La fin de l'utopie*, trad. L. Roskopf e L. Weibel, Editions du Seuil 1968



*Artigos em ZfS, SPSS e outras publicações do Instituto*

- "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatauffassung", *ZfS* 1934, 2/ trad. *Culture et société*
- "Zum Begriff des Wesens", *ZfS* 1936, 1
- "Ideengeschichtlicher Teil", *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936/ trad. PTC
- "Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933", *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936
- "Über den affirmativen Charakter der Kultur", *ZfS* 1937, 1/ trad. *Culture et société*
- Em colab. com Horkheimer, "Philosophie und kritische Theorie", *ZfS* 1937, 3
- "Zur Kritik des Hedonismus", *ZfS* 1938, 1/trad. *Culture et société*
- "An Introduction to Hegel's Philosophy", *SPSS* 1939-1940
- "Some Social Implications of Modern Technology", *SPSS* 1941, nº 3
- "Trieblehre und Freiheit", *Sociologica* 1/ trad. SCP
- "Trieblehre und Freiheit"; "Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse", *Freud in der Gegenwart*, vol. 6 das FBSoz, Frankfurt/ trad. SCP; *Culture et société*
- "Zur Stellung des Denkens heute", *Zeugnise*

*Coletâneas*

*Schriften*, Frankfurt 1978 sg. Publicadas até o presente:

- 1 *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*, 1978
- 3 *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung*, 1979
- 5 *Triebstruktur und Gesellschaft*, 1979
- 8 *Aufsätze und Vorlesungen 1941-1969. Versuch über die Befreiung*, 1984
- 9 *Konterrevolution und Revolte. Zeitmessungen. Die Permanenz der Kunst*, 1987

*Entrevistas*

- "Professoren als Staatsregenten?", *Der Spiegel* 1967, nº 35, pp. 112-118
- Fr. Perroux interroge Herbert Marcuse... qui répond*, Aubier-Montaigne, 1969
- C'est demain la veille: entretiens (avec M. Foucault, H. Marcuse, R. Van Duyn, H. Lefebvre)*, Seuil 1973
- J. Habermas, S. Bovenschen *et alii*, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt 1978

*Estudos*

- S. Breuer, *Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*, Frankfurt 1977
- H. Brunkhorst e G. Koch, *Marcuse zur Einführung*, Hamburgo 1987
- D. Claussen, *Spuren der Befreiung — Herbert Marcuse*, Darmstadt 1981
- Diogenes* nº 64(1968), nº especial H. Marcuse
- Esprit*, janeiro 1969, nº especial H. Marcuse
- G. -K. Kaltenbrunner e M. Riedel, "Der Denker Herbert Marcuse", *Merkur* 1967, 236
- B. Katz, *Marcuse and the Art of Liberation. An Intellectual Biography*, Londres 1982
- D. Kellner, *Marcuse and the crisis of Marxism*, Londres 1984
- La Nef*, março 1969, nº especial H. Marcuse
- P. Mattick, *Kritik an Herbert Marcuse*, Frankfurt 1969
- J. -M. Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse*, Union générale d'Éditions 1968
- J. -M. Palmier, *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche*, P. Belfond 1973

FRANZ NEUMANN

*Bibliografia*

W. Luthardt, "Ausgewählte Bibliographie der Arbeiten von Franz Leopold Neumann", in F. Neumann, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*, Frankfurt 1977, pp. 777-784. A mesma bibliografia pode ser encontrada em F. Neumann, *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, ed. A. Söllner, Frankfurt 1978

*Monografias (bibliografia seletiva)*

- 1929 *Die politische und soziale Bedeutung des arbeitsgerichtlichen Rechtssprechung*, Berlim  
 1931 *Tarifrecht auf der Grundlage der Rechtssprechung der Reichsarbeitsgerichts*, Berlim  
 1932 *Koalitionsfreiheit und Reichsverfassung. Die Stellung der Gewerkschaften im Verfassungssystem*, Berlim  
 1934 *Trade Unionism, Democracy, Dictatorship*, pref. H. J. Laski, Londres  
 1935 *Die Gewerkschaften in der Demokratie und in der Diktatur*, sob o pseudônimo de Leopold Franz; Karlsbad  
 1942 *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, Nova York  
 1944 *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, 2ª ed. rev. com um novo apêndice, Toronto, Nova York e Londres (versão alemã: *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*, trad. H. Wagner e G. Schäfer, ed. G. Schäfer com postf. "Franz Neumanns Behemoth und die heutige Faschismuskritik", Frankfurt 1977)/ *Behemoth: structure et pratique du national-socialisme 1933-1944*, trad. G. Dauvé com a colab. de J.-L. Boireau, Payot 1987  
 1957 *The Democratic and the Authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory*, ed. e pref. H. Marcuse, Glencoe (versão alemã: *Demokratischer und autoritärer Staat. Studien zur politischen Theorie*, ed. e pref. H. Marcuse, introd. H. Pross, Frankfurt 1967)  
 1978 *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, ed. A. Söllner, Frankfurt  
 1980 *Die Herrschaft des Gesetzes. Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft*, trad. e posf. A. Söllner, Frankfurt (trad. da tese de 1936 até então inédita, *The Governance of the Rule of Law*)

*Artigos em ZfS, SPSS e outras publicações do Instituto*

- "Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft", *ZfS* 1937, 3  
 "Types of Natural Law", *SPSS* 1939-1940  
 "Intellektuelle und politische Freiheit", *Sociologica* I

*Correspondência*

Algumas cartas em *Reform und Resignation. Gespräche über Franz L. Neumann*, ed. R. Erd, Frankfurt 1985

*Estudos*

- R. Erd., ed., *Reform und Resignation. Gespräche über Franz L. Neumann*, Frankfurt 1985  
 J. Perels, ed., *Recht, Demokratie und Kapitalismus. Aktualität und Probleme der Theorie Franz L. Neumanns*, Baden-Baden 1984  
 A. Söllner, *Franz L. Neumann — Skizzen zu einer intellektuellen und politischen Biographie*, Frankfurt 1978  
 A. Söllner, *Neumann zur Einführung*, Hannover 1982

## FRIEDRICH POLLOCK

*Monografias*

- 1926 *Sombarts "Widerlegung" des Marxismus, Beihefte zum Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, ed. C. Grünberg, 3, Leipzig  
 1929 *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927*, Leipzig  
 1955 *Automation, Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen*, Frankfurt (vol. 5 de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*) / *L'automation. Ses conséquences économiques et sociales*, adapt. do francês D. de Coppet, com um estudo de P. Rolle, pref. G. Friedmann, Editions de Minuit 1957  
 1975 *Stadien des Kapitalismus*, ed. e introd. H. Dubiel, Munich (conjunto os artigos de Pollock em *ZfS* e *SPSS*)

*Artigos em ZfS, SPSS e outras publicações do Instituto*

- "Zur Marxschen Geldstheorie", *Grünbergs Archiv* XIII, pp. 193-209  
 "Sozialismus und Landwirtschaft", *Festschrift für Carl Grünberg zum 70. Geburtstag*, Leipzig 1932  
 "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung", *ZfS* 1932, 1  
 "Bemerkungen zur Wirtschaftskrise", *ZfS* 1933, 3  
 "State Capitalism", *SPSS* 1941, n.º 2  
 "Is National Socialism a New Order?", *SPSS* 1941, n.º 3  
 "Automation in USA. Betrachtungen zur "zweiten industriellen Revolution", *Sociologica*  
 "Die sozialen und ökonomischen Auswirkungen der Anwendung des Elektronenrechners in der hochindustrialisierten Gesellschaft", *Zeugnisse*

## FELIX WEIL

*Monografias*

- 1922 *Sozialisierung. Versuch einer begrifflichen Grundlegung nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne*, n.º 7 da coleção *Praktischer Sozialismus*, ed. K. Korsch, Iena  
 1944 *Argentine Riddle*  
 1967 *How to Conduct your Case before a California Assessment Appeals Board*, Santa Monica, Cal.

*Contribuições importantes a Grünbergs Archiv e ZfS*

- “Die Arbeiterbewegung in Argentinien: Ein Beitrag zu ihrer Geschichte”, *Grünbergs Archiv* XII, Leipzig 1925
- “Rosa Luxemburg über die russische Revolution. Einige unveröffentlichte Manuskripte. Mitgeteilt und eingeleitet von Felix Weil”, *Grünbergs Archiv* XIII, Leipzig 1928
- “Neuere Literatur zum ‘New Deal’”, *ZfS* 1936, 3
- “Neuere Literatur zur deutschen Wehrwirtschaft”, *ZfS* 1938, 1-2

*Biografia*

- R.H. Eisenbach, “Millionär, Agitator und Doktorand. Die Tübinger Studentenzeit des Felix Weil (1919)”, *Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte*, 3ª série, Tübingen 1987

KARL AUGUST WITTFOGEL

*Bibliografia*

- G. L. Ulmen, *The Science of Society. Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel*, La Haye, Paris e Nova York 1978 (contém uma bibliografia das obras publicadas)

*Monografias*

- 1924 *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft: Von ihren Anfängen bis zur Schwelle der grossen Revolution*, Viena
- 1926 *Das erwachende China*, Viena
- 1931 *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Leipzig (vol. III da coleção do Instituto)
- 1936 *Staatliches Konzentrationslager VII* (romance sob o pseudônimo de Klaus Hinrichs), Londres
- 1957 *Oriental Despotism*, New Haven, Londres e Nova York (versão alemã: *Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, trad. F. Kool, Colônia 1962)/ *Le Despotisme oriental. Etude comparative du pouvoir total*: 1) trad. A. Marchand, pref. P. Vidal-Naquet, Editions de Minuit 1964; 2) trad. M. Pouteau, com um novo prefácio do autor, Editions de Minuit 1977
- 1977 *Beiträge zur marxistischen Ästhetik*, Berlim

*Artigos em ZfS, SPSS e Studien über Autorität und Familie*

- “The Foundations and Stages of Chinese Economic History”, *ZfS* 1935, 1
- “Wirtschaftsgeschichtliche Grundlagen der Entwicklung der Familienautorität”, *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936
- “Die Theorie der orientalischen Gesellschaft”, *ZfS* 1938, 1
- “Bericht über eine grössere Untersuchung der sozialökonomischen Struktur Chinas”, *ZfS* 1938, 1
- “The Society of Prehistoric China”, *ZfS* 1939, 1-2

*Entrevistas*

"Die hydraulische Gesellschaft und das Gespenst der asiatischen Restauration. Gespräch mit Karl August Wittfogel", in *Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*, Reinbek bei Hamburg 1979

*Estudo*

G. L. Ulmen, *The Science of Society. Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel*, La Haye, Paris e Nova York 1978

*Outras publicações do grupo da Escola de Frankfurt citadas no texto ou publicadas durante a época considerada*

Em geral, cf. as indicações bibliográficas sobre a segunda geração de teóricos críticos in W. van Reijen, *Philosophie als Kritik. Einführung in die kritische Theorie*, Königstein 1984

K. H. Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart 1960

K. H. Haag, *Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik*, Frankfurt 1967

O. Negt, *Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen*, Frankfurt 1968 (citado segundo a ed. aumentada de 1971)

O. Negt e A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt 1972

O. Negt e A. Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt 1981

A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, Frankfurt 1967

A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt 1969/ *Critical Theory of Society*, trad. J. Cumming, Nova York 1974

### III

## LITERATURA SOBRE O TEMA BIBLIOGRAFIA SELETIVA

- Th. W. Adorno, "Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika", *Stichworte*, Frankfurt 1969
- H. Albert, *La sociologie critique en question*, trad. J. Amsler, J.-R. Amsler e L. Déroche, prefácio L. Déroche 1987
- P.-L. Assoun e G. Raulet, *Marxisme e Théorie critique*, Payot 1978
- P.-L. Assoun, *L'Ecole de Frankfurt*, PUF ("Que sais-je? ") 1987
- W. Benjamin, *Ein deutsches Institut freier Forschung*, *Gesammelte Schriften III*, pp. 518-526, Frankfurt 1972
- W. Bonss, "Kritische Theorie und empirische Sozialforschung. Anmerkungen zu einem Fallbeispiel", in E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*, organizado e ed. por W. Bonss, Stuttgart 1980
- W. Bonss e A. Honneth, ed., *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt 1982
- W. Bonss, *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*, Frankfurt 1982
- G. Brandt, "Ansichten kritischer Sozialforschung 1930-1980", *Leviathan*, nº especial de abril de 1981
- H. Brunkhorst, "Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft", *Soziale Welt* março 1983
- S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Hassocks, Sussex 1979, Nova York 1979
- R. Christie e M. Jahoda, *Studies in the Scope and Method of "The Authoritarian Personality"*, Glencoe, III 1954
- P. Connerton, *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School*, Cambridge 1980
- H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Frankfurt 1973
- H. Dubiel, *Identität und Institution. Studien über moderne Sozialphilosophien*, Düsseldorf 1973
- H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt 1978
- Esprit*, 5, maio 1978, *L'Ecole de Francfort* (bibliogr., pp. 135-147)
- L. S. Feuer, "The Frankfurt Marxists and the Columbia Liberals", *Survey*, verão de 1980
- N. Glazer, "The Study of Man — The Authoritarian Personality in Profile", *Commentary*, junho de 1950

- G. Gamm, ed., *Angesichts objektiver Verblendung, über die Paradoxien Kritischer Theorie*, Tübingen 1985
- C.-F. Geyer, *Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Fribourg e Munich 1982
- B. Görlich, "Die Kulturismus-Revisionismus-Debatte. Anmerkungen zur Problemgeschichte der Kontroverse um Freud", in B. Görlich, A. Lorenzer e A. Schmidt, *Der Stachel Freud*, Frankfurt 1980
- H. Günther, C. Willeke e R. Willeke, *Die Gewalt der Verneinung. Die Kritische Theorie und ihre Folgen*, Stuttgart 1978
- J. Habermas, ed., *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt 1968
- K. Hansen, ed., *Frankfurter Schule und Liberalismus*, Baden-Baden 1981
- P. Heintz, "Zur Problematik der "autoritären Persönlichkeit", *KZSS* 1957, pp. 28-49
- J. H. von Heiseler, R. Steigerwald e J. Schleifstein, ed., *Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Frankfurt 1970
- D. Held, *Introduction to Critical Theory. From Horkheimer to Habermas*, Londres 1980
- H. Hesse, *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*, Frankfurt 1984
- A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt 1985
- A. Honneth e A. Wellmer, ed., *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, atas de um simpósio da Alexander von Humboldt-Stiftung em Ludwigsburg, 10-15 dezembro de 1984; Berlim e Nova York 1986
- R. Jacoby, *Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing*, Frankfurt 1978
- U. Jaerisch, *Sind Arbeiter autoritär? Zur Methodenkritik politischer Psychologie*, Frankfurt 1975
- M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston e Toronto 1973/ *L'Imagination dialectique. Histoire de l'Ecole de Francfort et de l'Institut de recherches sociales (1923-1950)*, trad. E.E. Moreno e A. Siquel, Payot 1977
- P. Kecskemeti, "Prejudice in the Catastrophic Perspective. Liberalism, Conservatism, and Anti-Semitism", *Commentary*, março 1951
- P. Kluge, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main*, Frankfurt 1973
- R. König, "Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. Die Kritische Theorie", *Die Grossen der Weltgeschichte*, ed. K. Fassmann, XI, Zurique 1978
- G. Kortian, *Métacritique*, Editions de Minuit 1979
- P. Lazarsfeld, "Eine Episode in der Geschichte der empirischen Sozialforschung", in T. Parsons, E. Shils e P. Lazarsfeld, *Soziologie — autobiographisch*, Stuttgart 1975
- E. Lunn, *Marxism and Modernism. An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno*, Berkeley 1982
- J. Maier, "Contributions to a Critique of Critical Theory", in B. N. Verma, ed., *The New Social Sciences*, Westport (Connecticut) 1976
- J. Marcus e Z. Tar, ed., *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*, New Brunswick e Londres 1984
- K. Martin (aliás K. Mandelbaum), "Staatskapitalismus? Probleme der Planarbeit der Kapitalistischen Gesellschaft — Ein Rückblick auf die Diskussionen im alten Frankfurter Institut für Sozialforschung", in W. Schulte, ed., *Soziologie in der Gesellschaft. Tagungsberichte n° 3*, Breme 1981 (anais do 20º congresso de sociologia alemã, Breme 1980), pp. 903-907

- H. Mayer, *Der Repräsentant und der Martyrer: Konstellationen der Literatur*, Frankfurt 1971
- H. Mayer, "Die im Dunkel und die im Licht. Die Geburt der "Kritischen Theorie" und die Zeitschrift für Sozialforschung", *Die Zeit*, 31 de outubro de 1980, 42 sg.
- U. Migdal, *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung*, Frankfurt e Nova York 1981
- O. Negt, "50 Jahre Institut für Sozialforschung", *Der neue Egoist* 2, Hannover 1976
- Pflasterstrand*, n° 209 (1985) pp. 37 sg., "Flaschenpost? Horkheimer, Adorno, Marcuse und Nachkriegsdeutschland"
- W. van Reijen, *Philosophie als Kritik. Einführung in die kritische Theorie*, Königstein 1984
- W. van Reijen e G. Schmid-Noerr, ed., *Vierzig Jahre Flaschenpost: "Dialektik der Aufklärung" 1947 bis 1987*, Frankfurt 1987
- J. Ritsert e C. Rolshausen, *Der Konservatismus der kritischen Theorie*, Frankfurt 1971
- K. Rohgmann, *Dogmatismus und Autoritarismus. Kritik der theoretischen Ansätze und Ergebnisse dreier westdeutscher Untersuchungen*, Meinenheim 1966
- G. Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, Friburg-en-Brisgau 1970
- V. E. Russo, "Profilo di Franz Borkenau", *Rivista di filosofia*, junho 1981, Turim (contém uma bibliografia das obras de Borkenau)
- H. Scheible, *Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter*, Munique 1984
- W. Schivelbusch, *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Frankfurt 1982
- G. Schmid-Noerr, "Kritische Theorie in der Nachkriegsgesellschaft", in M. Horkheimer, *Ges. Schriften* 8, Frankfurt 1985
- A. Schmidt, *Zur Idee der kritischen Theorie*, Munique 1974
- F. W. Schmidt, "Hegel in der Kritischen Theorie der 'Frankfurter Schule'", in O. Negt, ed., *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt 1971
- W. F. Schoeller, ed., *Die neue Linke nach Adorno*, Munique 1969
- U. Schwarz, *Rettende Kritik und antizipierte Utopie. Zum geschichtlichen Gehalt ästhetischer Erfahrung in den Theorien von Jan Mukarovsky, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, Munique 1981
- H. Schweppenhäuser, ed., *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt 1971
- E. Shils, "Geschichte der Soziologie: Tradition, ökologie und Institutionalisierung", in T. Parsons, E. Shils e P. Lazarsfeld, *Soziologie — autobiographisch*, Stuttgart 1975
- Ph. Slater, *Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective*, Londres e Boston 1977
- A. Söllner, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*, Frankfurt 1979
- P. Szondi, *Über eine "Freie (d.h. freie) Universität". Stellungnahmen eines Philologen*, Frankfurt 1973 (pp. 55 sg. a respeito da conferência de Adorno "Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie")
- Z. Tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, Nova York 1977
- M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlim 1969
- J.-M. Vincent, *La théorie critique de l'Ecole de Francfort*, Editions Galilée 1974
- J. Vogler et alii, *Die Sozialphilosophie der Frankfurter Schule*, Moscou e Praga 1975 (em russo)
- A. Wellmer, "Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur 'sprachanalytischen Wende' der kritischen Theorie", in U. Jaeggi e A. Honneth, ed., *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1977



- A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt 1985
- M. Wilson, *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen*, Frankfurt 1982
- P. Zima, *L'Ecole de Francfort: dialectique de la particularité*, Editions universitaires 1974

## IV

### LITERATURA SOBRE O CONTEXTO E LITERATURA QUE FAZ PARTE DO CONTEXTO

- W. Abelshauer, *Wirtschaftsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland 1945-1980*, Frankfurt 1983
- W. Abendroth, *Ein Leben in der Arbeiterbewegung*, entrevistas arquivadas e ed. por B. Dietrich e J. Perels, Frankfurt 1976
- W. Abendroth et alii, *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Frankfurt 1968
- H. Achinger, *Wilhelm Merton in seiner Zeit*, Frankfurt 1965
- Th. W. Adorno, ed., *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* atas do 16º congresso de sociologia alemã em Frankfurt, em 1968; Stuttgart 1969
- J. Agnoli e P. Brückner, *Die Transformation der Demokratie*, Frankfurt 1968
- "Aktiver Streik", *Dokumentation zu einem Jahr Hochschulpolitik. Am Beispiel der Universität Frankfurt*, Darmstadt 1969
- H. von Alemann, "Leopold von Wiese und das Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften in Köln 1919 bis 1934" in W. Lepenies, ed., *Geschichte der Soziologie*, t. 1, Frankfurt 1981
- L. Aragon, *Le Paysan de Paris*, Gallimard 1925
- A. Arato e P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Nova York 1979
- H. M. Baumgartner e H.-M. Sass, *Philosophie im Deutschland 1945-1975*, Meisenheim am Glan 1978
- C. H. Becker, *Gedanken zur Hochschulreform*, Leipzig 1919
- "Bedingungen und Organisation des Widerstandes. Der Kongress in Hannover", *Voltaire Flugschrift* 12, Berlim 1967
- B. Bettelheim, "The Victim's Image of the Anti-Semite. The Danger of Stereotyping the Adversary", *Commentary*, fevereiro de 1948
- B. Bettelheim, *Surviving and other Essays*, New York 1979
- E. Bloch, *Geist der Utopie*, Munich e Leipzig 1918 (*Gesamtausgabe* 16, *Geist der Utopie, Erste Fassung*, Frankfurt 1977)/ *L'esprit de l'utopie*, trad. A.-M. Lang e C. Piron-Audard, Gallimard 1977
- E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Zurich 1935. Ed. aumentada Frankfurt 1962/ *Héritage de ce temps*, trad. J. Lacoste, Payot 1978
- F. Böhm e W. Dirks, ed., *Judentum. Schicksal, Wesen und Gegenwart*, 2 vol., Wiesbaden 1965
- U. Borsdorg e L. Niethammer, ed., *Zwischen Befreiung und Besatzung. Analysen des US-Geheimdienstes über Positionen und Strukturen deutscher Politik 1945*, Wuppertal 1976

- M. Boveri, *Der Verrat im XX. Jahrhundert*, III: *Zwischen den Ideologien — Zentrum Europa* Reinbek bei Hamburg 1957, IV: *Verrat als Epidemie: Amerika — Fazit*, Reinbek bei Hamburg 1960
- M. Boveri, "Im Dienst der Macht: Kurt Riezler", *Merkur*, dezembro de 1974
- K. D. Bracher, *Die Auflösung der Weimarer Republik*, Königstein e Düsseldorf, 1978
- B. Brecht, *Arbeitsjournal*, 2 vol., Frankfurt 1974/ *Journal de travail 1938-1955*, trad. Ph. Ivernel, L'Arche 1976
- M. Broszat, *Der Staat Hitlers*, Munich 1969
- M. Buckmiller, *Karl Korsch und das Problem der materialistischen Dialektik*, Hanover 1976
- M. Buckmiller, "Karl Korsch und das 'Institut für Sozialforschung'", *Links*, setembro de 1986, pp. 30 sg.
- W. Burian, *Psychoanalyse und Marxismus. Eine intellektuelle Biographie Wilhelm Reichs*, Frankfurt 1972
- P. Cahn, "Zum Frankfurter Musikleben in den zwanziger Jahren", in G. König e A. Seide, ed., *Ein halbes Jahrhundert Kunst und Literatur. Was da ist in Frankfurt*, Frankfurt 1983
- H. Cadley, ed., *Tensions that cause Wars. Common Statements and Individual Papers by a Group of Social Scientists brought together by UNESCO*, Urbana III, 1950
- D. Cauter, *The Great Fear. The Anti-Communist Purge under Truman and Eisenhower*, Nova York 1979
- H. Coon, *Columbia. Colossus on the Hudson*, Nova York 1947
- H. Cornelius, *Transzendente Systematik*, Munich 1916
- H. Cornelius, *Das philosophische System von Hans Cornelius. Eigene Gesamtdarstellung*, Berlin 1934
- R. Dahrendorf, *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, Frankfurt 1968
- I. Deak, *Weimar's Germany's Left-Wing Intellectuals: A Political History of the Weltbühne and Its Circle*, Berkeley e Los Angeles 1968
- F. W. Deakin e G. R. Storry, *Richard Sorge. Die Geschichte eines grossen Doppelspiels*, Munique 1968
- I. Deutscher, *Die ungelöste Judenfrage. Zur Dialektik von Antisemitismus und Zionismus*, Berlin 1977
- W. Dirks, *War ich ein linker Spinner? Republikanische Texte — von Weimar bis Bonn*, Munich 1983
- W. Dirks, *Der singende Stotterer. Autobiographische Texte*, Munique 1983
- H. Drüner, *Im Schatten des Weltkrieges. Zehn Jahre Frankfurter Geschichte von 1914-1924*, Frankfurt 1934
- J. Dünner, *Zu Protokoll gegeben. Mein Leben als Deutscher und Jude*, Munique 1971
- Ch. Eckert, "Aufriss und Aufgaben des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften", *Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften*, 1º ano, 1, Colônia 1921
- Ch. Eckert, "Das Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften in Köln", in L. Brauer et alii, ed., *Forschungsinstitute*, 2 vol., Hamburgo 1930
- G. Eisenberg e H.-J. Linke, ed., *Fuffziger Jahre*, Giessen 1980
- K. D. Erdmann, *Die Weimarer Republik*, Munich 1980
- H. G. Evers, ed., *Darmstädter Gespräch (1950): Das Menschenbild in unserer Zeit*, Darmstadt 1950
- E. Fekete e E. Karadi, ed., *Georg Lukács. Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Stuttgart 1981
- M. Feuersenger, ed., *Gibt es noch ein Proletariat?*, Frankfurt 1962

- T. Fichter e S. Lönnendonker, *Kleine Geschichte des SDS. Der Sozialistische Deutsche Studentenbund von 1946 bis zu Selbstauflösung*, Berlin 1977
- O. K. Flechtheim, *Die KPD in der Weimarer Republik*, Frankfurt 1969
- D. Fleming e B. Bailyn, ed., *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Cambridge, Massachusetts 1969
- S. H. Flowerman e M. Jahoda, "Polls on Anti-Semitism. How Much Do They Tell Us?", *Commentary*, abril de 1946
- E. Fraenkel, *Reformismus und Pluralismus. Materialien zu einer ungeschriebenen politischen Autobiographie*, coleção e ed. por F. Esche e F. Grube, Hamburgo 1973
- W. Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976
- S. Freud, *Gesammelte Werke XIV*, Frankfurt, 3ª ed. 1963
- H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig 1930 (reimpr. Darmstadt 1964)
- H. Freyer, *Schwelle der Zeiten. Beiträge zur Soziologie der Kultur*, Stuttgart 1965
- L. von Friedeburg et alii, *Freie Universität und politisches Potential der Studenten. Über die Entwicklung des Berliner Modells und den Anfang der Studentenbewegung in Deutschland*, Neuwied e Berlin 1968
- Gabe, Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag*, apresentado por M. Buber et alii, Frankfurt 1921
- H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt 1977
- P. Gay, *Die Republik der Aussenseiter*, Frankfurt 1970
- A. Gehlen, *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Tübingen 1949
- A. Gehlen e H. Schelsky, ed., *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, Düsseldorf e Colônia 1955
- A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg 1957
- A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied e Berlin 1963
- H. Gehring, *Amerikanische Literaturpolitik in Deutschland 1945-1953. Ein Aspekt des Re-Education-Programms*, Stuttgart 1976
- Th. Geiger, "Zur Kritik der arbeiter-psychologischen Forschung", *Arbeiten zur Soziologie*, Neuwied e Berlin 1962
- S. Giedion, *Bauen in Frankreich, Bauen in Eisen, Bauen in Eisenbeton*, Leipzig e Berlin 1928
- H. Glaser e K. H. Stahl, ed., *Das Nürnberger Gespräch 1968 — Opposition in der Bundesrepublik*, Friburg 1968
- H. Glaser, ed., *Bundesrepublikanisches Lesebuch. Drei Jahrzehnte geistiger Auseinandersetzung*, Munique e Viena 1978
- P. R. Gleichmann et alii, ed., *Human Figurations. Essays for Aufsätze für Norbert Elias*, Amsterdam 1977
- N. N. Glatzer, "The Frankfort Lehrhaus", *Leo Baeck Institute of Jews from Germany, Year Book* 1985
- I. Graeber e S.H. Britt, ed., *Jews in a Gentile World. The Problem of Anti-Semitism*, Nova York 1942
- H. Grebing, *Konservative gegen die Demokratie. Konservative Kritik an der Demokratie in der Bundesrepublik nach 1945*, Frankfurt 1971
- M. Greffrath, ed., *Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*, Reinbek bei Hamburg 1979
- M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Munique 1977
- G. Grosz, *Ein kleines Ja und ein grosses Nein. Sein Leben von ihm selbst erzählt*, Reinbek bei Hamburg 1974

- G. Grosz, *Briefe 1913-1959*, ed. H. Knust, Reinbek bei Hamburg
- F. Grube e G. Richter, *Das Wirtschaftswunder. Unser Weg in den Wohlstand*, Hamburg 1983
- A. Grunenberg, *Bürger und Revolutionär. Georg Lukács 1918-1928*, Colônia e Frankfurt 1976
- W. Haas, *Die Literarische Welt. Erinnerungen*, Munique 1958
- T. Hanak, *Lukács war anders*, Meisenheim am Glan 1973
- B. Harms, *Das königliche Institut für Seeverkehr und Weltwirtschaft an der Christian-Albrechts — Universität zu Kiel*, 1916; cf. a 4ª ed. por ocasião da colocação da primeira pedra do novo prédio do Instituto, Kiel, 9 de fevereiro de 1918
- B. Harms, "Das Institut für Weltwirtschaft und Seeverkehr in Kiel", in L. Bauer, ed., *Forschungsinstitute*, 2 vol., Hamburg 1930
- E. Hartley, *Problems in Prejudice*, Nova York 1946
- H. Heiber, *Die Republik von Weimar*, Munique 1978
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 14ª ed., Tübingen 1977/*Etre et Temps*, trad. F. Vezin, reed. Gallimard 1986; trad. nova da 10ª ed., E. Martineau, *Authentica* 1985
- M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 1969/ "Qu'est-ce que la métaphysique?", in M. Heidegger, *Questions I*, trad. H. Corbin et alii, Gallimard 1966 e 1976
- M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4ª ed. aumentada a respeito da controvérsia de Davos; Frankfurt 1973/*Kant et le problème de la métaphysique*, trad. e prefácio W. Biemel e A. de Waelhens, Gallimard 1953
- M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, discurso pela designação de reitor da Universidade de Fribourg-en-Brisgau em 27 de maio de 1933, Breslau 1933/*L'auto-affirmation de l'université allemande...*, trad. G. Granel, Trans-Europ-Repress 1982
- M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969
- H. -W. Heister e D. Stern, ed., *Musik der 50er Jahre. Arguments-Sonderband AS 42*, Berlim 1980
- A. Heller et alii, *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt 1977
- H. Heller, *Europa und der Fascismus*, Berlim e Leipzig 1929
- H. Heller, *Rechtsstaat oder Diktatur?*, Tübingen 1930
- H. D. Hellige, "Generationskonflikt, Selbsthass und die Entstehung antikapitalistischer Positionen im Judentum. Der Einfluss des Antisemitismus auf das Sozialverhalten jüdischer Kaufmanns- und Unternehmerröhne im Deutschen Kaiserreich und in der K.u.K.-Monarchie", *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft*, 4, 1979
- H. J. Hempel, ed., *Wenn ich schon ein Fremder sein muss. Deutschjüdische Emigranten in New York*, Frankfurt 1984
- E. Herhaus, *Notizen während der Abschaffung des Denkens*, Frankfurt 1970
- R. Hilferding, *Organisierter Kapitalismus. Referat und Diskussion. Sozialökonomische Studientexte 10*, Rotdruck 1973 (reimpr. de *Protokoll der Verhandlungen des sozialdemokratischen Parteitags 1927 in Kiel*, Berlim 1927 pp. 165-224)
- W. Hochkeppel, ed., *Die Rolle der Neuen Linken in der Kulturindustrie*, Munique 1972
- R. Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life*, Nova York, 6ª ed., 1970
- H. S. Hughes, *The Sea Change. The Migration of Social Thought. 1930-1965*, Nova York 1975
- P. Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*, Hamburgo 1959
- Institut für Weltwirtschaft, ed., *Die Feier der Einweihung des wiederaufgebauten Institutsgebäudes, verbunden mit einem Gedenkfeier für den Begründer des Instituts, Bernhard Harms, am 22. Junho de 1951*, Kiel 1951

- H. Jacoby, *Von des Kaisers Schule zu Hitlers Zuchthaus. Erlebnisse und Begegnungen. Geschichte einer Jugend links-aussen in der Weimarer Republik*, Frankfurt 1980
- M. Jahoda, P. F. Lazarsfeld e H. Zeisel, *Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langdauernder Arbeitslosigkeit. Mit einem Anhang zur Geschichte der Soziographie*, Frankfurt 1975 (1ª ed. Leipzig 1933)/ *Les chômeurs de Marienthal*, trad. F. Laroche, pref. P. Bourdieu, Editions de Minuit 1981
- Jahrbuch für Amerikastudien*, 10, 1965
- O. I. Janowsky, ed., *The American Jew. A Reappraisal*, Filadélfia 1964
- H. Kasdorff, *Klages im Widerstreit der Meinungen. Eine Wirkungsgeschichte von 1895-1975*, Bonn 1978
- H. Keil, ed., *Sind oder waren Sie Mitglied? Verhörprotokolle über unamerikanische Aktivitäten 1947-1956*, Reinbek bei Hamburg 1979
- D. P. Kent, *The Refugee Intellectual: The Americanization of the Immigrants of 1933-1941*, Nova York 1953
- H. Kesten, ed., *Ich lebe nicht in der Bundesrepublik*, Munique 1964
- D. Kettler, "Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918-1919", *Telos*, inverno de 1971
- L. Klages, *Mensch und Erde. Zehn Abhandlungen*, Stuttgart 1956
- L. Klages, "Vom Traumbewusstsein", *Sämtliche Werke* 3, Bonn 1974
- L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, 2ª ed. aumentada, Iena 1926
- L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn, 5ª ed., 1972
- H.-H. Knütter, *Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik 1918-1933*, Düsseldorf 1971
- Th. Koch, ed., *Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte*, Colônia 1961
- M. Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, ed. segundo seus manuscritos por I. Jens, Olten e Friburg-en-Brisgau 1967
- R. König, *Studien zur Soziologie*, Frankfurt 1971
- R. König, *Leben im Widerspruch. Versuch einer intellektuellen Autobiographie*, Munique e Viena 1980
- K. Korn, *Lange Lehrzeit, ein deutsches Leben*, Munique 1979
- K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt 1966/ *Marxisme et philosophie*, trad. C. Orsoni, pref. K. Axelos, Editions de Minuit 1964
- K. Korsch, "Briefe an Paul Partos, Paul Mattick und Bert Brecht, 1934-1939" (cartas escolhidas e ed. por M. Buckmiller e G. Langkau), *Jahrbuch Arbeiterbewegung*, t. 2, ed. C. Pozzoli, Frankfurt 1974
- K. Korsch, *Gesamtausgabe*, vol. 1 e 2, ed. M. Buckmiller, Frankfurt 1980
- S. Kracauer, *Schriften 1 (Soziologie als Wissenschaft. Der Detektiv-Roman. Die Angestellten)*, ed. K. Witte, Frankfurt 1978/ *Le Roman policier, un traité philosophique*, trad. G. e R. Rochlitz, Payot 1981
- S. Kracauer, *Schriften 7 (Ginster. Roman 1928; Georg. Roman 1934)*, ed. K. Witte, Frankfurt 1973
- S. Kracauer, *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt 1977
- S. Kracauer, "The Challenge of Qualitative Content Analysis", *Public Opinion Quarterly*, hiver 1952-1953 (versão alemã na *Ästhetik und Kommunikation*, março de 1972)
- H.-J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*, Frankfurt 1971
- G. Kreis, *Frauen im Exil. Dichtung und Wirklichkeit*, Düsseldorf 1984
- Ch. von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958

- C.-D. Krohn, *Wissenschaft im Exil. Deutsche Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler in den USA und die New York School for Social Research*, Frankfurt 1987
- O. Küster, *Erfahrungen in der deutschen Wiedergutmachung*, Tübingen 1967
- W. Laqueur e G. L. Mosse, ed., *Die europäischen Linksintellektuellen zwischen den beiden Weltkriegen*, Munich 1967
- W. Laqueur, *Weimar. Die Kultur der Republik*, Berlin e Frankfurt 1976
- P. Lazarsfeld, *Jugend und Beruf*, Léna 1931
- P. Lazarsfeld, "Wissenschaft und Sozialforschung. Ein Gespräch mit Paul F. Lazarsfeld", *KZSS*, dezembro de 1976, pp. 794 sg.
- E. Lederer, *Planwirtschaft*, Tübingen 1932
- E. Lederer, *State of the Masses. The Threat of the Classless Society*, Nova York 1940
- E. Lederer, *Kapitalismus, Klassenstruktur und Probleme der Demokratie in Deutschland 1910-1940*, coletânea de artigos com um estudo de H. Speier, bibliogr. B. Uhlmann-siek; ed. J. Kocka, Göttingen 1979
- K. Leichter, *Leben und Werk*, ed. H. Steiner, Viena 1973
- W. Lepenies, ed., *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, 4 vol., Frankfurt 1981
- M. R. Lepsius, ed., *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, nº especial 23 de *KZSS*, 1981
- A. Leschnitzer, *Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft*, Heidelberg 1954
- A. Levenstein, *Die Arbeiterfrage. Mit besonderer Berücksichtigung der sozialpsychologischen Seite des modernen Grossbetriebes und der psychophysischen Einwirkungen auf die Arbeiter*, Munique 1912
- M. B. Levin, *Political Hysteria in America. The Democratic Capacity for Repression*, Nova York e Londres 1971
- N. Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Viena, Frankfurt e Zurique 1968
- Th. Lessing, *Der jüdische Selbsthass*, Berlin 1930
- K. Lewin, *Die Lösung sozialer Konflikte. Ausgewählte Abhandlungen über Gruppendynamik*, Bad Nauheim 1975, 4ª ed.
- R. M. Loewenstein, *Psychoanalyse des Antisemitismus*, Frankfurt 1967
- K. Löwith, "Curriculum vitae, 1959", *Sämtliche Schriften* 1, Stuttgart 1981
- K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1986/ *Ma vie en Allemagne avant et après 1933: récit*, trad. M. Lebedel, Hachette 1988
- G. Lukács, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, ed. F. Benseler, Darmstadt e Neuwied 1981
- G. Lukács, "Der Bolschewismus als moralisches Problem", com introd. de J. Marcus Tar, *Brecht-Jahrbuch* 1979, ed. J. Fuegi et alii, Frankfurt 1979
- G. Lukács, *Werke 2. Frühschriften II*, Neuwied e Berlin 1968
- G. Lukács, *Briefwechsel 1902-1917*, ed. E. Karadi e E. Fekete, Stuttgart 1982/ *Correspondance de jeunesse: 1908-1917*, trad. I. Fodor et alii, F. Maspero 1981
- G. Lüschen, ed., *Deutsche Soziologie seit 1945*, nº especial 21 da *KZSS* 1979
- R. S. Lynd, *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*, Princeton 1939
- J. K. Lyon, *Bertolt Brecht in America*, Princeton 1980
- Magnum*, nº especial 1961: *Woher — Wohin. Bilanz der Bundesrepublik*
- K. Mann, *Meine ungeschriebenen Memoiren*, ed. E. Plessen e M. Mann, Frankfurt 1975/ *Thomas Mann. Souvenirs à bâtons rompus*, trad. P. Servicen, A. Michel 1975

- Th. Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus*, Frankfurt 1949
- Th. Mann, *Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie*, 3 vol., Frankfurt 1968
- Th. Mann, *Politische Schriften und Reden*, 3 vol., Frankfurt 1968/ trad. parcial *Appels aux Allemands: messages radiodiffusés adressés aux Allemands 1940-1945*, trad. P. Jundt, introd. E. Vermeil, pref. M. Flinker; Balland 1984
- K. Mannheim, *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Ihre Lehrgestalt*, Tübingen 1932
- L. Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert*, Zurich 1975
- Marx-Engels-Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau*, ed. D. Riazanov; T. I, Frankfurt 1926; t. II, Frankfurt 1926
- H. Massing, *Die grosse Täuschung. Geschichte einer Sowjetagentin*, Fribourg, Bâle e Viena 1967
- H. Maus, "Geschichte der Soziologie", *Handbuch der Soziologie*, ed. W. Ziegenfuss, Stuttgart 1956
- H. Maus, *Die Traumhülle des Justemilieu. Erinnerung an die Aufgabe der Kritischen Theorie*, ed. M. T. Greven e G. van de Moetter, Frankfurt 1981
- G. Mayer, *Erinnerungen. Vom Journalisten zum Historiker der deutschen Arbeiterbewegung*, Munich, Zurich e Viena 1949
- H. Mayer, *Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen I*, Frankfurt 1982
- H. Meng, *Leben als Begegnung*, Stuttgart 1971
- R. Meyer-Leviné, *Im inneren Kreis. Erinnerungen einer Kommunistin in Deutschland 1920-1933*, ed. e introd. H. Weber, Londres 1977
- E. Michel, ed., *Die Akademie der Arbeit in der Universität Frankfurt am Main 1921-1931*, Frankfurt 1931
- E. Middell *et alii*, *Exil in den USA*, Frankfurt 1980
- M. Mitscherlich, "Freud erste Rebellin: Karen Horney", *Emma* 12, 1978, pp. 34 sg.
- A. D. Morse, *While Six Millions Died*, Londres 1968
- G. L. Mosse, *Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a "Third Force" em Pre-Nazi Germany*, Nova York 1970
- G. Myrdal, *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, Nova York e Londres 1944
- Neue Blätter für den Sozialismus. Zeitschrift für geistige und politische Gestaltung*, ed. E. Hermann, F. Klatt, P. Tillich; Frankfurt e Potsdam 1930-1933
- O. Neuloh, *Die deutsche Betriebsverfassung und ihre Sozialformen bis zur Mitbestimmung*, Tübingen 1956
- O. Neuloh, *Der neue Betriebsstil. Untersuchungen über Wirklichkeit und Wirkungen der Mitbestimmung*, Tübingen 1960
- F. Neumann *et alii*, *The Cultural Migration. The European Scholar in America*, Philadelphia 1953
- F. Neumark, éd., *Darmstädter Gespräch (1953): Individuum und Organisation*, Darmstadt 1954
- O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, ed. M. Neurath e R. S. Cohen, Dordrecht e Boston 1973
- E. E. Noth, *Erinnerungen eines Deutschen*, Hambourg e Düsseldorf 1971
- F. Oppenheimer, *Erlebtes, Erstrebtes, Erreichtes. Lebenserinnerungen*, Düsseldorf 1964
- K. A. Otto, *Vom Ostermarsch zur APO. Geschichte der ausserparlamentarischen Opposition in der Bundesrepublik 1960-1970*, Frankfurt e New York 1977
- J. Parker, *Antisemitismus*, Munich 1964
- A. Pfeiffer, ed., *Dokumente der Weltrevolution 6: Religiöse Sozialisten*, Olten e Friburg-in-Brisgau 1976



- Th. Pirker *et alii*, *Arbeiter, Management, Mitbestimmung. Eine industriesoziologische Untersuchung der Struktur, der Organisation und des Verhaltens der Arbeiterbelegschaft in Werken des deutschen Eisen- und Stahlindustrie, für die das Mitbestimmungsgesetz gilt*, Stuttgart e Düsseldorf 1955
- M. Plessner, "Die deutsche 'University in Exile' in New York und ihr amerikanischer Gründer", *Frankfurter Hefte*, março de 1964
- H. Popitz *et alii*, *Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie*, 4ª ed., Tübingen 1972
- L. Preller, *Sozialpolitik in der Weimarer Republik*, Stuttgart 1949
- H. Pross, *Die deutsche akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten 1933-1941*, Berlin 1955
- J. Radkau, *Die deutsche Emigration in den USA. Ihr Einfluss auf die amerikanische Europapolitik 1933- 1945*, Düsseldorf 1971
- G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, Chicago 1973
- G. Regler, *Das Ohr des Malchus. Eine Lebensgeschichte*, Colônia e Berlin 1958
- W. Reich, *Arnold Schönberg oder der konservative Revolutionär*, Munique 1974
- S. Reinhardt, ed., *Weimarer Republik. Deutsche Schriftsteller und ihr Staat von 1918 bis 1933*, Berlin 1982
- K. Riezler, *Tagebücher, Aufsätze, Dokumente*, ed. e introd. K. D. Erdmann, Göttingen 1972
- F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Massachusetts 1969: (versão alemã: *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Stuttgart 1983)
- M. P. Rogin, *The Intellectuals and McCarthy: The Radical Specter*, Cambridge, Massachusetts 1967
- A. Rosenberg, *Die Entstehung der Weimarer Republik*, Frankfurt 1969
- A. Rosenberg, *Geschichte der Weimarer Republik*, Frankfurt 1969
- A. Rosenberg, *Demokratie und Klassenkampf. Ausgewählte Studien*, Frankfurt, Berlin e Viena 1974
- P. Rühmkorf, *Die Jahre die Ihr kennt. Anfälle und Erinnerungen*, Reinbek bei Hamburg 1972
- A. Ruppin, *Soziologie der Juden*, 2 vol., Berlin 1930
- Salmagundi* 10-11, nº especial, *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, 1969-1970.
- J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, P. Morihien 1947
- G. Schäfer et C. Nedelmann, ed., *Der CDU-Staat. Analysen zur Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik*, 2 vol., Frankfurt 1969
- B. Schäfers, ed., *Soziologie und Sozialismus. Organisation und Propaganda. Abhandlungen zum Lebenswerk von Johann Plenge*, Stuttgart 1967
- H. Schelsky, *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Darstellung und Deutung einer empirisch-soziologischen Tatbestandsaufnahme*, Stuttgart, 5ª ed. 1967
- H. Schelsky, *Soziologie der Sexualität*, Reinbek bei Hamburg 1964
- H. Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf e Colônia 1959
- H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf e Colônia 1965
- E. Schmidt, *Die verhinderte Neuordnung 1945-1952*, Frankfurt, 8ª ed. 1981
- H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt 1983
- G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berne 1962
- G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt 1970

- G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, Frankfurt 1977/ *De Berlin à Jérusalem: souvenirs de jeunesse*, trad. S. Bollack, anot. M. Hayoun, pref. A. Momigliano, A. Michel 1984
- G. Scholem, "Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1930", in R. von Thadden, ed., *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, Göttingen 1978
- A. Schönberg, *Harmonielehre*, Viena, 7ª ed. 1966/ *Traité d'harmonie*, trad. e pref. G. Gubisch, C. Lattes 1983
- A. Schönberg, *Still und Gedanke. Aufsätze zur Musik*, ed. I. Vojtech, Frankfurt 1976/ cf. *Le style et l'idée*, textos escolhidos por L. Stein, trad. Ch. de Lisle
- E. Schraepfer, ed., *Ursachen und Folgen. Vom Zusammenbruch 1918 und 1945 bis zur staatlichen Neuordnung*, t. III, Berlin 1958
- W. Schulz, "Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers", in O. Pöggeler, ed., *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colônia e Berlin 1969
- I. Silone, *Der Faschismus. Seine Entstehung und seine Entwicklung*, Zuriq 1934
- E. Simmel, ed., *Anti-Semitism. A Social Disease*, Nova York 1946
- R. H. Smith, *OSS. The Secret History of America's First Central Intelligence Agency*, Berkeley 1948
- A. Söllner, ed., *Zur Archäologie der Demokratie in Deutschland. Analysen politischer Emigranten im amerikanischen Geheimdienst*, t. I 1943-1945, Frankfurt 1982; t. II 1946-1949, Frankfurt 1986
- K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, Munique 1978
- E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, Zurich 3ª ed. 1961
- G. Stollberg, *Die Rationalisierungsdebatte 1908-1933. Freie Gewerkschaften zwischen Mitwirkung und Gegenwehr*, Frankfurt e Nova York 1981
- T. Stolper, *Ein Leben in Brennpunkten unserer Zeit — Wien, Berlin, New York — Gustav Stolper 1888-1947*, Stuttgart 1979
- G. Stuchlik, *Goethe im Braunherd. Universität Frankfurt 1933-1945*, Frankfurt 1984
- H. Tillich, *From Time to Time*, Nova York 1973
- P. Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, Potsdam 1933
- P. Tillich, *Gesammelte Werke IV. Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, Stuttgart 1961
- P. Tillich, *Gesammelte Werke XII. Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, Stuttgart 1971
- K. Töpner, *Gelehrte Politiker und politisierende Gelehrte. Die Revolution von 1918 im Urteil deutscher Hochschullehrer*, Göttingen 1970
- A. Vagts, *Deutsch-Amerikanische Rückwanderung. Problem — Phänomen — Statistik — Politik — Soziologie — Biographie*, nº 6 das Beihefte zum Jahrbuch für Amerikastudien, Heidelberg 1960
- H. Vogt, *Neue Musik seit 1945*, Stuttgart, 2ª ed. 1972
- K. Wagenbach et alii, ed., *Vaterland, Muttersprache. Deutsche Schriftsteller und ihr Staat seit 1945*, Berlin 1979
- H. -A. Walter, *Deutsche Exilliteratur 1933-1950*, t. 1, *Bedrohung und Verfolgung bis 1933*, Darmstadt e Neuwied 1972; t. 2, *Asylpraxis und Lebensbedingungen in Europa*, Darmstadt e Neuwied 1972; t. 4, *Exilpresse*, Stuttgart 1978
- H. Weber, *Die Wandlung des deutschen Kommunismus. Die Stalinisierung der KPD in der Weimarer Republik*, 2 vol., Frankfurt 1969
- G. Wehr, *Paul Tillich*, Reinbek bei Hamburg 1979
- E. Wende, *C. H. Becker. Mensch und Politiker. Ein biographischer Beitrag zur*

- Kulturgeschichte der Weimarer Republik*, Stuttgart 1959
- D. von Westernhagen, "Wiedergutmacht?", *Die Zeit*, 5 de outubro de 1984, pp. 34 sg.
- Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart 1967
- L. von Wiese, "Zur Einführung: Die gegenwärtigen Aufgaben einer deutschen Zeitschrift für Soziologie", *Kölner Vierteljahreshfte für Sozialwissenschaften*, 1º ano, 1, Colônia 1921
- R. Wilbrandt, "Sind die Sozialisten sozialistisch genug?", *Sozialismus und Kultur*, 3, Berlin 1919
- R. Wilbrandt, *Sozialismus*, Iena 1919
- R. Wilbrandt, *Ihr glücklichen Augen. Lebenserinnerungen*, Stuttgart 1947
- Wissenschaftliche Schriftenreihe des Instituts zur Förderung öffentlicher Angelegenheiten, t. 13, *Empirische Sozialforschung. Meinungs- und Marktforschung. Methoden und Probleme*, Frankfurt 1952
- F. Wolff e E. Windaus, ed., *Studentenbewegung 1967-1969. Protokolle und Materialien*, Frankfurt 1977
- K. Wolff, ed., *Gespräche mit Sozialisten*, Munique 1971
- D. Wyss, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen*, Göttingen, 5ª ed. aumentada 1977
- E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven e Londres 1982
- H. O. Ziegler, *Autoritärer oder totaler Staat*, Tübingen 1932
- P. Zudeick, *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch — Leben und Werk*, Moos e Baden-Baden 1985