

ROBERTO RACINARO

**MARXISMO, ESTADO E
CULTURA MODERNA EM
MAX ADLER**

MARXISMO, ESTADO E CULTURA MODERNA EM MAX ADLER

Roberto Racinaro*

A doutrina do materialismo histórico é a organização crítica do saber sobre as necessidades históricas que fundamentam o processo de desenvolvimento da sociedade humana, não é a comprovação de uma lei natural que se cumpre “de maneira absoluta” transcendendo o espírito humano. É autoconsciência, estímulo para a ação, não ciência natural que esgote seus fins no aprendizado do verdadeiro.

Antonio Gramsci

UMA PREMISSA

Talvez não seja totalmente inútil, ao nos aproximarmos de um texto como *A concepção do Estado no marxismo*, desbastar o terreno de qualquer equívoco que pudesse aparentemente provocar a sua leitura.

O livro de Max Adler, nascido da exigência de responder às críticas que Hans Kelsen dirigira à teoria política do marxismo, tem um desenvolvimento predominantemente teórico que pode deixar ao leitor a impressão de mera e simples oposição “ideológica”, da parte de Adler, às críticas kelsenianas.

Na verdade, nada mais distante das intenções adlerianas que o projeto de opor à “equivocada” interpretação kelseniana uma interpretação “correta” de Marx.¹ Sobre esse ponto, Adler pode se remeter com todo o direito – como acontece com o “Prefácio” à obra *A concepção do Estado no marxismo* – às posições expressas dezoto anos antes e, em geral, ao projeto que servia de base aos *Marx-Studien*. A referência – na escolha do título do primeiro órgão do austro-marxismo – à prestigiada revista filosófica chamada *Kant-Studien* é evidente e, além disso, admitida explicitamente por Adler.² Menos conhecido é o fato que, numa etapa avançada da realização do projeto – quando já se havia discutido com Victor Adler, dados os primeiros passos com o editor e já estavam quase prontos alguns trabalhos (por exemplo, o de Hilferding sobre Böhm-Bawerk –, o próprio Adler parece duvidar da oportunidade de intitular a revista *Marx-Studien* precisamente pelo temor de que tal título pudesse despertar inicialmente a suspeita de um excesso de “filologismo”, ou, por outra parte, de “ortodoxia”. “Renunciamos ao título *Marx-Studien*”, escreve Adler numa carta a Kautsky, “porque circunscreveria de uma maneira muito restrita o objetivo e o programa da iniciativa e facilmente poderia despertar a suspeita de que se trata de uma espécie de *Marx-Philologie*”.³

* Traduzido de “Marxismo, Estado y cultura moderna en Max Adler”, em Max Adler, *La concepción del Estado en el marxismo* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1982), pp. 11-76. Tradução: Antonio Roberto Bertelli.

O eco dessas preocupações pode ser facilmente encontrado no editorial – ao qual se faz referência explícita nas primeiras páginas do livro de 1922 – com que se abria o primeiro volume dos *Marx-Studien*. Partindo do pressuposto que o marxismo “não é um sistema rígido” e defendendo-se previamente das acusações de “ortodoxia” e “dogmatismo”, o editorial dá aos próprios trabalhos que serão publicados pela revista a tarefa de definir uma imagem nova e “aberta” do marxismo – enquanto patrimônio de idéias e de conceitos que se há de manter com vida por meio do contínuo confronto com a realidade –, uma imagem que só se pode definir através da relação mais estreita do marxismo com os avanços do saber moderno.

Os trabalhos deste volume – lê-se no editorial – mostrarão que no marxismo vemos todas as coisas em desenvolvimento, um desenvolvimento, contudo, que só compreenderemos corretamente quando se estabelecer em todos os sentidos uma relação consciente dos resultados e dos métodos de pensamento marxista com a vida espiritual moderna em seu conjunto, ou seja, com o conteúdo do trabalho filosófico e sociológico de nosso tempo.⁴

O confronto crítico com Kelsen no princípio dos anos 20 responde, pois, a exigências análogas àquelas que o confronto com o kantismo respondia nos primeiros anos do século XX. Desse ponto de vista, Kelsen é o teórico que levou até as últimas conseqüências – ainda que “de uma maneira mais profunda e muito mais coerente” – a problemática sobre a qual Rudolf Stammler chamou a atenção na época do *Bernstein-Debatte*. Enquanto este último ficou enredado nas redes da falsa oposição entre “causalidade” e “teleologia” – mostrando sua incapacidade para distinguir entre *telos* e norma (representando esta última uma oposição efetiva a respeito da causalidade) –, Kelsen foi o primeiro a aprofundar, em sua esfera específica, “a luta da gnosiologia moderna contra o psicologismo”.⁵

O ulterior passo adiante dado por Kelsen a respeito do neokantismo tradicional⁶ requer, em conseqüência, que também o marxismo readapte suas categorias às novas críticas, mais sutis e refinadas, que vêm do arsenal teórico kelseniano. Além do mais, no caso da confronto crítico com o kelsenismo, torna-se mais compreensível o que se lia nas entrelinhas do confronto com o neokantismo e com Stammler: o fato de que a compreensão teórica tem seu fundamento – e ao mesmo tempo seu destino – fora da mesma, na práxis.⁷ Salientando a simultaneidade da aparição das obras de Stammler e de Bernstein, Adler chamou a atenção, em 1904, para a relação orgânica existente entre o neokantismo e o revisionismo. No caso de Kelsen, a relação com a “crise do marxismo”, que data (pelo menos) da guerra mundial, é todavia mais evidente, já que desde a primeira página de *Socialismo e Estado* o autor parte das dificuldades – uma questão “de princípio” – que o socialismo deve enfrentar a partir do momento que, em conseqüência do colapso militar na Rússia, na Alemanha e na Áustria, deve assumir tarefas de governo. Mas, assim como em 1904 não se limitou a rejeitar *a limine* as críticas revisionistas, esforçando-se mais por assumir – reconsiderando-os de forma autônoma – os conteúdos positivos nelas existentes, da mesma maneira, em 1922, a tentativa de Adler consistiu em reconsiderar e aprofundar alguns conceitos fundamentais do marxismo confrontando-os com as transformações da sociedade e do Estado ocorridas na última década.

CRÍTICA DA “IDEOLOGIA DE GUERRA” E PROBLEMA DO ESTADO

O problema que Adler tem presente quando escreve o livro sobre a concepção marxista do Estado não é simplesmente um problema de *Marx-Philologie*. Trata-se, ao contrário, de comprovar a “vitalidade” do marxismo numa fase em que esta parece questionada até mesmo *no interior* do movimento operário.

Do ponto de vista da polêmica com Kelsen é muito mais o ponto de chegada de um trabalho de reflexão mais amplo e complexo – sobre o que se deve chamar a atenção – que começou para Adler durante os anos da guerra mundial. Não é exagerado afirmar que é precisamente nesse período que surge uma série de questões estratégicas – no interior do movimento operário austríaco e europeu em geral – destinadas a fazer com que Max Adler se encontrasse quase que “necessariamente” com o problema do Estado e da relação entre a classe operária e o Estado.

Desde abril de 1915, reunindo em seu pequeno livro algumas conferências e ensaios (em parte já publicados em *Der Kampf*), Adler justifica essa nova edição de seus escritos apresentando-a como uma primeira tentativa de comprovar a possibilidade “de se conservar a coerência dos conceitos marxistas”.⁸ O desencadeamento de forças brutais que a guerra produz parece introduzir o desconcerto mesmo dentro do movimento operário, pois de outro modo não se compreenderia ouvir com tanta freqüência “que os fatos da história que agora se cumprem, deveriam conduzir a mais de uma mudança nos fundamentos de princípio do marxismo”, tampouco se compreenderia que alguns falem “do colapso da teoria do socialismo”. Esse modo de ver as coisas traz, segundo Adler, “a verdadeira e própria bancarrota do socialismo científico, já que significa sua abdicação diante da primeira situação histórica que se tornou crítica; significa a aceitação que o socialismo científico, com seus meios conceituais, não é capaz de dominar a nova situação”.⁹ Se isso fosse totalmente certo, o descalabro seria tanto mais surpreendente porquanto o marxismo, como teoria do socialismo, nasce e se funda na exigência da relação mais estreita entre a *ciência* e a *vida*:

A posição da teoria diante da vida – como é sabido – em nenhum lugar é mais discutida que no âmbito da política. E uma das maiores reivindicações culturais que torna válido o socialismo moderno, a partir de Karl Marx em diante, é a de ter acabado finalmente com esta disputa mediante a aquisição de uma *ciência política* que penetra a vida histórica e a ação política com o conhecimento das forças motrizes e da legalidade da vida social.¹⁰

Às teses daqueles que afirmam que a teoria marxista está ameaçada pelos acontecimentos da história mais recente e, em particular, pela guerra mundial, ele objeta, ao contrário, que ela está em perigo “por um estranho romanticismo do sentimento e do modo de intuir que apesar de sua origem burguesa abriu caminho nas fileiras do proletariado”.¹¹

“Com freqüência”, salienta Adler, “se ouvem frases altissonantes como ‘o futuro da Alemanha se baseia no mar’, ‘queremos nosso lugar ao sol’”, etc.; simultaneamente se desenvolveu toda uma ideologia em torno da idéia de nação.¹² Mas exatamente o socialismo não deveria jamais perder de vista o fato que “todo este ímpeto para o exterior, toda esta famosa expansão da idéia nacional moderna, não é senão um fenômeno do movimento do capitalismo”.¹³ Enquanto

tal, é inseparável da natureza do capitalismo, ou seja, da essência de seu modo de produção e de troca; mas na realidade não é uma “necessidade” para o proletariado, nem se pode dizer que tal idéia seja verdadeiramente “nacional” num sentido histórico-cultural.

A idéia atual de nação não tem nada a ver com aquela que existia na filosofia e na cultura do século XVIII, na qual estava intimamente relacionada com ideais humanitários e cosmopolistas; já não se trata da idéia de nação defendida por Fichte, que, sendo o primeiro pensador nacional-alemão, pode ser considerado também como o primeiro socialista alemão.¹⁴ Precisamente por isso não se demonstrou, e é impossível demonstrar, “que as vias de expansão capitalista são também, ao mesmo tempo, as da emancipação proletária”.¹⁵ A idéia de nação, tal como é propugnada por seus defensores contemporâneos, leva ao nacionalismo e este se transforma rapidamente em imperialismo: “aspiração ao poder e ao predomínio mundial”.¹⁶ É aqui exatamente onde o “interesse” do proletariado se separa do interesse do capitalismo.

Não se diga que o imperialismo é a forma última e suprema do capitalismo, aquela precisamente que vale a pena atravessar porque – de acordo com a teoria de Marx – o socialismo só poderia derivar do pleno desenvolvimento do capitalismo. Este modo de pensar repete, uma vez mais, a conclusão equivocada (sobre a qual se chamou a atenção de muitas maneiras) segundo a qual o que se necessita para o desenvolvimento capitalista se consideraria por esta mesma razão como necessário também para a política do proletariado. De acordo com esta lógica o socialismo nunca deveria lutar por leis que defendessem os operários.¹⁷

A acepção fortemente antievolucionista (e da mesma forma antieconomicista) da concepção do marxismo que subjaz nessas análises adlerianas coloca-se imediatamente em evidência. Aquilo sobre o qual se deve voltar a refletir é, ao contrário, a categoria de “romanticismo” (*Romantik*), com a qual Adler tende a interpretar a atitude mental que chegou a ser predominante no movimento operário e em amplos setores da inteligência alemã (e não só alemã) depois da eclosão da guerra mundial. Trata-se, sem dúvida, mais de uma fórmula descritiva que de uma categoria analítica rigorosamente fundada. E esse limite não carece de conseqüências, porque questiona – pelo menos em parte – a capacidade adleriana de analisar algumas transformações profundas da forma de racionalidade que conotam, ao mesmo tempo, transformações paralelas do trabalho intelectual e da relação entre intelectuais e política.

Em certo sentido existe aqui uma contradição (não-explicita) dentro do universo conceitual adleriano. A tese interpretativa de Adler já é conhecida: marxismo e socialismo não foram colocados em crise diretamente pela guerra, mas por uma espécie de “romanticismo” que, tendo nascido fora do movimento operário, foi-se consolidando também no seu interior. O uso da categoria “romanticismo” tende objetivamente a propor uma imagem da “ideologia” distinta daquela do marxismo, que a considera como simples “erro” ou “irracionalismo”. Isso, por uma parte, restabelece uma imagem extremamente (excessivamente) “linear” do marxismo (da forma de racionalidade) com que Adler trabalha concretamente. E, por outra, propõe um conceito de “ideologia” que não é certamente adleriano.

Contudo, Adler abre passagem, mediante a categoria de “romanticismo”, para um reconhecimento das *ideologias* dos intelectuais alemães, que, de um lado,

restituí um traço peculiar do marxismo de Adler – a relação ininterrupta e fértil com a cultura afastada do movimento operário – e, do outro, põe a descoberto seu fundamento: a consciência de que na batalha cultural não estão em jogo simples superstições intelectuais, mas que se dá um verdadeiro choque de hegemonias. A ideologia, escreve desde então Adler, “não é algo impotente” (“*nicht etwas kraftloses ist*”), mas é “um poder que unifica os homens e os empurra para a frente, e só graças a ela as forças reais reunidas na profundidade da vida social chegam a ser ativas e adquirem forma”.¹⁸

A crítica adleriana à *Professorenliteratur* – expressão com que Adler indica ironicamente as inumeráveis tomadas de posição dos intelectuais alemães durante a guerra mundial – apenas é mencionada em *Prinzip oder Romantik!* (o primeiro opúsculo com que se abre a série dos escritos adlerianos do período da guerra), apesar de se tratar de uma menção de obras de dois autores de primeiro plano como Sombart e Scheler.¹⁹ Não obstante, ela se renova amplamente nas duas obras seguintes: *Zwei Jahre...!* e *Klassenkampf gegen Völkerkampf!*, em que Adler se esforça por valorizar – contra todas as posições que de maneira aberta ou dissimulada se alinham em favor da guerra e da supremacia alemã, afirmando o primado da *Kultur* alemã sobre a *Zivilisation* dos demais povos –²⁰ as fraturas internas que vão se delineando, sobretudo ao redor de 1917,²¹ no interior do estrato intelectual alemão.²²

Desde o início da guerra, procurando definir o papel da nação alemã no mundo, amplos setores dos intelectuais acabaram se atribuindo a tarefa de

dar à guerra um sentido positivo. Nas “idéias de 1914” [...] a guerra já não era simplesmente uma luta defensiva, que a Alemanha agredida devia sustentar contra a superioridade inimiga, mas que, acima deste significado, assumia o caráter de uma mais alta e fatal necessidade que lançava suas raízes na contradição que opunha o espírito alemão, a cultura alemã e a vida pública alemã às correspondentes formas de vida do inimigo externo.²³

Em 1914, Thomas Mann – que nos anos seguintes tomaria partido pela República de Weimar –, adotando uma terminologia que recorda a distinção sombartiana entre povos “mercadores” e povos “heróis”, escrevia que a guerra não era desejada pela Alemanha, mas por “traficantes sem escrúpulos”.²⁴ É certo, contudo, prosseguia Mann, que toda “a virtude e a beleza da Alemanha [...] somente se confirmam na guerra”. A guerra, de fato, faz ressurgir os valores da *Kultur* alemã contra o caráter abstrato e mecânico da *Zivilisation* que distinguiu o desenvolvimento das demais potências européias (Inglaterra e França em particular):

A alma alemã é demasiado profunda para que a civilização se converta num conceito mais sublime. A corrupção e a desordem do aburguesamento lhe parecem um ridículo erro [...] E alberga a mesma antipatia profunda e instintiva para com o ideal pacifista da civilização. Não é por acaso a paz o elemento da corrupção civil, corrupção que lhe parece cômica e desprezível ao mesmo tempo? É belicosa por moralidade, não por vaidade e sede de glória, nem por imperialismo. Inclusive Nietzsche, o último dos grandes moralistas alemães (que de forma totalmente equivocada se definiu como imoralista), não ocultava suas simpatias guerreiras e militaristas.²⁵

A experiência da guerra reatualizou fortemente os motivos idealistas próprios da cultura alemã desde Kant e Goethe até Fichte. Reconhecia-se, por certo,

que a situação era muito “mais difícil” e “mais complicada” que aquela a que se viram obrigados a enfrentar os pensadores alemães entre o final do século XVIII e o princípio do século XIX. Entretanto, a Alemanha se converteu num grande Estado (*gross Staat*) e numa empresa econômica gigantesca (*wirtschaftliche Riesenbetrieb*) e complexa:

A tarefa de unir o espírito metafísico com as condições de existência dos grandes Estados modernos chegou a ser muito mais difícil que na época do pastor e do boticário de *Armínio e Dorotéia*. Nessa situação também entre nós cresceu o duro intelectualismo e a fria especulação do homem de negócios, do mero especialista e profissional, o sentido do poder financeiro e industrial e a concorrência desapiadada que chamamos americanismo.²⁶

O “novo” idealismo – juntamente com o décimo-nonismo fichtiano pela consciência de que “as idéias não germinam nas teorias e nas doutrinas, mas na poderosa experiência vivida” –²⁷ apossou-se do trabalho político e técnico, do social e do militar e arrastou consigo os “homens da sociedade” (*Gesellschaftsmenschen*), os filisteus, os doutrinários e os sonhadores inserindo-os a todos numa atividade animada por um novo espírito comunitário:

Há muitos anos nossa juventude aspirava por uma nova síntese diante do especialismo [*Spezialistentum*], aspirava por uma nova vitalidade contra o frio intelectualismo. Tratava-se do reencontro de síntese e vida, criação e ação, fé e realismo, fantasia e dever prático.²⁸

Com esse primeiro sintoma ia-se desenvolvendo outro, particularmente significativo. Na Alemanha, a distinção entre “comunidade” e “sociedade” – entre a sociedade “racionalizada e subjetivada de forma abstrata” e a “grande comunidade unificada pelo sangue e o instinto, o costume e o símbolo” – que, segundo a análise empreendida pela primeira vez por Tönnies,²⁹ caracteriza o desenvolvimento moderno da relação entre Estado e sociedade, assumiu formas anormais. Pois bem, essa brecha parece ser preenchida precisamente graças ao descobrimento da possibilidade de uma nova relação entre “povo” e *Kultur*.

Esta foi a experiência inolvidável, freqüentemente descrita, daquele poderoso agosto e foi, ao mesmo tempo, a libertação da profunda oposição [...] entre nosso povo sadio, eficiente, trabalhador e os estímulos dos chamados intelectuais com todos os seus pessimismos, sofismas e esnobismos.³⁰

Parece-se assistir, como diria Ernst Troeltsch, a uma “transformação do mundo de sociedade em comunidade”.³¹ A divergência entre o mundo da *Kultur*, que apresentava uma imagem cada vez mais trágica do mundo, e as massas que viviam nas velhas formas camponesas de vida, ligadas organicamente, ou que se organizavam nas fábricas com uma fé sólida no futuro, parecia ter chegado ao auge quando sobreveio a guerra e

[...] junto com ela a revelação do que todos tinham em comum. Tinha-se, ao mesmo tempo, a impressão arrebatadora da entrega silenciosa ao dever, da disciplina e da eficiência das massas e do triunfo da colaboração objetiva. No trabalho da guerra todos se fundiam: nobres e humildes, cultos e incultos, e as divisões voltavam a ser a divisão natural do trabalho e da colaboração [...] A imensa importância deste

agosto consiste no fato que, sob a pressão do perigo, obrigou a todo o povo a uma unidade interior que jamais havia existido.³²

As palavras de Troeltsch aqui citadas, como as de Mann recordadas anteriormente, descrevem de uma maneira eficaz um estado de ânimo sumamente difundido e são tanto mais significativas quando partem de intelectuais que no imediato pós-guerra se declarariam partidários da república. A sucessão dos acontecimentos – e o debate sobre os objetivos da guerra, que não ocupava o último lugar entre eles – colocou logo em crise essa interpretação das “idéias de 1914”, pondo a descoberto seu caráter “mítico”.³³ Ademais, já em 1917 se dá, dentro da base comum de partida – identificável precisamente numa difundida interpretação das “idéias de 1914” –, uma ruptura entre os espíritos mais iluminados (os conservadores moderados, posteriormente partidários da experiência de Weimar) e a área mais reacionária, representada por muitos dos que um pouco mais tarde confluíram para o *Vaterlandspartei*.³⁴

Contudo, é outro o ponto sobre o qual há que chamar a atenção. O fato de que a guerra – a atitude a respeito da mesma – provoca de algum modo uma profunda transformação em todo o setor intelectual: em sua autoconsciência, no modo como concebe seu papel e sua própria atividade. O “intervencionismo da cultura” – do qual a *Professorenliteratur* representa somente uma das manifestações mais salientes – é, na realidade, o sintoma de uma nova relação entre os intelectuais e a política e, em última análise, do convencimento de que as velhas “potências” (começando pelo Estado) perderam sua separação.³⁵ Não é de maneira alguma casual, portanto, que o debate sobre a *Kriegsideologie* se transforme, em mais de um caso, no debate sobre a origem, a forma e a função do Estado.³⁶ Além do mais, até os aspectos mais “ideológicos” da *Kriegsideologie*, como, por exemplo, a insistência sobre a guerra como elemento que estimula a fusão entre os estratos sociais mais diversos (o encontro entre as classes dirigentes e o povo, entre a *Kultur* e as massas), acabam chamando a atenção sobre outro dado através do qual é possível entrever uma transformação real do Estado: isto é, a nova relação que se estabelece, com a guerra, entre as massas e o Estado. Não é casual que os setores mais iluminados da inteligência conservadora alemã redefinam pouco a pouco sua própria “missão”, atribuindo-se uma função saliente de mediação ao promoverem – ainda que através de uma relação que já não é simplesmente hostil à social-democracia – a entrada das massas no Estado.³⁷

Se se leva em conta tudo isso, fica mais claro o objetivo do confronto crítico desenvolvido por Adler nos anos da guerra com a *Kriegsideologie* e com a *Professorenliteratur*, no sentido de que não constitui um antecedente, mas um ponto de referência específico de sua reflexão sobre o Estado.

A esse propósito são significativas as afirmações com as quais, já em 1916, Adler se defende dos diferentes tipos de crítica que podem ser feitas a suas considerações sobre a guerra mundial. Aos que lhe reprovam por ter esgrimido uma crítica “sentimental” e não marxista sobre a guerra, Adler objeta que sua crítica não é dirigida contra os “males da guerra”, mas contra a guerra *enquanto tal*. De “sentimentalismo” podem ser acusadas, em todo caso, as posições que exigem uma limitação e uma “humanização” da própria guerra. Essas posições que se remetem ao direito internacional e à humanidade não levam em conta o caráter da guerra moderna:

[...] tanto o afundamento dos navios mercantes inimigos como o ataque aéreo contra os territórios inimigos, a horrenda ampliação da guerra à população pacífica, que a guerra atual provocou pela primeira vez, podem ser reprovados como violação do direito internacional precisamente pelos que reconhecem por princípio a guerra como um instrumento do direito internacional devido a uma concepção totalmente reacionária e a-histórica da essência da guerra moderna.³⁸

Essas posições se baseiam numa distinção entre exército e população pacífica, que é um resíduo da época absolutista, “quando a guerra e a política eram efetivamente uma ocupação dos governantes”. Essa concepção “era possível numa época em que todavia não existiam exércitos populares e não havia ainda interesses populares – reais ou supostos – que determinassem a política”. Na atualidade, é totalmente insustentável essa visão das coisas: “A guerra abarcou todo o país e todo o povo e exige do país inteiro, de todo seu trabalho e de toda sua população a força de resistência que nas frentes chega simplesmente à sua manifestação última.”³⁹

A presença já não passiva das massas e sua participação ativa na luta política são o que mudam a própria forma da guerra e tornam retórica a exigência de uma “humanização” da guerra, e realista, ao contrário, a exigência de uma crítica da guerra enquanto tal. E, uma vez mais, o novo papel que as massas assumem no cenário da história mundial – com o conteúdo de vontade e de convicção que trazem em si – é o que mostra a deficiência da crítica segundo a qual não se pode criticar a guerra porque isso significa ignorar ou desconhecer sua “necessidade” histórica. Nesse caso, trata-se de uma acusação “pseudomarxista” que padece de um duplo defeito. Por uma parte, de fato, ao ignorar o papel da vontade – e de todo fator consciente – nos processos históricos, converte-se o marxismo numa espécie de fatalismo, no qual não só não é uma mera verificação do que é (*Inventarisierung*), mas que se define muito mais como crítica teórica dirigida à transformação (*Neugestaltung*).⁴⁰ Mas, por outra parte, baseia-se na identificação entre necessidade do desenvolvimento capitalista (com seus resultados imperialistas) e necessidade do desenvolvimento histórico *tout court*, que é questionada pela presença – de forma cada vez mais consciente e organizada – do próprio proletariado.

Os “fatos” econômicos por si sós – conclui Adler – não levam a nenhum socialismo sem esse outro fato que é representado pela ideologia proletária, ou seja, por uma tendência do espírito e da vontade do proletariado constituída rigorosamente por sua oposição a respeito do mundo burguês. A formação desta ideologia ficou muito para trás nos últimos anos anteriores à guerra e este foi um dos motivos do colapso da Internacional. Mas foi suplantada da maneira mais perigosa pela *ideologia da guerra e pela ideologia do Estado relacionada com ela* [...] *A crítica da ideologia da guerra [...] está, portanto, muito longe de ser mera ideologia.*⁴¹

Se se leva em conta tudo isso, compreende-se também a insistência com que Adler volta a refletir, nesses anos precisamente, sobre alguns momentos de auge da cultura filosófica alemã. A reconstrução de uma cultura tradicional, ao mesmo tempo nacional e “democrática” (ou até pré-socialista), apresenta-se, de fato, como uma exigência diretamente teórico-política. O proletariado pode fazer sua, por exemplo, a idéia kantiana da “paz perpétua”, precisamente porque essa não é uma simples utopia, mas se baseia numa visão realista do processo histórico – a concepção que, partindo da teoria da “insocial sociabilidade”, converte Kant num

“precursor” de Hegel e de Marx –⁴² e, por essa via, pode resolver a contradição que a guerra coloca em evidência, entre o nível de desenvolvimento alcançado pela economia mundial e a forma política de seu modo de existir: contradição que não pode ser resolvida dentro das tendências imperialistas do capitalismo.⁴³ Mas, ainda mais, o proletariado pode se remeter a Fichte, que foi o primeiro a esboçar o plano de uma educação popular centrado ao redor da idéia da necessidade de superar a distinção entre “cultos” e “incultos”, destinado à formação de “homens novos”, que já a partir do interior da velha sociedade se desliguem dela para prefigurar a sociedade futura.⁴⁴

O encontro entre “filosofia” e “povo”, por outra parte, nunca deve ocorrer às expensas da capacidade crítica da primeira. Isto é, ao contrário do que parece se ter feito desde o início da guerra, quando começou a tomar corpo o que Adler define como uma *Militarisierung der Philosophie*. Dessa maneira nasceu uma *Kriegsphilosophie*, uma “filosofia de guerra” que alcançou certa “popularidade” ainda que renunciando completamente a seu hábito crítico.⁴⁵

Tem-se que intervir criticamente, em particular contra toda tentativa de justificação ética da guerra. O vitalismo, o psicologismo, o anarquismo social, etc., deram-se as mãos na construção de uma verdadeira “metafísica da guerra”.⁴⁶ Os germes do romanticismo irracionalista que já se encontravam presentes no interior da constelação das “idéias de 1914”⁴⁷ adquirem contudo uma investidura particularmente perigosa quando culminam na tentativa de uma justificação ética da guerra, a partir do momento que ela parece basear-se em alguns princípios que derivam de forma direta de uma concepção fundamentalmente socialista. De ordinário, a fundamentação ética da guerra desemboca efetivamente na oposição entre a concepção individualista e utilitarista dos adversários da guerra e o espírito de sacrifício do qual dão provas os defensores da guerra. “Desta forma, a guerra e o coletivismo, de uma parte, e a paz e o individualismo, de outra, desembocam numa considerável afinidade interna. Nestas circunstâncias, que outra alternativa resta ao socialismo senão a de tomar partido pela guerra?”⁴⁸

Contudo, a formulação mais paradoxal de semelhante fundamentação ética da guerra é, sem dúvida, a de Max Scheler. Para Scheler, de fato, o princípio fundamental da ética é o amor. Mas o amor de que fala não é um amor genérico ao próximo, mas aquele

que se dirige à realização de valores superiores no círculo dos portadores desses valores. Isto significa: não é perfeito o amor que abarca o círculo mais amplo possível de homens, como por exemplo, a filantropia, mas o que – por restrito que seja seu círculo – abraça os que se converteram em portadores dos valores mais elevados.⁴⁹

Além disso, esses valores não são um bem distribuídos de maneira uniforme, mas estão diferenciados *nacionalmente*. Pelo que a escolha em favor da paz ou da guerra não pode se realizar *a priori*, mas só depois de se ter estabelecido qual das duas situações favorece a consolidação dos valores mais elevados. “O amor puro não é orientado para o bem-estar, mas para a salvação. Não conhece, portanto, a ficção utilitarista de uma equivalência de valor [*Gleichwertigkeit*] das comunidades humanas [...] Decide a diferença de valor através da ação guerreira e nisso consiste precisamente o ético da guerra”, que desse modo se converte numa espécie de *Gottesgericht*, numa espécie de tribunal divino.⁵⁰

Essa justificação e fundamentação ética da guerra tentada por Scheler não vai dar em outra coisa senão num mau silogismo, numa espécie de círculo vicioso. Culmina “na proclamação da guerra vitoriosa como demonstração da superioridade do valor do amor de uma comunidade, ou seja, na mais completa auto-superação de toda avaliação ética por meio da factualidade extra-ética”. Por isso, leva a um evidentíssimo círculo vicioso: “só é ética a vitória da comunidade portadora de um amor de valor mais elevado; mas sempre é ética a comunidade de valor mais elevado que vence”.⁵¹ Essa filosofia, que é capaz de justificar ambigualmente qualquer ação reprovável,⁵² não é na realidade outra coisa, conclui Adler, senão uma forma de chauvinismo mal dissimulado.

Sob as aberrantes conclusões de Scheler agem na realidade, como assinala de passagem Adler,⁵³ problemas mais complexos, em particular um cerrado confronto crítico, por parte de Scheler, com a filosofia kantiana, que Adler certamente não pode compartilhar. O que parece escapar a Adler nessa crítica a Scheler é a importância central da separação scheleriana a respeito do (neo)kantismo enquanto sintoma de uma profunda transformação da forma de racionalidade, que um pouco mais adiante – e não de maneira casual – faria notar suas instâncias no interior da própria reflexão teórico-prática e até mesmo no interior do debate sobre a teoria do direito e do Estado.⁵⁴ A exigência de uma relação mais estreita entre “ciência” e “vida”, mediada pela instância de uma determinação não meramente “formal” do objeto da ciência, passa pela crítica scheleriana do formalismo kantiano. Igualmente, também a introdução de uma categoria como a do amor está orientada a pôr em discussão o parâmetro excessivamente *linear* de racionalidade que parece advir do kantismo (e a respeito do qual o neokantismo mesmo não disse nada de novo), e, da mesma maneira, em última instância, a romper a distinção demasiado rígida entre razão pura e razão prática (em termos neokantianos: entre ciência da natureza e ciência da cultura) e, portanto, a colocar novamente a “vida” (os “valores”, as decisões, a política) dentro da própria constituição *da cientificidade*.

Trata-se de uma série de problemas com os quais, pelo menos em parte, Adler já havia se defrontado – sobretudo em sua *Auseinandersetzung* com Max Weber –⁵⁵ e sobre o que um pouco mais adiante se veria obrigado a voltar a refletir, ainda que através de diversas mediações culturais: não Scheler, mas muito mais Simmel (e certa interpretação de Hegel), de uma parte, e Weber e Schmidt, de outra.

Sobre o que se tem que chamar a atenção, para concluir o exame aqui esboçado da crítica adleriana à *Professorenliteratur* e, em geral, à *Kriegsideologie*, é sobre outro ponto. A teoria scheleriana da *hierarquia* dos valores – de sua não-*Gleichwertigkeit* –, que, ao atribuir implicitamente à *Kultur* alemã uma espécie de superioridade a respeito da dos demais povos – freqüentemente degradada, como já se salientou, na simples *Zivilisation* –, terminava por apresentar, ainda que de forma particularmente refinada, um *topos* típico da literatura alemã desses anos: o da *Anderssein* (da “diversidade”) do povo alemão.

Nunca como neste caso, salienta Adler, se fez da necessidade virtude. E, em particular, desde que se adquiriu a convicção desta “diversidade” [*Anderssein*] por meio da crítica política dos contemporâneos, não faltaram nunca os defensores que orgulhosamente se professaram em favor desta distinção [*Unterschiedenheit*] do povo alemão, convertendo-a não somente em um traço de caráter nacional, mas até numa vantagem ética dos alemães a respeito de todos os demais povos.⁵⁶

Até intelectuais como Troeltsch – que, por outra parte, salienta Adler, tem o mérito de ter levado adiante uma crítica eficaz do imperialismo –,⁵⁷ não foram capazes de se livrar da tentação constituída por esse lugar comum da *Kriegsideologie*, quando quis caracterizar a idéia “alemã” de liberdade em oposição à das potências ocidentais, afirmando que aquela “consiste mais em deveres que em direitos, ou então em direitos que são ao mesmo tempo deveres [...] A liberdade não é igualdade, mas serviço do indivíduo, em seu posto, na posição de órgão [*Organsstellung*] que lhe corresponde”.⁵⁸ Definição essa que em si mesma e por si mesma corresponde à realidade, só que dessa concepção, salienta Adler, “deriva logo esta teoria que se converteu quase que numa profissão de fé oficial, segundo a qual a falta de democracia no povo alemão é só aparente, e os juízos externos – como também os de uns poucos críticos internos – derivariam somente da incapacidade de avaliar o papel que o *dever* e a *responsabilidade* desempenham no caráter do povo alemão”.⁵⁹

Portanto, não pode deixar de acolher com o maior fervor a primeira tentativa séria de chegar até o fundo, através de uma meditada análise histórico-política na discussão do problema da “diversidade” alemã; esse é um dos méritos principais de uma obra publicada em 1915 por Hugo Preuss,⁶⁰ e de imediato criticada e amplamente discutida por Max Adler em *Der Kampf*.⁶¹

O problema do qual Preuss parte é precisamente o que se refere ao porquê da hostilidade com que não só as nações inimigas, mas também as neutras olham a Alemanha. Uma primeira resposta, a mais óbvia, é a que se refere à campanha de mentiras desencadeada pelos inimigos para desacreditar a Alemanha. Mas essa resposta explica muito pouco: como é possível que tal campanha possa se arraigar, apesar das relações de muitos anos da Alemanha com outras nações, relações que deveriam ter contribuído para formar desde muito antes uma imagem distinta da mesma? E não se pode atribuir o ódio antigermânico ao imprevisto e rápido desenvolvimento econômico desse país: também a Inglaterra aumentou enormemente seu poderio, mas isso – ainda que não lhe trouxesse amor – levou ao contrário as demais nações a se aliarem a ela.

Uma resposta mais convincente começa a surgir quando se olha o problema com os olhos com os quais o mundo extra-alemão o vê. Salta então para primeiro plano o problema do militarismo prussiano e o papel que teve na história moderna da Alemanha. “O que para nós é a realização do sonho da unidade alemã graças à instituição do *Reich*”, observa Preuss, “para os franceses e para todos os países do exterior que simpatizam com eles, significa a submissão ao militarismo prussiano através da política bismarckiana da espada e do fogo.”⁶²

Na realidade, o que aqui se questiona é precisamente a política bismarckiana e o peso que teve em sua determinação a aversão pelo desenvolvimento democrático do Ocidente. O militarismo prussiano não é questionado portanto em si e por si mesmo, mas, ao contrário, *como sintoma de uma determinada estrutura da política interna* da Alemanha. E aqui volta a se apresentar o problema da *Andersartigkeit*, da “diversidade” alemã,⁶³ e aqui é onde Preuss demonstra, com uma “esplêndida análise”,⁶⁴ que a *Anderssein* dos alemães – ou seja, a permanência do Estado autoritário (*Obrigkeitsstaat*) e de uma estrutura política fortemente antidemocrática – pesou e continua pesando ainda para agravar o isolamento internacional da Alemanha.

Enquanto que na Inglaterra e na França iam se constituindo as instituições da vida estatal, “graças às quais podiam surgir os dirigentes políticos populares”, na Alemanha não se dava nada parecido. “O núcleo da forma estatal moderna é sua oposição ao governo autoritário”. Agora, enquanto no Ocidente assiste-se à superação dessa oposição, na Alemanha se assumiu a forma estatal moderna sem que isso significasse a simultânea remoção do *Obrigkeitsstaat*:

Precisamente devido à sua posição tão proeminente, tanto do ponto de vista econômico como cultural, a Prússia-Alemanha se apresenta como a verdadeira portadora do princípio político “conservador” que se opõe fortemente a todas as organizações estatais que não conheceram ou superaram o dualismo entre governo autoritário e forma estatal moderna.⁶⁵

Vendo-o bem, o desenvolvimento das formas políticas alemãs exerceu uma influência sobre a organização política das demais nações somente em três esferas: no campo do serviço militar obrigatório, no da assistência social, e, finalmente, na auto-administração urbana. Mas nem sequer essas contribuições das formas políticas alemãs à modernização conseguiram vencer o dualismo entre *Obrigkeitsstaat* e forma estatal moderna, nem consolidar a relação entre a classe operária e o Estado. Nem muito menos eliminar a “diversidade” da Alemanha, que a isola dos demais povos e que tem seu fundamento – que não é o menos importante – na “organização”, ou talvez seria mais exato dizer na “organizabilidade” que é típica dos alemães: “Algo completamente distinto dessa organizabilidade é, sem dúvida, a capacidade de auto-organização, que pressupõe uma vontade comum fortemente desenvolvida, uma convicção explícita de constituir por si mesma o Estado, de procurar por si mesma a liberdade e de não recebê-la simplesmente deste último”.⁶⁶

Trata-se, pois, de promover por todos os meios o desenvolvimento dessa auto-organização, já que só por essa via se pode vencer a “diversidade” alemã, levando a Alemanha – através da conversão do Estado autoritário num “Estado popular” (*Volksstaat*) pelo caminho percorrido pelas nações que deram a si mesmas uma forma estatal moderna: “É, portanto, efetivamente necessário [...] que também o povo alemão se enraíze finalmente na tendência do processo de desenvolvimento político moderno, que está orientado para a instituição da *identidade entre o povo e o Estado*”.⁶⁷

Em outras palavras, é necessário, como afirma o próprio Preuss, que o povo “se dê conta que está unido com seu Estado e com sua constituição, já que o Estado não é outra coisa senão o povo organizado graças à constituição”. Deve portanto desaparecer a velha concepção que o governo é o representante do “Estado”, em oposição ao parlamento enquanto representante do “povo”; assim como também deve desaparecer a concepção que os partidos de oposição são “hostis ao *Reich*”. Trata-se de um processo que só pode se realizar através “da mais completa politização do povo”.⁶⁸ Também por essa via retorna, então, a centralidade do problema da auto-organização.⁶⁹

Contudo, exatamente aqui – precisamente quando alcança o ponto alto – descobre-se ao mesmo tempo, segundo Adler, o limite da análise de Preuss. Ele, de fato, “não consegue ou não quer dizer nada acerca das forças que devem realizar esta obra de transformação”, ou seja, de *politização* do povo alemão e de sua auto-organização. “Em sua investigação”, observa Adler, “Preuss esqueceu com-

pletamente a relação entre o governo autoritário e a divisão de classes, entre este e o modo como as posições de classe se traduzem em formas de domínio e de submissão política”.⁷⁰

Exatamente por isso sua análise corre dois perigos. Por uma parte,

de identificar completamente o Estado com uma organização de poder que não representa interesses de classe [...] Mas, por outra, parece estabelecer como fim do desenvolvimento da política interna perseguir uma vontade política comum que – suposta essa independência das oposições reais de classe – significaria uma transformação radical da estrutura política, se esta vontade política comum não resultasse impossível, contudo, devido precisamente a essa divisão em classes.⁷¹

A última palavra de Preuss parece, todavia, muito mais uma “exortação ética” e não uma proposta política. Inclusive porque a análise de Preuss, tão aguda na descrição do desenvolvimento das formas políticas, não faz alusão alguma ao “fundo” que as sustenta: ou seja, à combinação anacrônica entre os interesses de classe dos velhos *Junker* e dos agricultores e os interesses da indústria pesada, que está destinada a manter a subordinação das massas proletárias. E contudo, precisamente daqui, só daqui, do proletariado, advém o único exemplo de capacidade de auto-organização:

Portanto, se é correto dizer que somente a auto-organização é o meio graças ao qual o povo alemão pode forjar um futuro que possa chamar de efetivamente *seu*, então a luta de classe proletária deve se converter – muito mais do que foi até agora – na única base de esperança de qualquer futura configuração política.⁷²

CONTRA O ESTATISMO: UMA POLÊMICA COM RENNER

O confronto com a obra de Preuss permite a Adler se aproximar diretamente do problema do Estado. Esse problema, por outra parte, encontra-se presente – de uma maneira mais ou menos explícita – no debate empreendido por Adler com algumas das obras mais representativas da *Kriegsliteratur*: não só os escritos de Sombart e Scheler – ou, de forma mais articulada, os de Troeltsch –,⁷³ mas também com as obras, difundidíssimas, de R. Kjellén, J. Plenge, J. J. Ruedorffer, K. Lamprecht, etc.⁷⁴ Dentro dessa literatura, a insistência em alguns temas – como, por exemplo, a capacidade da guerra para promover uma fusão entre os diversos estratos sociais – é significativa em si mesma. Não só implica pôr em discussão o axioma marxista clássico acerca da divisão da sociedade em classes, mas, acima de tudo, introduz uma reflexão mais global sobre as formas políticas, as instituições, o Estado. Desse modo, cada vez mais se abre o caminho para a convicção de que a guerra “suprimiu, em meio das concepções democráticas ou liberais ou meramente contratualistas, para não dizer socialistas, a origem e a função do Estado”, convicção que é acompanhada por outra, paralela, segundo a qual da guerra teria surgido necessariamente “um Estado distinto, autoritário e que ao mesmo tempo envolveu as massas”.⁷⁵ Não é casual que exatamente desse contexto surgisse uma vasta literatura que abordou diretamente os temas da democracia, do parlamentarismo, da forma do Estado em geral, desde Weber até Schumpeter e Splenger, de Kelsen até Schmitt e Kirchheimer.⁷⁶

A guerra e suas implicações marcam, por outra parte, um momento de viragem não só *para o exterior*, mas também *para o interior* da classe operária: por isso, não é casual que já o primeiro escrito adleriano dos anos da guerra, *Prinzip oder Romantik!*, parta da exigência de combater, como vimos, essa espécie de “romanticismo” que, nascido da cultura “burguesa”, ia-se consolidando até mesmo nas fileiras do movimento operário.

O que a essa altura fica claro é o fato que o que aparecia simplesmente como um *Romantik* mais ou menos irracionalista pode-se traduzir na realidade numa concepção muito determinada do Estado, da relação entre classe operária e Estado, assim como numa concepção estatista não menos determinada da transição para o socialismo.

Portanto, adquire uma importância particular a áspera polêmica em que se enfrentaram Max Adler e Karl Renner, em 1916, precisamente em relação ao problema do Estado. Intervindo em *Der Kampf* para responder polemicamente a um artigo anterior de Rudolf Hilferding (intitulado “Konflikt in der deutschen Sozialdemokratie”), surgido na mesma revista, Renner aborda o tema da “crise do socialismo” introduzindo uma análise da relação entre a classe operária e o Estado, pela qual, um pouco mais adiante,⁷⁷ se tornaria credor da marca (não totalmente infundada, na realidade) de autorizado representante do *Kriegsmarxismus*.⁷⁸

Remetendo-se à autoridade de Otto Bauer para garantir o direito de autodefinir-se marxista,⁷⁹ Renner responde às críticas que Hilferding havia feito à direção do partido em relação à atitude adotada diante da política do 4 de agosto (o voto em favor dos créditos de guerra). O voto favorável dos social-democratas, objeta Renner, não significa na realidade uma aprovação da guerra, mas a simples constatação do fato de que a guerra *existe* e de que a única atitude realista diante da mesma é a defesa do país. “Nós não abandonamos nossa pátria na hora do perigo”, escreve Renner repetindo a fórmula que a direção do partido utilizou para justificar a decisão de 4 de agosto.

Certamente, prossegue Renner, na direita do partido estiveram aqueles – “em sua maioria intelectuais” – que trataram de especular. Mas não se pode dizer o mesmo de homens como Ebert, Scheidemann e Müller, que “nem sequer por um instante tiveram a intenção de sacrificar a autonomia da política proletária, a luta de classe e a idéia internacionalista”. O voto no parlamento não fazia na realidade mais que tomar nota de uma atitude extremamente confusa: “Em todas as partes, em todos os diferentes Estados, em todas as cidades e em todos os povoados, em todos os conselhos e em todas as instituições, nas ruas e nas casas os companheiros se lançavam espontaneamente a prestar ajuda”.⁸⁰

Esse é o motivo fundamental no qual Renner insiste ao defender a política do 4 de agosto: a crítica de Hilferding é pouco objetiva porque ele – “de forma totalmente distinta de Fritz Adler, que julga de igual maneira todos os social-democratas de todos os países beligerantes” –⁸¹ não menciona de fato que todo o proletariado europeu adotou a mesma atitude ao eclodir a guerra. Assim Hilferding não só evita indagar “o fundamento econômico” de um fenômeno tão geral (a adesão da classe operária à guerra), mas se cala também acerca da tentativa levada a cabo pela social-democracia alemã de tomar uma atitude comum com as demais social-democracias européias.⁸²

A essa altura, Renner introduz as considerações mais interessantes de sua intervenção. Deixando de lado a discussão de caráter histórico-político, destinada à defesa do realizado pela social-democracia em relação à guerra, Renner passa, de fato, a deduzir dessa experiência alguns princípios gerais de ordem estratégica que afetam diretamente a relação entre a teoria e o movimento.

O fato de o proletariado ter adotado em todas as partes uma posição em favor dos respectivos governos “desafia todo o pensamento tradicional dos socialistas e atormenta com razão sua consciência”.⁸³ Diante desse dado empírico de nada serve a atitude de Hilferding, que ao que parece pretende instaurar um processo por traição “à ideologia herçada”.⁸⁴ Para os marxistas, ao contrário, se colocam dois problemas: 1) compreender por quais motivos as massas sem exceção se alinharam em favor de seus respectivos países; 2) perguntar-se sobre o que resta a esta altura da solidariedade internacional. Não se pode responder a essas perguntas – observa Renner introduzindo argumentos que demonstram uma forte afinidade com aqueles que anos antes Hans Kelsen havia esgrimido contra Max Adler e Otto Bauer –⁸⁵ se não se leva em conta um dado empírico fundamental:

Antes de tudo já ficaram para trás as épocas em que o proletariado era, fora das *classes* da sociedade *civil-burguesa*, uma minoria inessencial do Estado [...] o proletariado se converteu na classe mais numerosa de toda a comunidade e, em muitos aspectos, até em seu porta-voz [...]. Quanto mais o proletariado avança tanto mais se identifica com a comunidade em que vive. Todo perigo que ameaça a comunidade ameaça em maior grau as classes trabalhadoras e em geral *precisamente a elas* [...] Com a progressiva industrialização devemos levar cada vez mais em conta o fato que o destino do proletariado de um país coincide com a sorte do Estado. Na atualidade, os proletários já advertem: *nós somos o povo, nós somos o Estado!* Surge portanto para a teoria socialista o dever rigoroso de distinguir de uma maneira precisa o Estado enquanto conjunto do povo organizado [*organisierte Volksgesamtheit*] do Estado enquanto instituição de domínio [*Herrschaftseinrichtung*].⁸⁶

O fato de que, durante a guerra, seus representantes tenham se aproximado mais do Estado precisamente ali onde o proletariado se apresentava como a classe mais extensa e mais importante do país (como na Inglaterra e na França) deixa muito a pensar: isso leva a se considerar, de fato, que não é o afastamento mas a proximidade com o Estado o sintoma da maturidade da classe.⁸⁷

O primeiro ponto sobre o qual Max Adler chama a atenção em sua réplica⁸⁸ refere-se diretamente à conveniência de se abolir simplesmente a *überlirerte Ideologie*, a ideologia tradicional, que, no fundo, não é outra coisa que a ideologia do marxismo, “que devia ter, naturalmente, o objetivo de destruir a ideologia burguesa mas não de deixar o proletariado sem ideologia. Porque é impossível uma ação histórica sem ideologia, já que é sempre no espírito humano que se devem traduzir suas condições econômicas de vida e de desenvolvimento para se chegar à ação histórica”.⁸⁹ Não é um problema de mera e simples “ortodoxia”, já que não se trata de “se declarar” em favor de Marx (“*sich zu Marx zu Bekennen*”), mas “de se pensar através dele” (“*durch ihn zu denken*”). Isso se refere, ao contrário, ao núcleo central que não casualmente surgiu com força nos anos do *Bernstein-Debatte*: o da relação entre teoria e movimento, e, mais em geral, aquele relativo à possibilidade de se pensar – e, eventualmente, como *modo* de pensar – um concei-

to de “história como ciência” e de “política fundada na ciência”.⁹⁰ “Se o socialismo moderno não deve perder sua essência marxista, para a qual é simplesmente conhecimento social traduzido em ação política, então *só a unidade teórica (theoretische Einheitlichkeit)* pode fundar e conservar a unidade (*Einigkeit*) de sua ação.”⁹¹

Certamente, que o modo como Adler coloca aqui o problema da relação entre teoria e movimento pode parecer excessivamente restritivo: como se entre a primeira e o segundo não devesse se estabelecer uma relação de tensão dialética, mas uma relação de caráter reflexivo e especular por meio da qual as validades recíprocas se compensariam de forma exaustiva. Há que se levar em conta, pois, ao se avaliar essa colocação adleriana, tanto o fundamento teórico em que se baseia como o fim para o qual se dirige.

No que se refere ao primeiro ponto, não se pode deixar de mencionar o fato de que Adler reivindica a unidade teórica como fundamento da unidade de ação política *depois* do cerrado confronto – desde *Causalidade e teleologia* até *Marxistische Probleme* –⁹² com o neokantismo e com o revisionismo, por uma parte, e, por outra, com os avanços contemporâneos da ciência social desde Sombart até Weber. A distinção neokantiana entre o estatuto epistemológico das *Geisteswissenschaften* e o das *Naturwissenschaften* constitui, implícita ou explicitamente, segundo Adler, o substrato e a colocação teórica com o que o revisionismo bernsteiniano e, mais em geral, o socialismo neokantiano negaram a possibilidade de uma “política fundada na ciência”.⁹³ O problema de Adler consiste, pois, em ver *como* é possível – e *o que significa* – manter aberta a possibilidade de uma política como ciência depois da crise não só das grandes sínteses hegelianas, mas depois da ulterior dissolução das sínteses positivistas:⁹⁴ isso e não outra coisa significa a posição crítica adotada por Adler a respeito das formas do marxismo ortodoxo – desde Plekhánov até o próprio Kautsky –, que, através da recolocação de uma concepção do marxismo como *Weltanschauung* (na qual parece totalmente fechada a relação do mesmo com o desenvolvimento das ciências modernas), manifestam claramente sua subordinação ao naturalismo positivista. Além do mais, nada mais significativo a esse respeito que a crítica adleriana ao conceito de materialismo.⁹⁵ Crítica que, enquanto aspecto específico da rebelião mais geral contra o naturalismo, continua atuando – como dado definitivamente conquistado e cujo alcance, se por acaso se trata de aprofundar – ainda nos escritos do período que ocupa nossa atenção. Como demonstra, entre outras coisas, a utilização *in positivo*, por parte de Adler, da crítica defendida por Kelsen contra toda forma de “antropomorfismo” (ou substancialismo) na concepção do Estado. Adler, citando Kelsen,⁹⁶ objeta aos que deduzem de uma teoria do poder aplicada à idéia de Estado a necessidade do conflito entre os Estados, que o “Estado enquanto conceito jurídico não faz parte, na realidade, do mundo do poder e das vitórias, da luta e do domínio, ou seja, não faz parte, na realidade, do mundo dos eventos históricos, mas do mundo das normas e das idéias”.⁹⁷

Se se leva em conta tudo isso, pode-se começar a entender que a instância adleriana de uma interpenetração entre a unidade teórica e a unidade política *não* é produto de uma exigência (mais ou menos positivista) de “redução a sistema”, por sua vez típica da *vulgata* tanto da Segunda Internacional como da Terceira.⁹⁸ A partir da crise do conceito de cientificidade que constitui o substrato lógico-epistemológico de uma visão do marxismo como *Weltanschauung*, Adler se vê levado, ao contrário, pelo menos tendencialmente, a colocar a instância de um

conceito de ciência que, precisamente por ter ajustado contas a fundo com o naturalismo – e nada mais significativo a esse propósito que a indicação da permanência de um limite naturalista, apesar de tudo, não só em Mach, mas no próprio weberismo –, supera a cisão weberiana entre “conhecimento dos meios” e “conhecimento dos fins”, rementendo os *valores* (as “opções”) para o interior da constituição das próprias ciências.

Deixando momentaneamente de lado o aprofundamento deste ponto, vale a pena voltar à discussão com Renner para seguir alguns de seus avanços e procurar entender, através de seus resultados, o sentido da insistência adleriana na simetria entre unidade teórica e unidade política. O que significa, pois, nesse contexto, a alusão à “ideologia herdada” como fundamento de uma práxis unitária? Em relação ao problema em discussão – ou seja, ao problema do Estado –, a ideologia do marxismo insiste no conceito de *Estado de classe*: “Contudo, este conceito sempre teve o significado que o proletariado encontra-se diante do Estado de uma maneira interiormente distinta [*innerlich geschieden*], apesar de que, obviamente, está ligado ao mesmo com todos os seus interesses imediatos de vida”.⁹⁹ A consciência desse sentido de “distinção”, agrega Adler, é o que se salienta com o conceito de consciência de classe (*Klassenbewusstsein*). Este último conceito tem uma função complexa. Está ligado, antes de tudo, ao caráter *não-economicista* do marxismo, segundo o qual os conceitos econômicos são conceitos *sociológicos* e, por conseguinte, “contêm sempre toda a sociedade e sua ideologia”. Isso significa que “o conceito de classe, ainda que entendido ‘simplesmente’ de um ponto de vista econômico, exclui tampouco o elemento político como o moral e o ideológico em geral”.¹⁰⁰ Essa dimensão *global* – e não simplesmente econômica – do conceito de classe está assegurada, especificamente, pela *consciência de classe*. Por outra parte, somente graças a esta última, “a classe penetra no processo social”. O marxismo não é ciência natural: e não pode limitar-se, portanto, à mera comprovação do “dado” – à simples *Inventarisierung* –, mas é *previsão* de tendências e, *ao mesmo tempo, intervenção* para a realização das mesmas. A previsão não tem caráter meramente contemplativo, mas é um *elemento interno determinante* da realização de uma tendência contra as demais. A ideologia “tradicional” serve então, de uma parte, em geral, para preservar e garantir a práxis do movimento operário a respeito do mero e simples fetichismo; mas, em particular, serve para orientar – através da constituição da consciência de classe e do sentido de “distinção” que se liga a ela – a relação com as instituições e, antes de tudo, com o Estado. “O interesse que une em todas as partes o proletariado ao Estado em sua forma atual”, escreve nesse sentido Adler, “não é um interesse pelo Estado [*am Staat*] mas no Estado [*im Staat*]”. Isso significa que, apesar de agir dentro do Estado a fim de adquirir maior peso e influência, as aspirações do proletariado não se esgotam numa série de reivindicações, que ainda que sejam importantes, no comum são de caráter corporativista. O interesse do proletariado é, de fato, “histórico-evolutivo”, ou seja, considera os futuros desenvolvimentos possíveis “e esses desenvolvimentos apontam para além do Estado histórico”.¹⁰¹ A consciência de classe – o sentido de “distinção” que está garantido pela ideologia herdada – consiste em imprimir mesmo nas idéias de “pátria”, “bem do Estado”, “patriotismo” “o sentido proletário do futuro”.¹⁰² Só dessa forma o proletariado pode “preservar-se de considerar sua convivência necessária com os que dominam [...] como uma solidariedade ou até como um dever”.¹⁰³

A insistência no tema da consciência de classe assim como sobre o fato que o proletariado, apesar de agir no interior do Estado, não está interessado no Estado enquanto tal – e muito menos no Estado que existe historicamente – porque aponta as *tendências* de que está prenhe o presente, permite extrair algumas conclusões tanto a respeito do problema (colocado anteriormente) do conceito de ciência com que Adler trabalha, como, de forma mais específica, sobre o problema do conceito de Estado que começa a emergir precisamente do confronto com Renner.

Como é possível – poderia se resumir assim o problema de Adler –, permanecendo firme o caráter “objetivo” e “valorativo” da ciência,¹⁰⁴ evitar a conclusão a que chegou Max Weber, ou seja, a separação entre ciência e política? Aqui volta a ter um papel importante o conceito de consciência de classe. Este último, ao conter em si mesmo “o conceito de valoração ética”,¹⁰⁵ pode permitir se imaginar um conceito de cientificidade no qual “consciência” e “valoração” já não estão desconectadas, mas no qual, ao contrário, a valoração é introduzida no interior do plano do conhecimento. A consciência de classe, nesse caso, significa ao mesmo tempo uma capacidade de previsão e de antecipação que, todavia – como se explicou um pouco acima –, não tem na realidade o caráter de uma fria construção apriorista de filosofia da história, mas significa muito mais – se têm sentido as contínuas reflexões de Adler destinadas a demonstrar a possibilidade e o significado de uma *causalidade mediata da consciência* – que a “valoração” não é um elemento afastado do processo cujas linhas de desenvolvimento se prevêm. “Se para o marxismo se trata, pois, de mostrar como um determinado fim deve nascer ‘de uma maneira naturalmente necessária’ na história, *nisso deve estar incluído sempre, como fator causal, o homem que avalia e que considera também justo esse fim.*”¹⁰⁶

Longe de ser uma mera abstração, a “previsão” é, pois, a mediação através da qual Adler trata – permanecendo fiel à exigência de objetividade e de valoratividade que são essenciais para o marxismo, se pretende ser capaz de medir-se de igual para igual com os avanços das ciências sociais alheias ao movimento operário –¹⁰⁷ de introduzir novamente (por cima do kantismo) a “vida” no interior da constituição da cientificidade.

É demasiado óbvio que essa tentativa deve parecer mesmo a Kelsen – nisso fortemente ligado (pelo menos nos anos 20) a um parâmetro de cientificidade tipicamente kantiano – uma espécie de “sincretismo metodológico”.¹⁰⁸ Subsiste, por outra parte, o fato de que esse sincretismo metodológico é o que permite a Adler uma utilização (de outra maneira inconcebível) das teorias do Estado e do direito que – nascidas fora do movimento operário, mas em forte oposição ao neokantismo –, ao colocarem a exigência de uma maior “concretude” do direito, levam a uma compreensão mais rica de algumas transformações do Estado alemão (e não só alemão) entre os anos 20 e 30, transformações muito dificilmente concebíveis através da forma de racionalidade sobrentendida pelas distinções neokantianas-kelsenianas.¹⁰⁹

Mas se se leva em conta tudo isso, compreende-se melhor também a crítica que Adler faz à distinção proposta por Renner entre o Estado enquanto comunidade organizada do povo e o Estado como organização de domínio. Essa oposição entre a idéia e a efetividade; ou, definindo com linguagem jurídica: o Estado de *lege ferenda* contra o Estado de *lege data*. Ou seja, o Estado enquanto comuni-

dade organizada do povo designa uma tarefa.¹¹⁰ Mas se as coisas são precisamente assim – se o Estado enquanto comunidade organizada do povo é exatamente uma tarefa –, com maior razão é necessária a conservação da “consciência de classe” e do sentido de “distinção” (*a innere Geschiedenheit*) do proletariado. De outra maneira, fazer passar o Estado atual por comunidade organizada do povo significa, para dizer alguma coisa, simplesmente um amor desmedido e fetichista pelo Estado *enquanto tal*, e uma incapacidade de fundo para levar a cabo uma análise *sociológica* – ou seja, uma análise histórica diferenciada, na qual chegam a se fundir a análise política e a análise social – do Estado. Pode-se dizer que o Estado atual é uma comunidade organizada do povo *somente com a condição de se fazer uma análise totalmente abstrata, formalista, ou seja* – no sentido adleriano – *jurídica do Estado*. Nesse caso – quando a análise do Estado prescinde completamente de seu conteúdo de classe –, volta a se apresentar o perigo que Adler havia denunciado na análise de Hugo Preuss: o de conceber o Estado simplesmente como uma “organização de poder”. Aparentemente nada parece mais afastado do conceito de Estado como “organização do poder” que o conceito de Estado como “comunidade organizada do povo”. E ninguém mais que Kelsen colocou em relevo o caráter ideológico da idéia do Estado como “comunidade”, como *Gemeinwesen* (salvo que se a represente de forma sublimada). De fato, uma visão “instrumentalista” do Estado é comum tanto a uma concepção como a outra. Certamente, conceber o Estado como “organização de poder” parece muito mais realista, enquanto defini-lo como “comunidade organizada do povo” parece muito mais ideológico. Tanto a primeira como a segunda definição – esquecendo-se de todas as possíveis distinções – baseiam-se, todavia, numa desconexão análoga entre a análise política e a análise social. Nesse sentido, precisamente, pode-se falar de uma visão instrumentalista do Estado: o Estado como “meio de técnica social” – ou então “máquina”, como o definiria Schumpeter –¹¹¹ que se pode utilizar de acordo com o sujeito que o usa. Por outra parte, não é casual que o próprio Renner possa passar, sem graves dificuldades, do conceito de Estado como “comunidade organizada do povo” para o de Estado como “alavanca do socialismo”.¹¹²

Em Renner – da mesma maneira que em Kelsen – aparece uma forma de autonomização do político que, segundo Adler, é o mais afastado que se pode imaginar do marxismo como *sociologia*,¹¹³ ou seja, como teoria das formas de desenvolvimento da sociedade, em cuja análise crítica não é possível conservar separados os diversos níveis. E não há dúvida, para Adler, de que *esta forma de “autonomização” do político vai parar numa espécie de estatismo, se bem que é certo que, um pouco mais adiante, poderá falar com ironia dos “neomísticos do Estado à la Renner”*.¹¹⁴

SIGNIFICADO E LIMITES DA REVOLUÇÃO DE OUTUBRO

É certo que, no momento em que Adler se expressa nesses termos sobre Renner – no ensaio “Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx” (escrito para o centenário do nascimento de Marx, celebrado em 5 de maio de 1918) –, ocorreram alguns fatos sumamente importantes, tanto no interior da social-democracia austríaca como no interior da alemã. Na primeira, foi realizado um processo de radicalização progressiva, ainda que em formas lacerantes, como mostra de maneira significativa o próprio gesto de Fritz Adler de 21 de outubro de 1916.¹¹⁵

Este último é que, em sua *Autodefesa*, lança contra Renner – “para o qual o Estado austríaco é um princípio supremo” –¹¹⁶ a acusação das mais infamantes quando o define como o Lüger da social-democracia austríaca.¹¹⁷

Já em julho de 1916, Fritz Adler – retomando o tema de uma conferência feita no círculo cultural Karl Marx, em 23 de junho –,¹¹⁸ havia identificado as idéias de Renner com as sustentadas pelos defensores das “idéias de 1914” e, em particular, pelo teórico do socialismo nacional (e prussiano) Johann Plenge. É comum a eles e a Renner,¹¹⁹ em particular, um conceito de organização que mostra o quão pouco sólida era a idéia de democracia em alguns social-democratas.

Renner tem atualmente a mesma posição defendida há tempo por Eduard Bernstein. Mas na atualidade Bernstein se encontra em “minoría”, já que – prescindindo completamente de todas as teorias socialistas – foi sempre um *democrata leal*. Renner foi mais radical no revisionismo e o aplicou também ao ideal democrático, sendo – em sentido pleno – um mero seguidor das idéias de 1914.¹²⁰

Mas o problema da democracia e da liberdade – em oposição à consolidação de pontos de vista estatistas ou, de algum modo, centralistas – recebe um estímulo ulterior a partir dos avanços contemporâneos da situação alemã e da atitude da própria social-democracia alemã. Não é casual que em julho de 1917, Max Adler publicasse um artigo sobre esses temas, no qual – de acordo com o que se lê numa carta a Kautsky quase contemporânea – está “completamente imbuído de uma clara desconfiança acerca da seriedade do *Majoritätspartei* para chegar a uma democracia efetiva”.¹²¹ As dimensões de Bethman-Hollweg – exigidas pela boca de Matthias Erberger,¹²² dos conservadores, nacional-liberais e do partido do Centro (com uma atitude de abstenção substancial por parte dos social-democratas e progressistas) – não foram seguidas, de fato, por uma democratização, mas por uma nova manobra de parte do comando superior e do imperador, que, sem consultar o *Reichstag*, nomeou diretamente Michaelis, “fazendo fracassar assim de uma maneira até grotesca uma possível ofensiva em prol da parlamentarização”.¹²³ O “novo sistema” – a virada democrática – foi parar, portanto, numa situação paradoxal e, na realidade, muito pouco democrática, pela qual todos os partidos – como salienta ironicamente Adler – esperaram com ânsia o primeiro discurso do novo chanceler para descobrir se estavam de seu lado ou não.¹²⁴

A verdade é que o tempo mostrou toda a validade das observações de Hugo Preuss, que foi o primeiro a vincular a *Anderssein* dos alemães ao fato de que a Alemanha – diferentemente das demais potências ocidentais – nunca sofreu um desenvolvimento democrático. “Agora bem, o chamado autogoverno do povo” – considerado como uma heresia quando apareceu pela primeira vez a análise de Hugo Preuss –¹²⁵ “se converteu até em palavra de ordem patriótica na Alemanha, da qual – exceção feita à casta dos *Junker* e dos barões do vapor [*Schlotbarone*], aos quais, como ocorreu freqüentemente com esta guerra, se associaram com prontidão servil alguns professores e intelectuais de extração nacional-liberal – nenhum partido do Reichstag alemão se atreveu a subtrair-se”.¹²⁶ A “velha idéia alemã de liberdade” já não constitui uma virtude, e o sistema do *Obrigkeitsstaat* se tornou, de maneira imprevista, intolerável: “entre as velhas democracias do Ocidente e a jovem liberdade da Rússia, o povo alemão já não quer continuar sendo por mais tempo o único guiado do alto”.¹²⁷ Na Alemanha, a mudança de sistema não pode se reduzir a uma simples “crise ministerial” nem consistir no fato de que

alguns funcionários superiores do *Reich* fossem substituídos por alguns parlamentares. “Contudo, tudo depende do fato de que o povo decida a determinar por si mesmo o seu destino e a levar a cabo sua própria política mediante seus representantes eleitos.”¹²⁸

Enquanto alguns dos principais filões do marxismo europeu – não só Renner, mas também Kautsky, Cunow, Bernstein e, mais adiante, o próprio Hilferding –¹²⁹ se orientam cada vez mais, a partir da análise das transformações do capitalismo nos últimos quarenta anos (ainda que seja esgrimindo a justa instância de uma transformação da relação entre classe operária e Estado), para uma enfatização do papel do Estado *enquanto tal*, precisamente Adler, exatamente o pensador que manifesta dentro do marxismo europeu dos anos 20 uma sensibilidade totalmente pré-gramsciana pela complexidade da combinação entre política e economia – afasta-se numa direção substancialmente distinta e inovadora.¹³⁰ Nesse sentido, a investigação adleriana rompe a inusitada (e de nenhuma maneira inócua) “tradutibilidade de linguagens” por meio da qual, nos anos 20, um investigador como Schumpeter – imediatamente depois de ter sustentado a vitalidade do capitalismo concorrencial (não obstante a crise financeira do Estado fiscal em consequência da guerra) –¹³¹ pode se remeter positivamente à exigência leniniana de uma “submissão sem reservas das massas à vontade única de quem dirige o processo de trabalho”;¹³² e um observador sensível dos primeiros acontecimentos da República de Weimar como Troeltsch pode aceitar a idéia do socialismo enquanto “economia planificada”;¹³³ e Kelsen pode salientar as analogias existentes entre a crítica weberiana e a leniniana do parlamentarismo;¹³⁴ e, por outra parte, Rathenau – muito pouco parco em críticas em relação ao socialismo contemporâneo – olha não sem interesse a corrente que vem do Oriente, “contraditória e contudo profundamente sentida: para ir contra a democracia por amor à liberdade”.¹³⁵

Para Adler, o nexos que se estabelece entre o problema do Estado e o problema da democracia e da auto-organização constitui o parâmetro e o horizonte a partir do qual é possível compreender sua relação não somente com os teóricos social-democratas e com as correntes da ciência social contemporânea, mas também sua atitude a respeito da revolução russa.

As primeiras intervenções adlerianas, desde o dia seguinte à Revolução de Fevereiro, estão marcadas profundamente pela pergunta: qual será a atitude do novo governo revolucionário russo a respeito da guerra? A esperança, obviamente, está em que a revolução russa – seus dirigentes – tome imediatamente partido em prol da paz,¹³⁶ pondo fim às tentativas imperialistas da burguesia russa. É tal a expectativa nesse sentido que quando a parte russa leva a cabo – em 1º de julho de 1917 – a retomada da ofensiva, Adler não duvida em falar da existência de uma “contradição” no interior da revolução,¹³⁷ ainda que em parte esteja justificada pelo compreensível temor russo perante o militarismo e ao *Obrigkeitsregierung* alemães.¹³⁸

O que há para assinalar a partir dessas primeiras intervenções sobre a Revolução de Fevereiro é outro ponto: a tendência de avaliar os acontecimentos russos não os isolando, mas por meio dos reflexos internacionais que podem ter. E isso não no sentido – segundo Adler, “míope” ou incapaz de elevar-se “à altura histórico-mundial” – que a confusão (em consequência da revolução) corra o perigo no império russo de fazer vacilar “um dos apoios mais poderosos do Acordo”,¹³⁹

mas no sentido de que a vitória contra o tzarismo é uma vitória de todas as forças que aspiram a democracia:

Se em nossos dias chegou a feliz termo o que foi a aspiração de todos os países da Europa durante o século XIX; se agora se derrubou finalmente o domínio violento que constituiu – desde a época da Santa Aliança – o baluarte da reação na Europa [...] A vitória sobre esta potência do obscurantismo não deve ser, então, ao mesmo tempo, uma vitória e um reforço para todos os países, para todos os povos, que nos obrigue ao desenvolvimento da democracia e do progresso político?¹⁴⁰

A nova Rússia – a Rússia da liberdade popular, da *Volksfreiheit* – não poderá deixar de apresentar-se aberta e sensível a toda reclamação que se lhe faça dentro desse espírito de liberdade.¹⁴¹ A luta de libertação levada a cabo pelo povo russo se converte num estímulo para advertir de uma maneira cada vez mais dolorosa sobre “a falta de uma democracia efetiva”¹⁴² em todos os demais países.

A tendência que surge desses primeiros juízos¹⁴³ é bastante evidente: a revolução russa tem uma importância tal que marca uma virada na história européia e mundial *pelos processos que ativa, pelas forças que põe em movimento e pelas esperanças que desperta* acima dos contornos geográficos.

Sete anos mais tarde, no ensaio escrito pela morte de Lênin, Adler reforça substancialmente – ainda que dentro de um juízo mais global, em que se assinalam os limites do centralismo dentro e fora da revolução russa (em relação com os partidos dos demais países – essas primeiras avaliações. Se a tarefa de toda revolução consiste em destruir as instituições que sobreviveram e as velhas formas de vida que se converteram num obstáculo para o desenvolvimento, para assim possibilitar a evolução ulterior da sociedade, teria que se admitir então que “nunca existiu uma revolução mais profunda que a russa”. “E essa obra grandiosa tem sua importância não somente para a Rússia, é uma cunha na obra de libertação do próprio mundo [...] As cadeias que Lênin rompeu na Rússia estavam preparadas também para nós.”¹⁴⁴

Mas há outro ponto que Adler salienta de forma positiva a propósito da revolução russa. O fato de que ela deu – com a idéia dos *conselhos de fábrica* –¹⁴⁵ o exemplo de um instrumento organizativo capaz de vencer o *impasse* em que se encontrava nos últimos tempos a social-democracia (e a própria organização sindical).

O rápido desenvolvimento da social-democracia nos dez anos imediatamente anteriores à guerra – salienta Adler – não significou na realidade um reforçamento de seu caráter revolucionário. Muito pelo contrário; nas principais direções de sua atividade, no plano político e no plano sindical observou-se um inquietante descenso de nível e uma adaptação à ordem social do capitalismo. Os sindicatos haviam se convertido cada vez mais em organismos de luta em prol dos interesses mais imediatos dos operários; estes se interessavam pelos problemas particulares e estavam preparados para fazer grandes sacrifícios nas lutas pelos aumentos salariais e por melhores condições de trabalho, mas se mostravam contrários a qualquer outro sacrifício se se ameaçava debilitar a força sindical. Sob sua influência, o socialismo assume pouco a pouco a forma de um seguro popular burocrático.¹⁴⁶

É nesse contexto que se insere a idéia dos conselhos operários atuando de maneira libertadora. Graças a isso, “a autodeterminação democrática do povo”

adquire novos conteúdos; se consolidam “os nexos entre a massa e seus eleitos” e, ao mesmo tempo, “renasce a iniciativa do partido, que se enriquece com inumeráveis estímulos populares que de outro modo não teriam a possibilidade de se manifestar”.¹⁴⁷

O que ao contrário é impossível imaginar é a possibilidade de se transplantar o modelo soviético, tal como está, para situações históricas distintas. Isso não é possível porque o bolchevismo é “uma tática resultante de condições históricas e sociais locais não transplantáveis sem modificações para outro lugar, apesar de sua riqueza de indicações gerais”.¹⁴⁸ No que diz respeito ao objetivo da superação do Estado burguês, não é possível conceber “uma solução uniforme e válida para todos os países, que depende precisamente do modo e do grau do desenvolvimento da diferenciação social e do processo político revolucionário”.¹⁴⁹ O atraso russo,¹⁵⁰ o excepcional das condições em que se chegou a realizar a primeira revolução socialista determinaram ao mesmo tempo suas limitações.

A ditadura do proletariado guarda uma relação estreita com “a idéia de uma autêntica democracia”.¹⁵¹ Isso significa que ela não pode deixar de ter um caráter de massa: o proletariado deve representar a união, se não de todos, “pelo menos dos interesses mais importantes do povo”.¹⁵² Mas aqui se põe às claras a contradição da experiência soviética: o fato de que tenha empreendido, por uma parte, um processo em que as massas parecem poder se apropriar novamente de sua iniciativa, rompendo a estagnação de uma relação burocrática entre dirigentes e dirigidos; enquanto por outra parte também – ainda que não somente –, devido aos condicionamentos históricos em que se realizou, apresenta um limite “jacobino”.¹⁵³ A organização dos bolcheviques baseou-se na “renúncia à conquista das massas”. Por isso – salienta Adler antecipando algumas críticas sobre as quais Kelsen insistiria mais tarde – a ditadura dos bolcheviques “não é na realidade uma ditadura do proletariado, mas uma ditadura de um pequeno grupo de dirigentes proletários; sem contar que pode se converter também numa ditadura contra uma grande parte do proletariado, como mostra o atual governo soviético que oprime não somente a burguesia, mas também todos os socialistas não-bolcheviques”.¹⁵⁴

A obra de Lênin – que nada tem a ver com o *Putschismus* – representa uma grande tentativa para a “revitalização” do socialismo: uma luta contínua contra o *seelenloser Sozialismus*, contra a atrofia revolucionária. Sem embargo, é significativo – e digno de reflexão – o fato de que esse líder revolucionário, além do mais nunca prisioneiro de esquemas preconcebidos “*er nie ein Mann der Formeln war*”, cometeu em particular um erro: querer dirigir de maneira centralizada “*von einem Zentralpunkt aus*” a tática socialista fora da Rússia.¹⁵⁵ A partir dessa limitação que dificilmente pode ser reduzida ao (e justificável através do) atraso das condições russas, é possível ver de um ponto de vista distinto a forma do primado da política (como primado do partido) que foi se dando na Rússia, assim como a forma do Estado que foi se consolidando. Nascida da tática da organização bolchevique e fundada na “renúncia à conquista das massas”, contudo, viu-se obrigada, imediatamente depois, a levar a cabo uma série de concessões, não só aos camponeses, mas também aos “especialistas”, aos intelectuais burgueses. E por esse motivo o Estado soviético não pode ser considerado um Estado proletário.¹⁵⁶

Nesses mesmos anos, ainda que com palavras não muito distintas das de Adler, também Otto Bauer criticava o caráter de “socialismo despótico”¹⁵⁷ que a ditadura do proletariado na Rússia havia adotado. Também ele, da mesma ma-

neira que Max Adler, encontrava no problema da auto-organização – significativa nesse sentido era sua atenção para com a “democracia industrial” –¹⁵⁸ um objetivo central da estratégia do movimento operário. E dessa consciência derivava a denúncia – todavia mais explícita que em Adler – do estatismo (a “crença supersticiosa” na onipotência do Estado), em cujo terreno terminavam por se encontrar paradoxalmente o velho socialismo prussiano e o novo bolchevismo:

[...] entre o socialismo prussiano dos Lensch, Plenge, Spengler, que celebram o Estado prussiano como o prelúdio do socialismo e o socialismo como uma realização da idéia prussiana do Estado, e o comunismo russo existe uma íntima afinidade: tanto aqui como lá existe a mesma crença supersticiosa na espontânea força criadora da taumatúrgica violência; tanto aqui como lá existe a mesma esperança no Estado onipotente, capaz de controlar os indivíduos em todas as esferas de sua vida; tanto aqui como lá existe o delírio pela onipotência de uma minoria dominante que por meio da coerção pode e deve levar a formas mais elevadas de vida para as massas obedientes e dóceis.¹⁵⁹

A COMPLEXIDADE DA VIDA MODERNA: CONFRONTO COM SIMMEL

Contra as tendências dominantes, de caráter estatista – tendências dominantes ainda que diversas das articulações não só no interior do bolchevismo e do socialismo marxista, mas também em grande parte da politologia e do pensamento sociológico contemporâneo –, Adler insiste em definir o Estado como “uma parte da sociedade”:¹⁶⁰ “Sociedade e Estado não são duas coisas distintas para os marxistas.”¹⁶¹

Adler fundamenta essa afirmação – contra a qual Hans Kelsen polemizaria asperamente –¹⁶² através de uma freqüente referência a Marx. Na realidade, contudo, ela só pode ser compreendida se é incorporada a um contexto mais global de problemas. De fato, ela não pode ser deduzida linearmente de qualquer autoridade: nesse caso menos ainda a *Marx-Philologie* pode resolver problemas. A questão, por acaso, é outra. Trata-se de ver até que ponto algumas formulações clássicas do marxismo são capazes de explicar algumas transformações reais do Estado moderno: levando-se em conta obviamente a liberdade de interpretação que Adler se reserva desde o princípio, rejeitando a idéia do marxismo como sistema “acabado” e, em consequência, a distinção entre marxismo e *adlerismo*.¹⁶³

Alguns elementos põem em evidência que o que está em jogo é isso e não outra coisa. A união de Estado e sociedade é dirigida, antes de tudo, para conjurar um perigo que se apresenta inevitavelmente – como demonstra o confronto tanto com Hugo Preuss quanto com Karl Renner – cada vez que o Estado se apresenta como algo “distinto” da sociedade: ou seja, o perigo de que o Estado se converta por essa via num instrumento neutro que serve para diversas coisas. A interpretação do Estado como sistema de normas é correta – como vimos –¹⁶⁴ se se trata de levar adiante, mesmo dentro da teoria do Estado, a luta contra todo tipo de substancialismo ou de naturalismo. Resulta, ao contrário, problemática quando essa conquista metodológica e epistemológica se torna – como acontece com Kelsen – a mediação através da qual o Estado se transforma num puro “meio de técnica social”.

Mas, em segundo lugar, até que ponto a “distinção entre Estado e sociedade ajuda a compreender as transformações do mundo contemporâneo, as transformações que chegam a ser particularmente evidentes na transformação da democracia em *democracia organizada*?¹⁶⁵ Ou então quando, de um lado, o Estado se “socializa” cada vez mais, arraiga-se na sociedade civil, enquanto, do outro, todos os âmbitos desta última se *politizam*, colocando em crise qualquer possibilidade de “neutralização”?¹⁶⁶ Diante dessas transformações é possível conservar a distinção rígida entre o direito e a realidade histórica – entre o plano das normas e o plano do ser – que Kelsen pretende esgrimir? Não existe, além do mais, o perigo de que também no kelsenismo se apresente – ainda que seja de forma *idealizada* e sublimada – uma espécie de estatismo?

Alguns elementos da análise adleriana já são conhecidos: toda forma de centralismo leva a um distanciamento sumamente perigoso entre dirigentes e dirigidos e, em geral, traz consigo o traço da burocratização. Não é casual que o socialismo “moderno” tenha voltado à idéia dos *conselhos operários* – ou, por outra parte, aos elementos inovadores contidos no socialismo das guildas –¹⁶⁷ na tentativa de elaborar *novas instituições* (“*formas novas da luta socialista de classe*”) que, caracterizando-se pela participação ativa e direta das massas, por sua iniciativa constante e, sobretudo, pela subordinação espontânea a regras e normas que não são impostas de fora, funcionem – como diria Gramsci – como *escola de vida estatal*.¹⁶⁸

Além disso, essa dissolução do “Estado Leviatã” não significa na realidade, necessariamente, o final da centralização *tout court*, mas, ao contrário, a substituição da centralização a *partir de cima* por uma que seja “o produto orgânico que se desenvolve espontaneamente a partir das necessidades dos diferentes grupos de interesses, e, portanto, a partir da base, do mesmo modo que são precisamente as necessidades de produção da empresa ou simplesmente as vantagens que emanam da unificação que aconselham semelhante organização, que se estabelece acima dos diferentes agrupamentos”.¹⁶⁹

Essa nova linha estratégica, por outra parte, nasce da exigência de se levar em conta algumas transformações reais do mundo contemporâneo e, ao mesmo tempo, de reclassificá-las do ponto de vista da classe operária. O debate sobre a democracia, sobre o parlamentarismo e, em geral, sobre o Estado, empreendido precisamente nos anos da Primeira Guerra Mundial, acentuou o insustentável dos velhos “pontos de vista centralistas”¹⁷⁰ e colocou o problema de como era possível, se se levava em conta a *pluralização* e a *complexidade* da sociedade contemporânea – unificada e decomposta ao mesmo tempo pelo encavalamento de círculos “cuja rede se torna cada dia mais densa com novos fios” –,¹⁷¹ encontrar nessa sociedade algumas linhas de reestruturação.

Isso, contudo, exige ao mesmo tempo uma profunda revisão dos instrumentos conceituais. Kelsen insiste no fato de que a jurisprudência não deve explicar a “vida”;¹⁷² mas essa afirmação só é correta enquanto se permanece no plano crítico-gnosiológico. É menos aceitável, ao contrário, dentro dos limites em que parece conduzir a um predomínio do método jurídico sobre o *sociológico*. A colocação kelseniana leva, de fato, a não se considerar o fato de que – como salienta o problema da ditadura – há problemas da *realidade concreta* que são ao mesmo tempo problemas *jurídicos*.¹⁷³ Além do mais, é por si só significativa a elaboração da tendência da jurisprudência moderna, conhecida como “escola do

direito livre”,¹⁷⁴ que é um sintoma emblemático da “insatisfação” e do “tormento interior do jurista que pensa, e é somente um caso particular que se apresenta no interior da determinação técnica e metodológica de um único especialismo” daqueles motivos do pensamento que se apresentam seja nos círculos especialistas, seja em outros elementos da vida política e social que “levam a ultrapassar a expressão literal das leis, redigidas de uma vez para sempre e imutáveis, para chegar à sua forma vivente, configurada cada vez mais mediante uma aplicação concreta do direito”,¹⁷⁵

Isso significa – como objetariam a Kelsen os críticos partidários da “fenomenologia” –¹⁷⁶ que a delimitação do objeto jurídico não pode ser meramente formal (*erkenntniskritisch*), mas deve ser objetiva (*gegenständlich*).¹⁷⁷ Assim, por exemplo, “não se pode separar a autoridade do Estado” – objeta Carl Schmitt a Kelsen, de um ponto de vista distinto –¹⁷⁸ “do valor do mesmo”.

Mas se o problema que se apresenta a essa altura é o de uma relação mais estreita entre ciência e vida – se esse é o ponto central dentro do qual se articula um processo de transformação tanto das formas da racionalidade como da forma da política –, o que se questiona é o neokantismo de Adler. Não é casual que ao criticar o “marxismo transcendental” de Adler do ponto de vista de uma “filosofia concreta” que se inspira em alguns motivos do segundo Dilthey assim como em Heidegger,¹⁷⁹ Herbert Marcuse insista em seu ensaio dos anos 30 na impossibilidade de se chegar à realidade concreta por meio do método transcendental.

O método transcendental – observa Marcuse – significa antes de tudo um distanciamento consciente e sistemático a respeito dos objetos, da realidade tal como a encontramos na experiência espaço-temporal. Isto não significa que no transcurso da investigação não se leve em conta constantemente esta realidade sob a forma de exemplo, comprovação e aplicação; mas que não constitui jamais o “fio condutor” do método. O interesse, o sentido e o objetivo da investigação se encontram em outra parte. O que esta se propõe estabelecer [...] não são as leis que existem na realidade, a existência concreta do homem e sua relação com o mundo, mas a *possibilidade* deste mundo e de suas leis.¹⁸⁰

Precisamente pelo fato de que o interesse da filosofia transcendental é posto na simples possibilidade, está inteiramente marcada pelo “distanciamento da realidade”: “o método transcendental dirige-se para um campo de objetos que tem uma natureza inteiramente distinta da realidade que existe e que acontece no espaço e no tempo”.¹⁸¹ Isso significa que a tentativa adleriana de uma fundamentação transcendental da experiência social pode resultar interessante dentro dos limites em que “se refere à experiência social como objeto de um sistema científico de investigação, e, em conseqüência, à fundamentação gnosiológica da ciência social”. Ao contrário, se a crítica pretende ser sim uma fundamentação gnosiológica “do próprio ser e acontecer social”.¹⁸²

Adler responderia alguns anos mais tarde – em sua última obra – às críticas de Marcuse afirmando que, para quem tem a mínima familiaridade com a filosofia transcendental, a distinção marcuseriana entre experiência possível e experiência real carece totalmente de sentido.¹⁸³ Além do mais, revertendo contra seu crítico a acusação de “neokantismo”, Adler salienta que Marcuse só pode defender a tese de que o social é indiferente ao problema da “experiência possível” porque, talvez

inconscientemente, ainda está ligado à distinção windelbandiana-rickertiana entre ciências da natureza e ciências do espírito.¹⁸⁴

Sem entrar no mérito da *Auseinandersetzung* entre Max Adler e o jovem Marcuse, há que dizer de qualquer maneira que a “suspeita” deste último era tão legítima como infundada. A tentativa adleriana de uma fundamentação transcendental da socialização – anterior, portanto, a respeito da permitida pelo mundo da produção, das relações econômicas e sociais – dirige-se desde o princípio para um objetivo único: insistir que não existe estrutura econômica que não esteja *ab initio* inscrita dentro de *formas* (institucionais, jurídicas, políticas, filosóficas, religiosas, etc.). Em tal sentido, a temática do caráter transcendental da experiência social constitui o verdadeiro fundamento teórico do *antieconomicismo* adleriano – basta pensar no tema da *realidade* da ideologia¹⁸⁵ ou na rejeição ao conceito de classe como conceito meramente econômico –,¹⁸⁶ antieconomicismo que distingue fortemente o marxismo de Adler do panorama europeu contemporâneo.

Mas aquilo sobre o que antes de tudo há que chamar a atenção é outro ponto: o caráter particular da relação de Adler com Kant, especificamente quanto à relação entre filosofia teórica e filosofia prática.

É conhecida a indicação de Kant – escreve Adler –, que comove profundamente o pensamento, de prestar atenção ao fato de se a razão teórica e a prática que se distinguem de uma maneira tão rígida no ser e no dever-ser, afinal de contas não têm uma raiz comum. Não me atrevo a dizer se esta raiz já se encontra no elemento social-transcendental. Mas se se leva em conta o fato de que aqui se encontra a origem da relação do indivíduo com o próximo em geral, de que só a partir daqui surge a multiplicidade dos sujeitos, que constitui o mundo espiritual que experimenta sua regulamentação na norma, e de que por outra parte qualquer norma leva a uma vontade pura que, em sua validade geral e em sua carência de contradições, encerra em si mesma de maneira indivisível a referência a uma multiplicidade indeterminada de sujeitos do querer: então me parece que nos aproximamos de algum modo, essencialmente, do tronco comum da legalidade da consciência em geral.¹⁸⁷

Enquanto de uma parte Adler apresenta Kant como precursor de Hegel e Marx, de outra, a temática relativa à unificação derivada da *ungeselline Geselligkeit* é subtraída do confronto com a “mão invisível” smithiana: Kant nada tem a ver com o liberalismo.¹⁸⁸

E, para Adler, isso é possível na medida em que desde o início incorpora um elemento “material” dentro do “formalismo” kantiano: a relação com a história vista da perspectiva do problema do desenvolvimento social. A ética kantiana é importante porque permite “assumir a causalidade do querer humano já não como um fato indefinido e indefinível no cálculo da necessidade histórica, mas como um fator *cujá direção está determinada*”.¹⁸⁹ O método transcendental não está “vazio”: não é certo, de fato, que ele possa assumir sub-repticiamente qualquer conteúdo. Desde o momento que é o fundamento da socialização, não pode deixar de estar emprenhado, desde o princípio, dos *valores* que vêm à luz nas diversas formas de socialização:

Não se desenvolvem novas formas sociais a partir das instâncias éticas, mas, ao contrário, com a transformação das relações sociais entre os homens estas mudanças

devem manifestar-se necessariamente a sua consciência como instâncias morais. É no *mesmo e idêntico* processo histórico causal que se encontram reunidas as relações sociais e os juízos morais que se pronunciam sobre elas [...] O imperativo categórico [...] não é propriamente outra coisa senão a *forma da conexão social, a forma da efetiva socialização do homem*.¹⁹⁰

Certamente se se leva em conta essa interpretação antiformalista de Kant – uma interpretação que, além do mais, torna muito sutil a distância entre Kant e Hegel –¹⁹¹, compreende-se por que Adler não podia compartilhar das críticas de Scheler ao formalismo kantiano.¹⁹² Mas, ao contrário, resulta clara a hostilidade adleriana em relação à tentativa scheleriana enquanto tal, tentativa orientada, de uma parte, para apresentar uma imagem mais complexa da forma da racionalidade que, através da consolidação de uma combinação entre o elemento intelectual e o elemento “emocional”,¹⁹³ fora capaz, de outra parte, de teorizar o modo com que o “valor” (“o interesse ‘por alguma coisa’”) é parte constitutiva (não afastada) de uma “visão de mundo” e, ainda mais, já age dentro das técnicas, se é certo que:

A técnica, na realidade, não é só uma “aplicação” *a posteriori* de uma lei meramente contemplativo-teórica, que é determinada exclusivamente pela idéia da verdade, da observação, da lógica e da matemática pura. Mas é muito mais a *vontade de domínio e de guia* [...] que co-determina os métodos do pensamento e da intuição como também os fins do pensamento científico.¹⁹⁴

Esquecendo-nos de algum modo dessa problemática que permitiria talvez descobrir alguns pontos de contato – paradoxais, se se considera a constante polêmica entre Adler e Scheler –¹⁹⁵ entre os dois pensadores, vale a pena nos determos em outro ponto. O fato é que a *Auseinandersetzung* com Kant e o neokantismo coloca uma problemática mais geral: a de uma readapção da forma da racionalidade a respeito da complexidade de um presente que já não parece dominável através de um ponto de vista “sintético”. Semelhante readapção se faz tanto mais necessária quanto, *de fato*, já está em operação no interior do modo de funcionar dos distintos especialismos em que está dividido o cérebro social e no qual se encarnam de uma maneira (cada vez mais) concreta as decisões políticas.¹⁹⁶ Esse é o significado da interpenetração cada vez mais estreita entre *metafísica* (os valores, a política), ciência e projeto técnico. A crise crescente entre os velhos “pontos de vista centralistas”; o processo – só aparentemente contraditório – de difusão do Estado e da política e simultaneamente de concentração da decisão: tudo isso aumenta a complexidade dos processos sociais e políticos – e da *forma da contração* respectivamente – no curso dos anos 20 e 30.¹⁹⁷

Seria muito querer descobrir em Adler uma consciência lúcida de tudo isso. Contudo, é sumamente significativo o fato de que Adler estabeleça, nesse contexto, uma relação explícita e positiva com Georg Simmel, com o sociólogo e filósofo que, partindo da análise das transformações da vida do homem moderno na época da *metropoli*,¹⁹⁸ chamou cada vez mais a atenção para o caráter *conflitivo*¹⁹⁹ das relações que distinguem a sociedade moderna e, em geral, para a dissolução da velha *Gemeinschaft* “numa ‘sociedade’ dominada por meras ‘relações’”.²⁰⁰

Para Simmel, o limite de Kant está precisamente em seu intelectualismo, em sua tentativa de “estender o valor das normas válidas para o pensamento a todos os níveis da vida”.²⁰¹ Descobre-se, aqui, sua relação – ainda que seja crítica – com

o mecanismo que parecia querer negar todo cabimento às idéias, aos valores, aos objetivos. O kantismo, de fato, é uma primeira tentativa de restaurar a unidade – cuja exigência continua existindo mesmo depois do naturalismo da ciência mecanicista – entre natureza e espírito, entre mecanicismo e sentido interno, entre objetividade científica e valores: Kant “elevou o subjetivismo dos tempos modernos, a autonomia do eu e sua irreducibilidade ao elemento material à sua culminação, sem abandonar minimamente a solidez e a importância do mundo objetivo”.²⁰² Mas Kant só pôde consegui-lo levando a seu ponto mais elevado a interpretação científico-intelectualista da imagem do mundo: “o conhecimento das coisas, e não as coisas, converte-se para Kant no problema *tout court*. A unificação das grandes dualidades: natureza e espírito, alma e corpo, ele a consegue com a condição de querer unificar somente as imagens do conhecimento científico; a experiência científica, com a igualdade geral de sua leis, é o marco que colige todos os conteúdos da existência em *uma* forma: a da compreensibilidade conforme o intelecto”.²⁰³

É totalmente diversa, ao contrário, a tentativa goethiana de resolver os dualismos tradicionais. Goethe renuncia a um “sistema” filosófico e, ainda mais, carece completamente da “intenção da filosofia como ciência”: em Goethe trata-se sempre “da manifestação *imediate* de seu sentimento do mundo”.²⁰⁴ O que o distingue radicalmente de Kant é o fato de que procura resolver a divisão entre o espírito subjetivo e o objetivo, entre a natureza e o espírito, “dentro de seu fenômeno mesmo [*Erscheinung*]”.²⁰⁵ O “regresso a Goethe” – que se contrapõe ao unilateral *Zurück zu Kant!* dos anos 70 – provém diretamente da consideração pela qual Goethe não procura resolver a divisão indo além dos fenômenos – fazendo com que o eu “gnosiológico” os compreenda como simples “representações” –, nem fazendo as pazes com a “coisa em si”: “Do Absoluto no sentido teórico”, diz Goethe, “não me atrevo a falar; mas posso afirmar que quem o reconheça *no fenômeno* e o leve em conta, obterá uma grande gratificação.”²⁰⁶

Nesse ponto é onde Simmel se vê obrigado a ir além da filosofia transcendental, a remontar-se a um elemento superior – *a vida* – que serve da base às próprias funções *a priori* do espírito.²⁰⁷

A necessidade do primado da vida nasce diretamente da enorme complicação da relação desejo-meio-fim na *Kultur* moderna.²⁰⁸ A perda de transparência dentro dessa relação faz com que a técnica – ou seja, a ciência dos meios – absorva a maior parte das energias:²⁰⁹ nessa situação é que nasce a necessidade de um *Endzweck*, de um “fim”: “O diligente problema do sentido e do objetivo do todo constitui-se unicamente quando inumeráveis atividades e interesses, nos quais nos concentramos como se fossem valores definitivos, se apresentam em seu simples caráter de meios.”²¹⁰

Essa é a condição de *Sehnsucht*, de nostalgia-aspiração que caracteriza o homem moderno. A dissolução de todo *Endzweck* equivale ao final de todo *fundamento*: o resultado parece ser a absoluta decomposição da realidade, o final de toda síntese possível. É aqui que intervém a vida como a possibilidade de conceber um desenvolvimento que, na falta de um objetivo final, tenha, contudo, sentido:

A própria vida – diz Simmel – *pode se converter em objetivo da vida* e deste modo se sai do problema de um objetivo último, que jaz mais além de seu processo, que flui de maneira pura e natural [...]. O fato de que o processo empírico deva valer

como desenvolvimento – no sentido histórico-psicológico ou também no sentido metafísico – já não depende portanto de um objetivo último colocado fora do mesmo, que, a partir de si mesmo, atribui a esse processo certo significado de meio ou de transição [...]. Cada etapa da existência humana encontra agora seu objetivo não em algo absoluto [*in dem nächsthöherem*].²¹¹

Adler descobre precisamente nessa concepção, por uma parte, “a natureza metafísica” do conceito de vida, que é para Simmel “uma energia *criadora de valor*”, e, por outra, um “inaudito otimismo de vida” que aproxima Simmel muito mais de Nietzsche que de Schopenhauer,²¹² e que culmina na afirmação de que a vida sempre é mais-vida (*Mehrleben*), ou melhor dito mais-que-vida (*Mehr-als-Leben*).

Porém, fora dessas observações críticas, há outra – muito mais significativa para os fins de nosso discurso – que é a idéia-guia do confronto adleriano com Simmel. Trata-se da idéia de que *é equivocado pensar que se pode definir a experiência intelectual de Simmel através da categoria de “relativismo”*: e isso em particular – por paradoxal que possa parecer – muito menos depois da radicalização em sentido metafísico desse (aparente) radicalismo. De fato, depois do encontro com Kant, o relativismo de Simmel se converte “de *método* que consistia simplesmente em salientar, *dentro* do conhecimento, a relação geral de seus conteúdos singulares entre si, em *metafísica* que coloca em relação todo o conhecimento com uma “essencialidade estabelecida por detrás deste, ou seja, precisamente com o fato original da vida, graças ao qual adquire uma imagem completa do mundo. O relativista e o cético acabam como metafísicos”.²¹³

Exatamente esse resultado metafísico obriga a ter que se reconsiderar o itinerário intelectual de Simmel fora de todo esquema classificatório. Já em *Philosophie des Geldes*, Simmel não só não nega, mas, ao contrário, afirma que o conhecimento sempre pressupõe – para ter valor de verdade – uma instância última e absoluta: “Só que não podemos saber nunca qual é este conhecimento absoluto.”²¹⁴ Subsiste sempre a possibilidade de se encontrar um princípio superior pelo qual já não é lícito *considerar-se dogmaticamente* o pensamento, pois sempre há que considerar, ao contrário, como penúltimo o último conquistado. A relatividade do conhecimento, entendida desse modo, não conduz, contudo, necessariamente a um processo levado ao infinito (no sentido de que cada verdade depende da outra), já que esse processo de fundamentação da verdade pode se tornar circular: “Freqüentemente se descobre que a demonstração de um princípio, quando é seguida através de todos os seus pressupostos, só é possível se se supõe já provado o princípio que se quer demonstrar.”²¹⁵ Chega-se assim a uma espécie de demonstração tautológica ou a um “silogismo circular” (*Zirkelschluss*).²¹⁶

Não é inconcebível que nosso conhecimento considerado como um todo seja inevitavelmente prisioneiro desta forma. Se se considera a imensa combinação de pressupostos de que depende cada um dos conhecimentos, então Simmel afirma que não se exclui que a demonstração de A conduza novamente, através de uma cadeia de argumentações suficientemente largas, a A.²¹⁷

A “legitimação recíproca” dos conteúdos do conhecimento, tal como emerge no *Zirkelschluss*, deve ser considerada uma forma fundamental do conhecimento, que desse modo se converte num processo suspenso (*freishwebender Prozess*) cujos membros se necessitam reciprocamente.²¹⁸

Além do mais, os princípios constitutivos da verdade de um conhecimento podem se transformar em princípios *reguladores* que não digam como acontecem as coisas efetivamente, mas simplesmente façam *como* se as coisas acontecessem efetivamente desse modo.²¹⁹ “Se só valem como princípios heurísticos, se os consideramos somente como caminhos a que se pode recorrer alternativamente, isso permite a aplicação simultânea dos princípios mais opostos. E, evidentemente, só desse modo nosso conhecimento chega a ser adequado à realidade.”²²⁰

Se se levam em conta essas condições, descobre-se que a “relatividade” simmeliana não significa na realidade “um debilitamento do conceito de verdade, não é uma detração da verdade, mas, ao contrário, é a essência da verdade mesma, o único modo em que nossas representações podem se converter em *plena* verdade”.²²¹

É aqui que se tem que considerar o que Simmel chama de o “caráter de fragmento da Vida”,²²² pelo qual todo sujeito vive não em um, mas em *vários* mundos. Os conteúdos do conhecimento reflexivo se ordenam, de fato, de acordo com os mais diversos pontos de vista, e constituem cada um deles um mundo em si. O mesmo sujeito vive, ao mesmo tempo, num mundo religioso, artístico, ético e histórico. Todos esses mundos têm o mesmo conteúdo, mas diversos motivos o levam a formações globais totalmente distintas. “Todos os nossos conteúdos psíquicos, vividos passiva ou ativamente, são fragmentos de mundos, cada um dos quais significa uma totalidade de conteúdos do mundo formada de uma maneira particular.” Não há portanto esperança “de se chegar a compreender a totalidade de nossa vida partindo-se de qualquer um dos pontos de vista dos conteúdos de nosso conhecimento”.²²³

O impulso da vida consiste, ao contrário, em apresentar-se como a *totalidade* que essa constitui. Na filosofia simmeliana há a tendência constante para se romper as “cadeias do conhecimento somente lógico” que tende a separar, e nisso Simmel lembra “outro rebelde filosófico contra a lógica, Hegel”,²²⁴ que supera as “barreiras do conhecimento” intelectualista graças à dialética.²²⁵

Além do mais, em Simmel, do mesmo modo que em Hegel, está muito presente o problema da constituição do “espírito objetivo”. Só que em Simmel ele é o produto da *vida*: nela existem, de fato, as *Vorformen der Idee*.²²⁶ Por distintos que possam parecer os conteúdos da idéia a respeito da vida, na realidade se apresentam sempre as mesmas formas que a vida já havia elaborado. Mas exatamente aqui, no processo de objetivação da vida, constitui-se um segundo problema que não se pode deixar de levar em conta se se quer compreender efetivamente o sentido (não relativista) do relativismo de Simmel: “Através da desvinculação das formas espirituais e das categorias que a vida desenvolveu para seus objetivos práticos nasce por toda parte, desse destino, uma nova conexão que irrompe agora na vida como um ordenamento objetivo do espírito e até a determina de acordo consigo mesma.”²²⁷

Aqui se encontra um dos maiores méritos de Simmel, que procura – com mais força que seus predecessores – arraigar as idéias “por assim dizer, na terra”. Contudo, a partir da tensão entre a vida e as formas em que se objetivou a primeira, nasce de algum modo uma nova laceração que tem uma parte dominante na explicação do caráter “metafísico” do relativismo de Simmel, que se enraíza num terceiro elemento, que é preciso salientar. Trata-se do problema – que Simmel menciona “no ensaio muito obscuro sobre a lei individual” –²²⁸ pelo qual a vida

não é, em cada instante, a totalidade de suas determinações, mas está “acabada” (*abgeschlossen*) em si mesma, está “concentrada ao redor de seu *significado*”, ou então, é uma *individualidade*.

O motivo pelo qual Simmel introduz esse tema da “individualização da vida”, salienta Adler, depende de sua “aspiração a poder incluir em sua imagem do mundo também a multiplicidade e as diferenciações da vida espiritual que, numa consideração conceitual, desaparecem completamente”.²²⁹ Mas se se leva em conta isso, o relativismo de Simmel aparece finalmente numa perspectiva em que já não se apresenta como um debilitamento do nosso conhecimento, mas ao contrário como único meio para se apropriar da totalidade do ser. Seria melhor, pois, não usar a expressão *relativismo*, muito equivocada, pela natureza desse ponto de vista filosófico, e preferencialmente falar de um pluralismo dos princípios.²³⁰

Pois bem, esse “pluralismo dos princípios” está, contudo, muito longe de significar uma conciliação eclética. A *Differenzierung* do tempo não tolera mediações artificiais: “as oposições não devem ser ‘conciliadas’ ou ‘superadas’, só podem ser negadas – como diz Simmel em seu livro *Kant und Goethe* – através do dado empírico de seu ser vividas”.²³¹ A grandeza de Simmel está precisamente no fato de ter sido o “intérprete de uma época”,²³² um intérprete não passivo, se bem que é certo que em sua reflexão podem-se encontrar, ao mesmo tempo, a constatação da impossibilidade de se regressar da *Fragmentarisierung* às velhas “sínteses” e a rebelião (ainda que seja inconsciente) contra as divisões que, no fundo, não são outra coisa que o extremado produto da divisão capitalista do trabalho.²³³

E esta é a verdadeira importância do espírito simmeliano, em que se confirma como um puro filho de nosso tempo profundamente diferenciado, de nossa época da divisão do trabalho, inclusive do trabalho intelectual levado a seu ponto mais alto: o fato de que representa a *reação mais profunda contra a fragmentação de nosso ser*.²³⁴

MARXISMO COMO CIÊNCIA “ABERTA”

A importância do confronto adleriano com Simmel confirma-se fortemente. Através da reflexão filosófica e sociológica de Simmel, Adler faz, de fato, sua imagem da sociedade que já não está definida por sua oposição com a comunidade entendida – somente ela – como “forma solidária”.²³⁵ Essa ruptura dos esquemas abstraites do intelecto – na qual Adler reconhece uma tendência fundamental da filosofia simmeliana, inclusive sua relação com a dialética hegeliana – significa, traduzida na linguagem da *sociologia*, a necessidade de uma imagem já não harmonicista ou organicista desse complexo de relações que constituem a sociedade mesma. Até o *conflito* é um elemento positivo em sua constituição.²³⁶ E, sobretudo, não existe “sociedade em geral” colocada acima – apesar de seu fundamento metafísico-substancialista – das particulares “formas de relação” entre os sujeitos.²³⁷ As relações entre os homens – começando pelas de mando e subordinação – aparecem, por conseguinte, de forma muito mais complexa, também porque o fenômeno mais característico que surge desse tipo de análise consiste “no encavalamento dos círculos múltiplos nas distintas personalidades”.²³⁸

Considerando tudo isso, compreende-se também a abertura – em alguns capítulos centrais do livro sobre a concepção do Estado no marxismo –²³⁹ de Adler para as análises de Max Weber, Robert Michels e Carl Schmitt. E se aclaram também algumas intermediações culturais graças às quais – contra as diversas hipóteses “estatistas” dominantes no marxismo contemporâneo – Adler pode interpretar o Estado como um “fragmento de sociedade” e insistir numa imagem do socialismo que – baseando-se sempre na “sociedade solidária” que pode nascer da introdução de uma “democracia social” –²⁴⁰ dá uma importância primordial a toda a diversidade possível de elementos de auto-organização a partir da base. A simultaneidade dos dois estudos sobre Simmel e sobre o sistema dos conselhos pode ter mediado, ainda que seja por meio da relativa “ocasionalidade” do primeiro, exigências distintas mas convergentes.

Precisamente o conceito adleriano de “democracia social” e, sobretudo, o de “sociedade solidária” relacionado com ele, parecem certamente fazer retroceder para segundo plano a lição simmeliana e fazer ressurgir a sugestão de Tönnies da velha *Gemeinschaft*.

Apesar de essa hipótese não poder ser excluída totalmente deve ser considerada contudo dentro da constelação problemática em que ela se insere. Essa (hipótese) determina-se – nesse sentido – através do contraste com o conceito kelseniano de democracia como domínio da maioria,²⁴¹ no qual Adler descobre a permanência de um pressuposto individualista.²⁴² Contudo, é significativo que Adler fale de uma “sociedade solidária” (ou, mais precisamente, de uma “socialização solidária” como sentido específico da democracia), que atribui à sociedade – não ao Estado como *Gemeinwesen* – a resolução das divisões e das oposições. Enquanto a sociedade estiver lacerada por contrastes de interesses – enquanto não existam “valores” comuns –²⁴³ também a democracia (baseada no domínio da maioria) é uma *ditadura*, porque a submissão da minoria continua sendo uma violência. O erro de Kelsen consiste em tomar como modelo de ditadura o realizado na Rússia, a qual se encontra, ao contrário, diante de uma forma de “terrorismo” exercido por uma minoria; o pressuposto da ditadura (do proletariado) é, ao contrário, precisamente o domínio da maioria da população sobre a minoria.

A equação entre democracia política e ditadura permite, pois, segundo Adler, reconstruir uma imagem mais eficaz da sociedade contemporânea: mais eficaz ainda que a permitida pelo próprio conceito de “equilíbrio das forças de classe”.²⁴⁴

No Congresso de Linz de 1926 – como se sabe – esses temas ocupariam o lugar central no debate entre Bauer e Adler. No conceito de *Gleichgewicht* Adler descobriria provavelmente o perigo que voltaria a se apresentar com as teses kelsenianas – apesar das importantes distinções introduzidas por Bauer –²⁴⁵ do Estado como meio de técnica social. O problema, não de fácil solução, que Adler encontra diante de si consiste em levar em conta a crescente complexidade social, cujo convencimento estava mediado também pela elaboração filosófico-sociológica de Simmel, sem ter que aceitar, por outra parte, que o descobrimento dessa complexidade se transformasse numa confirmação das teses kelsenianas.²⁴⁶

É aqui que a referência à “socialização solidária” permitida pela democracia social tem um sentido comparável, em certa medida, ao que em outros contextos tivera a referência à *consciência de classe*: a conservação de um sentido de “distinção” da classe operária através da referência (projetiva) a um modelo distinto de sociedade.

Provavelmente esse esboço de solução da dificuldade interna pouco antes mencionada apresentava, na realidade, mais problemas que os solucionava. Não certamente aqueles a que aludia Rudas quando – em sua resenha a *História e consciência de classe* – fala de uma afinidade eletiva entre Adler e Lukács:²⁴⁷ o que ao “materialista” Rudas parecia mero idealismo era ao contrário a reivindicação ineludível de um estatuto *produtivo* da teoria marxista, intimamente relacionado com sua capacidade de tematizar o *presente como história*. Mas não faltavam certamente outros problemas: começando pelo de como fazer atuar, concretamente, a “criticidade” do marxismo – em seu sentido de distinção – *dentro* dos círculos especiais em que se vai difundindo a política.²⁴⁸

Depois de 1926 – após o Congresso de Linz – a posição política de Adler vai se radicalizando cada vez mais para a esquerda, com conseqüências nem sempre positivas, mesmo do ponto de vista teórico.²⁴⁹ As sistematizações do início dos anos 30 não aportam – a respeito dos escritos do período 1904-1926 – modificações substanciais: em todo caso manifestam os traços relacionados sempre com esse gênero de empreendimentos.²⁵⁰ Adler publica sua última obra, *Das Rätsel der Gesellschaft* (cujo subtítulo é *Contribuição à fundamentação crítico-gnosiológica da ciência social*), em 1936, um ano antes de sua morte, quando na Áustria já se havia consolidado o fascismo.²⁵¹ Publicada por uma casa editorial menor, difundida em poucas cópias, escrita não sem certo respeito pela censura – numa situação cada vez mais difícil do ponto de vista humano –,²⁵² a última obra é contudo, em grande parte, um regresso à colocação esgrimida desde *Causalidade e teleologia*: um último esforço que procura ajustar contas – e de colocar o marxismo em confronto – com “a vida espiritual moderna em seu conjunto, ou seja, com o conteúdo do trabalho filosófico e sociológico de nosso tempo” (como Adler escrevera em 1904). Cassirer e Husserl, Dilthey e Weber, Rickert, Spranger, Tönnies, Sombart e Oppenheimer são os pensadores com os quais Adler se mede em sua última obra. Muitos dos juízos nela contidos poderão parecer apressados ou errados.²⁵³ Contudo, o que se conserva é a coerência a respeito do modo de conceber o marxismo como ciência “aberta”. Pelo menos nisso Adler dava uma primeira indicação acerca do único *contexto geral* em que se podia empreender a solução do problema salientado um pouco antes: o da relação entre criticidade e formas. Pelo menos nisso Adler “indicava um caminho”, ainda que todavia muito largo e complexo.

A Adler, provavelmente, não teria desgostado ser definido com o título de uma de suas obras: *Wegweiser*.

NOTAS

¹ A preocupação adleriana consiste em mostrar o caráter *não-imanente* das críticas kelsenianas. No que diz respeito ao texto de Kelsen, ver *Sozialismus und Staat* (Leipzig: Hirschfeld, 1920). As páginas deste ensaio introdutório pressupõem (por razões óbvias) tanto minhas *introduções* a H. Kelsen, *Socialismo e Stato* (Bari: De Donato, 1978) e a M. Adler, *Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza* (Bari: De Donato, 1976). Já que me verei obrigado, compreensivelmente (ao não poder repetir cada vez argumentações já desenvolvidas em outras partes), a referir-me várias vezes às duas introduções citadas, proponho-me, também, com esta explicação, desculpar-me de uma vez com o leitor.

² Numa carta inédita a Karl Kautsky, de 11 de novembro de 1902, Max Adler escreve: “De modo que já faz um ano que nós – ou seja, o Dr. Hilferding, o Dr. Renner e eu – fizemos o plano de editar uma publicação [...] Imaginamos esta revista segundo o modelo dos *Kant-Studien* e quisemos também chamá-la *Marx-Studien* ou algo assim”. Esta carta faz parte de um núcleo de vinte e oito cartas mais dois

- telegramas que se encontram no *Nachlass* de Karl Kautsky no International Instituut vor Sozial Geschiedenis de Amsterdã (Posição D I/152-182). Utilizarei também essas cartas adlerianas à frente de acordo com a transcrição do Dr. Alfred Pfabigan (Viena-Salsburgo), para quem vai o meu mais sincero agradecimento. No que diz respeito ao nascimento dos *Marx-Studien*, ver, além do mais, a introdução de Leonardo Paggi a M. Adler, *Il socialismo e gli intellettuali* (Bari: De Donato, 1974), pp. 7-114.
- ³ M. Adler, carta a Kautsky, de 8 de março de 1901. Sempre com o fim de conjurar a suspeita de ortodoxia, Adler solicita na mesma carta a mediação kautskiana para obter a colaboração de Conrad Schmidt.
- ⁴ Cf. o "Vorwort" aos *Marx-Studien*, Bd. I, 1904, pp. VII-VII.
- ⁵ Ver Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus*, *Marx-Studien*, Bd. IV/1922, p. 67; dessa obra adleriana existe uma reimpressão fac-similar na Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964 e 1976. Toda a série dos *Marx-Studien* foi reimpressa, por sua vez, pelo editor Detlev Auvermann, Glashütten in Taunus, 1971. No que diz respeito à crítica do psicologismo é particularmente significativo o uso por parte de Kelsen (cf. H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (Tübinga: Mohr, 1910), p. 67), das *Logische Untersuchungen* de Husserl. Não menos significativa é a distinção adleriana entre norma e telos: ver M. Adler, *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung* (Viena/Colônia/Stuttgart/Zurique: Europa Verlag, 1964), p. 135. Trata-se da reimpressão parcial do *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Bd. I (Berlim: Laubsche Verlagsbuchhandlung, 1930).
- ⁶ Sobre Stammler e Kelsen ver E. Kaufmann, *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie* (Tübinga: Mohr, 1921); A. Banfi, "Il problema epistemologico nella filosofia del diritto e le teorie neokantiane", em *Esegesi e letture kantiane*, vol. II (Urbino: Argalla, 1969). É particularmente significativo o escrito de E. Lask, "Rechtsphilosophie", em *Die Philosophie im Beginn des Zwanzigsten Jahrhunderts*, *Festschrift E. K. Fischer*, organizado por W. Windelband (Heidelberg: C. Winters Universitätsbuchhandlung, 1907), pp. 269-320, para cujo enquadramento, cf. G. Lukács, "Emil Lask (Ein Nachruf)", em *Kant-Studien*, Bd. 22, 1918, pp. 349-370; cf. também E. Rosshoff, *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács* (Bonn: Bouvier, 1975), assim como a cuidadosa reconstrução de L. Boella, *Il giovane Lukács* (Bari: De Donato, 1977). Sobre a interpretação adleriana de Stammler, cf. minha "Introdução" a M. Adler, *Causalität e teleologia*, cit., pp. XXVI ss.
- ⁷ M. Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, *Marx-Studien*, Bd. I, cit., pp. 204-212.
- ⁸ M. Adler, *Prinzip oder Romantik!* (Nuremberg: Verlag und Druck der Fränkischen Verlagsanstalt & Buchdruckerei, 1915), p. 3. Sobre a situação do movimento operário austríaco de antes da guerra, ver H. Konrad, *Nationalismus und Internationalismus* (Viena: Europa Verlag, 1976).
- ⁹ Max Adler, *Prinzip oder Romantik!*, cit., p. 6.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 5.
- ¹¹ *Ibid.*, pp. 3-4.
- ¹² *Ibid.*, p. 25. Adler leva em conta, naturalmente, as reflexões bauerianas, muito diferentes, sobre o conceito de nacionalidade: ver Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, *Marx-Studien*, Bd. II, 1907 (em 1924 apareceu a segunda edição dessa obra, notavelmente ampliada: ver, agora, em Otto Bauer, *Werkausgabe in 7 Bänden*, Bd. I (Viena: Europa Verlag, 1975). Sobre o problema das nacionalidades em Bauer e Renner, ver A. Agnelli, *Questione nazionale e socialismo* (Bolonha: Il Mulino, 1969).
- ¹³ *Ibid.*, p. 12.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 26; ver também o ensaio sobre Fichte em Max Adler, *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus* (Stuttgart: J. H. W. Dietz Nachf., 1914) (reimpresso em Berlim-Bonn-Bad Godesberg, 1974), pp. 78 ss. Ainda que, na realidade, nesses anos sejam muitas as intervenções de Adler sobre Fichte.
- ¹⁵ *Ibid.*, pp. 12-13.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 28.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 16.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 22.
- ¹⁹ Ver Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (Leipzig: Verlag der Weissen Bücher, 1915), e W. Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen* (Munique/Leipzig: Dunker & Humboldt, 1915). Sombart é, em particular, um dos primeiros a introduzir a oposição entre as idéias de 1789 (definidas como "meros ideais de mercadores", *op. cit.*, p. 113) e as "idéias de 1914", que posteriormente teria ampla ressonância.
- ²⁰ Veja-se uma alusão sarcástica à distinção sombartiana entre "mercadores" (os povos da *Zivilisation*) e "heróis" (os portadores da *Kultur*) em W. Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Bd. V: *Wirtschaft, Staat und Gesellschaft* (Berlim: S. Fischer, 1925), p. 403.

- ²¹ Ver L. Canfora, *Intellettuai in Germania tra reazione e rivoluzione* (Bari: De Donato, 1979).
- ²² Ver, por exemplo, a alusão adleriana a algumas tomadas de posição de von Wiese, em M. Adler, *Prinzip oder Romantik*, cit., p. 31; ainda que não seja menos significativo o caráter articulado da atitude de Adler a respeito de Troeltsch, sobre o que voltaremos mais adiante.
- ²³ F. Fischer, *Griff nach der Weltmacht* (Düsseldorf: Droste Verlag, 1961). (F. Fischer, *Assalto al potere mondiale*, organizado por E. Collotti (Turim: Einaudi, 1965), pp. 180-181.)
- ²⁴ T. Mann, "Gedanken im Kriege", em *Neue Rundschau*, outubro de 1914 (tradução em *Scritti storici e politici*, organizado por L. Mazzuchetti (Milão: Mondadori, 1975), p. 46).
- ²⁵ *Ibid.*, p. 45. Surge uma avaliação diferente, a respeito de Nietzsche, do julgamento de Wilamowitz-Moellendorf: ver L. Canfora, *Cultura classica e crisi tedesca. Gli scritti politici di Wilamowitz, 1914-1931* (Bari: De Donato, 1977), p. 82. Sobre o mesmo problema, ver M. Cacciari, "L'impolitico nietzschiano", em F. Nietzsche, *Il libro del filosofo* (Roma: Savelli, 1978), p. 105.
- ²⁶ E. Troeltsch, "Die Idee von 1914 (1916)", em H. Baron (org.), *Deutscher Geist und Westeuropa* (Tubinga: Mohr, 1925); reimpressão fac-similar (Aalen: Scientia Verlag, 1976), p. 40.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 34.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 41.
- ²⁹ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig: Reisslad, 1887); várias vezes reimpresso. Sobre Tönnies, ver E. G. Jacoby, *Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken E. Tönnies* (Stuttgart: Enke, 1971). Quanto às alusões de Troeltsch a Tönnies, ver (além de E. Troeltsch, "Die Idee von 1914", cit.) E. Troeltsch, "Conservativ und Liberal", em *Die Christliche Welt*, 1915 (tradução italiana em F. Tessitore (org.), *La democrazia improvvisata*, pp. 305-306).
- ³⁰ E. Troeltsch, "Die Idee von 1914", cit., p. 41.
- ³¹ E. Troeltsch, "Conservativ und Liberal", trad. italiana, cit., p. 307.
- ³² E. Troeltsch, "Die Idee von 1914", cit., pp. 42-43.
- ³³ F. Tessitore, "Troeltsch politico", em *Storicismo e pensiero politico* (Milão/Nápoles: Ricciardi, 1974), pp. 231-232. Sobre o pensamento político de Troeltsch, ver também A. Rapp, *Il problema della Germania negli scritti politici di E. Troeltsch (1914-1922)* (Milão: Giuffrè, 1978). Para uma reconstrução cuidadosa do itinerário intelectual de Troeltsch, particularmente atenta a suas relações com a filosofia europeia dos séculos XIX e XX, ver agora G. Cantillo, *Ernst Troeltsch* (Nápoles: Guida, 1979). Sobre os intelectuais favoráveis à República de Weimar (Neumann, Meinecke, Troeltsch, Alfred e Max Weber, etc.), ver H. Döring, *Der Weimarer Kreis* (Meisenheim A. Glan: Verlag A. Hain, 1975); a esse respeito, ver também R. Racinaro, "Introdução" a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., pp. XLIII ss.
- ³⁴ Ver, M. Weber, "Vaterland und Vaterlandspartei", em *Münchener Neueste Nachrichten*, 30 de setembro, 1917 (agora em M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, J. Winckelmann (org.) (Tubinga: Mohr, 1971), pp. 29 ss.; F. Meinecke, "Volksbund und Vaterlandspartei", em *Strassburger Post*, 10 de fevereiro de 1918 (agora em F. Meinecke, *Politische Schriften und Reden*, G. Kotowski (org.) (Darmstadt: Toeche-Mittler Verlag, 1979), pp. 222 ss). Ver também as páginas de Troeltsch relativas ao "Volksbund für Freiheit und Vaterland" (que nada tem a ver com *Vaterlandspartei*), publicadas por H. Döring, em L. Canfora, *Cultura classica e crisi tedesca*, cit., pp. 227 ss., 233 ss.
- ³⁵ Ver T. Mann, "Von deutscher Republik", em *Neue Rundschau*, 33 Jg., 1922, pp. 1072-1106; agora em T. Mann, *Stockholmer Gesamtausgabe und Aufsätze*, II (Frankfurt: Fischer, 1965), pp. 21-22 (T. Mann, *Scritti storici e politici*, cit., p. 126).
- ³⁶ L. Canfora, *Intellettuai in Germania*, cit., pp. 77 ss.
- ³⁷ As citações poderiam ser numerosas. Ver, por exemplo, M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tubinga: Mohr, 1956), ou então as palavras finais de M. Weber, "Wahlrecht und demokratie in Deutschland", em *Gesammelte politische Schriften*, cit., p. 291 (*Scritti politici*, com "Introdução" de A. Bruno (Catania: Giannotta, 1970), p. 242. No que diz respeito a Meinecke, ver F. Meinecke, *Erlentes 1862-1919* (Stuttgart: Koehler, 1964); F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, organizado por F. Tessitore (Nápoles: Guida, 1971), p. 251, ou então o "Epilogo" à 3ª edição de F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat (Cosmopolitismo e Stato nazionale)* (Florença: La Nuova Italia, 1975), vol. II, p. 200). Podem ser encontrados problemas análogos também em W. Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Bd., V, p. 295.
- ³⁸ M. Adler, *Zwei Jahre...! Weltkriegsbetrachtungen eines Sozialisten* (Nuremberg: Verlag und Druck der Fränkischen Verlagsanstalt & Buchdruckerei, 1916), pp. 6-7.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 7.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 9.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 10.
- ⁴² *Ibid.*, p. 55 (trata-se do artigo "Der ewige Friede", publicado na *Arbeiter Zeitung*, de 25 de dezembro de 1914). Sobre o argumento da "paz perpétua", Adler se deteve com mais amplitude nos anos posteriores:

- ver Max Adler, *Kant und der Marxismus* (Berlim: Laubsche Verlagsbuchhandlung, 1925), pp. 215 ss. (uma reimpressão fac-similar dessa obra, com uma nova introdução de N. Leser, apareceu editada em Aalen, Scientia Verlag, 1975). Sobre a relação entre Kant, Hegel e Marx podem ser lidas também algumas indicações no importante ensaio adleriano “Die Bedeutung Vicos für Entwicklung des sozialistischen Denkens”, em *Grünbergs Archiv*, XIV, 1929, pp. 280-304.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 58. Certamente não é casual que, nesses mesmos anos, Troeltsch reflita amplamente sobre o sentido da herança idealista (Kant e Fichte em particular).
- ⁴⁹ Sobre Fichte, ver, além do mencionado ensaio, Max Adler, *Wegweiser*, cit., também “Fichtes Idee der Nationalerziehung”, em *Der Kampf*, Bd., VII (1913-1914), pp. 205-211, e, em geral, *Neue Menschen* (Berlim: Laubsche Verlagsbuchhandlung, 1924, 1926) (como se sabe, *Neue Menschen* é o título da coleção dirigida por Max Adler para essa mesma editora).
- ⁵⁰ M. Adler, *Zwei Jahre...!*, cit., p. 73.
- ⁵¹ M. Adler, *Klassenkampf gegen Völkerkampf* (Munique: Musarion Verlag, 1919), pp. 146 ss. (na realidade, Adler reproduz nesse livro alguns artigos aparecidos em *Der Kampf* a partir de 1916).
- ⁵² M. Adler, “Die Ideen von 1914. Rudolf Kjellén”, em *Die Neue Zeit*, Jg. 35, Bd. 2, 1917, pp. 537-546 e 586-593. Como se sabe, o objeto da intervenção de Adler é o “célebre” livro de R. Kjellén, *Die Ideen von 1914* (Leipzig: Hirzel, 1915). Adler tinha a intenção – como se deduz da carta a K. Kautsky, de 17 de julho de 1917 – de continuar o artigo publicando um ensaio crítico dirigido contra Plenge; ver, em particular, J. Plenge, *Der Krieg und die Volkswirtschaft* (Munster: Borgmeher u. Co., 1915).
- ⁵³ M. Adler, *Zwei Jahre...!*, cit., p. 75.
- ⁵⁴ M. Scheler, *Der Genius des Krieges*, cit. Na realidade, Scheler reproduz aqui conceitos que intervêm em *Der Formalismus in der Ethik und die materiales Wertethik* [1913-1916] (Haia: Niemeyer, 1921); agora em M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 2 (Berna/Munique: Francke Verlag, 1966). No que diz respeito ao conceito de amor é muito significativo, ademais, o ensaio “Liebe und Erkenntnis”, em *Die Weissen Blätter* 2, 1915, pp. 991-1016; agora em M. Scheler, *Gesammelte Werke*, cit., pp. 77-78; M. Scheler, *Amore e conoscenza*, organizado por L. Pesante (Pádua: Liviana, 1967).
- ⁵⁵ M. Adler, *Zwei Jahre...!*, cit., p. 77.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 79.
- ⁵⁷ Adler satiriza, não sem razão, o modo como Scheler justifica a destruição da Catedral de Reims.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 77.
- ⁵⁹ Remeto-me, a esse propósito, a R. Racinaro, “Introduzione” a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit.
- ⁶⁰ Ver R. Racinaro, “Introdução” a M. Adler, *Causalità e teleologia*, cit, pp. XLI ss.
- ⁶¹ Max Adler, *Klassenkampf gegen Völkerkampf*, cit., p. 138. De agora em diante, citaremos essa obra como KgV.
- ⁶² *Ibid.*, p. 163. Adler refere-se ao ensaio de E. Troeltsch, “Imperialismus”, em *Neue Rundschau*, janeiro de 1915, pp. 1-14 (tradução italiana em E. Troeltsch, *La democrazia improvvisata*, cit., pp. 283 ss.; para a citação de Adler ver, em particular, p. 296).
- ⁶³ E. Troeltsch, “Die deutsche Idee der Freiheit” (1916), em *Deutscher Geist und Westeuropa*, cit., p. 94. Para as citações de Adler, ver KgV, pp. 138 e 56.
- ⁶⁴ M. Adler, KgV, p. 138.
- ⁶⁵ Hugo Preuss, *Das deutsche Volk und die Politik* (Iena: Eugen Diederichs, 1915). Sobre a teoria do Estado de Preuss, ver C. Schmidt, *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* (Tubinga: Mohr, 1930).
- ⁶⁶ M. Adler, “Weltmacht oder Volksmacht”, em *Der Kampf*, Bd., VIII, 1915, pp. 365-375 (reproduzido em KgV, pp. 35 ss.).
- ⁶⁷ H. Preuss, *op. cit.*, p. 31.
- ⁶⁸ Sobre os aspectos conservadores ou até reacionários relativos à “idéia de liberdade germânica”, ver L. Canfora, *Intellettuuali in Germania*, cit., pp. 85 ss.
- ⁶⁹ M. Adler, KgV, p. 43.
- ⁷⁰ H. Preuss, *op. cit.*, p. 58.
- ⁷¹ M. Adler, KgV, pp. 48-49.
- ⁷² *Ibid.*, p. 51. Sobre a idéia de *Volksstaat* em Preuss, devem ser vistos também seus ensaios do período de Weimar: em particular, H. Preuss, *Staat, Recht und Freiheit* (Tubinga: Mohr, 1926); reimpressão fac-similar (Hildesheim: Olms, 1964), pp. 365 ss. A respeito da inserção das posições de Preuss no interior do debate sobre a *Verfassung* weimariana, remeto-me a R. Racinaro, “Introduzione” a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., pp. LIII ss.
- ⁷³ H. Preuss, *Das deutsche Volk und die Politik*, cit., p. 187.

- ⁶⁹ M. Adler, *KgV*, p. 52.
- ⁷⁰ *Ibidem*.
- ⁷¹ *Ibid.*, p. 53.
- ⁷² *Ibid.*, p. 54.
- ⁷³ Adler associa um juízo crítico relativo ao ensaio “Die deutsche idee von der Freiheit” a um juízo muito positivo referente ao ensaio “Imperialismus”.
- ⁷⁴ R. Kjellén, *Die Idee von 1914*, cit.; J. Plenge, *Der Krieg und die Volkswirtschaft*, cit.; K. Lamprecht, *Zur neuen Lage* (Leipzig: 1914); I. I. I. Ruedorffer, *Grundzüge der Weltpolitik in der Gegenwart* (Stuttgart, 1914); além do mais, há que recordar também de J. Plenge, *1789 und 1914, Die symbolistischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes* (Berlim: Springer, 1916); nesse escrito, precisamente, Plenge presume ser o descobridor da fórmula “idéias de 1914”. Fritz Adler discutirá acaloradamente com ele num artigo aparecido em *Der Kampf*, de julho de 1917, que mencionarei mais adiante.
- ⁷⁵ L. Canfora, *Intelletuali in Germania*, cit., p. 78.
- ⁷⁶ Remeto-me, uma vez mais, a R. Racinaro, “Introduzione” a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit.
- ⁷⁷ Ver Karl Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale* (Stuttgart: J. H. W. Dietz Nacht, 1917). Sobre Renner, ver N. Lesser, “Karl Renner e il marxismo”, em *Anali del Istituto G. Feltrinelli*, XV, 1973, pp. 405 ss.
- ⁷⁸ Ver a polêmica de K. Kautsky contra Renner, “Kriegsmarxismus”, em *Marx-Studien*, Bd., IV/1, 1918, pp. 121 ss. É interessante; a propósito desse ensaio de Kautsky e da polêmica com Renner, o que escreve Max Adler ao próprio Kautsky, numa carta de 8 de dezembro de 1917: “Estou há muito interessado em sua crítica a Renner; é necessária. Levo tempo dando voltas ao livro, cujas noções de direito público e fundamentais gostaria de mostrar em relação aos livros de Plenge, singularmente afins”, Max Adler reproduz aqui, evidentemente, um juízo – referente à afinidade espiritual entre Renner e Plenge – que, como veremos, era emitido simultaneamente também por Fritz Adler.
- ⁷⁹ K. Renner, “Zur Krise des Sozialismus”, em *Der Kampf*, Bd., IX, 1916, pp. 87-97; para o apelo à autoridade de Bauer (que então se encontrava na Rússia, ver p. 88. Max Adler ironiza esse apelo em sua resposta a Renner, Max Adler, “Proletarische oder bürgerliche Staatsideologie”, em *Der Kampf*, Bd., IX, 1916, pp. 129-130 (reproduzido depois em *KgV*, pp. 60 ss.).
- ⁸⁰ *Ibid.*, p. 90.
- ⁸¹ *Ibid.*, p. 91. Sobre a oposição entre Fritz Adler e Karl Renner, ver, ao contrário, o que escreve Otto Bauer, *Die österreichische Revolution* (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1923), pp. 55 ss. Para um juízo extremamente crítico de Fritz Adler, ver, além do mais, F. Adler, *Die Erneuerung der Internationale*, R. Danneberg (org.), “Vorwort” de K. Kautsky (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1918), pp. 109 ss., e E. Collotti, “Introdução”, em F. Adler, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia* (Roma: Editori Riuniti, 1972).
- ⁸² *Ibidem*, Renner faz alusão à missão de Müller. Encontra-se um juízo diferente em G. D. H. Cole, *Storia del pensiero socialista*, tomo III/1 (Bari: Laterza, 1972), p. 116.
- ⁸³ *Ibid.*, p. 92.
- ⁸⁴ *Ibidem*.
- ⁸⁵ Ver, em particular, H. Kelsen, “Marx oder Lassalle. Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus”, em *Grünbergs Archiv*, VI, 1924, pp. 261-298 (tradução italiana, H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., “Apêndice”).
- ⁸⁶ K. Renner, “Zur Krise des Sozialismus”, cit., pp. 92-93.
- ⁸⁷ *Ibid.*, p. 94. “O capital”, escreve Renner, “é algo mais e algo distinto que o capitalista, é, antes de tudo, capitalista e operário, e, acima de um ou de outro, é ainda algo mais: é a fonte da acumulação”.
- ⁸⁸ M. Adler, “Proletarische oder bürgerliche Staatsideologie”, cit. (por comodidade, citaremos a reimpressão contida em *KgV*).
- ⁸⁹ M. Adler, *KgV*, p. 61.
- ⁹⁰ Ver nota 8, acima.
- ⁹¹ M. Adler, *KgV*, p. 64.
- ⁹² M. Adler, *Marxistische Probleme* (Stuttgart: J. H. W. Dietz Nachf./Berlim: Buchhandlung Vowärts, 1922; reimpressão fac-similar (Bonn-Bad Godesberg: J. H. Dietz Nachf., 1974).
- ⁹³ É significativo, em particular, o ensaio de E. Bernstein, *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?* (Berlim: Verlag der Sozialistischen Monatsheft, 1901); sobre esse ensaio ver minha “Introdução” a M. Adler, *Causalità e teleologia*, cit., pp. XXXV ss. Sobre Bernstein, ver a primeira parte do importante ensaio de G. Zarone, “Bernstein e Weber: revisionismo e democrazia”, em *Studi Storici*, n° 2, 1978, pp. 255 ss. Para uma cuidadosa reconstrução da social-democracia desses anos, ver H. J. Steinberg, *Il socialismo tedesco da Bebel a Kautsky* (Roma: Editori Riuniti, 1979).

- ⁹⁴ Ver, em particular, M. Adler, “Mach und Marx. Ein Beitrag zur Kritik des modernen Positivismus”, em *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd., XXXIII, 1911, pp. 348-400 (reimpresso depois em M. Adler, *Marxistische Probleme*, cit., pp. 255 ss.). Ao contrário, F. Adler é mais aberto a uma recuperação positiva dos temas machianos: F. Adler, *Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus* (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1918); tradução italiana, *Ernst Mach e il materialismo*, organizado por A. Negri (Roma: Armando, 1978).
- ⁹⁵ Ver M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, organizado por von J. Winckelmann (Tubinga: Mohr, 1973), p. 300, nota.
- ⁹⁶ Ver H. Kelsen, “Ueber Staatsunrecht”, em *Grünbutsche Zeitschrift für Privat und öffentliche Recht der Gegenwart*, Bd., 40, 1914, pp. 1-14, sobretudo pp. 9-10 (atualmente impresso em H. Kelsen, *Die Wiener rechtstheoretische Schule* (Viena/Frankfurt/Zurique: Europa Verlag, 1968), pp. 957 ss., sobretudo pp. 964-965).
- ⁹⁷ M. Adler, *KgV*, p. 166.
- ⁹⁸ Ver Giacomo Marramao, *Il politico e le trasformazioni. Critica del capitalismo e ideologie della crisi tra anni Venti e anni Trenta* (Bari: De Donato, 1979), p. 12 [O político e as transformações. Crítica do capitalismo e ideologias da crise entre os anos vinte e trinta (Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990), p. 12].
- ⁹⁹ M. Adler, *KgV*, p. 66.
- ¹⁰⁰ M. Adler, *Staatsauffassung*, pp. 100-101. Do mesmo modo, M. Adler, “Gesellschaftsordnung und Zwangordnung”, em *Der lebendig Marxismus. Festgabe zum 70. Geburtstage von Karl Kautsky*, organizado por O. Jansen (Jena: Thüringer Verlagsanstalt und Drucker, 1924), p. 294.
- ¹⁰¹ M. Adler, *KgV*, p. 72.
- ¹⁰² *Ibidem*.
- ¹⁰³ A repugnância da social-democracia em votar a favor dos créditos de guerra havia salvaguardado nesse significado o sentido de “distinção”; cf. *KgV*, p. 73.
- ¹⁰⁴ Sobre a relação entre política e ciência no marxismo ver *Staatsauffassung*, pp. 21-22.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 27.
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 26.
- ¹⁰⁷ Ver R. Hilferding, *Das Finanzkapital, Marx-Studien*, Bd., III, 1910, pp. IX-X [O capital financeiro (São Paulo: Nova Cultural, 1985), pp. 28-29]. E, sobre o tema, L. Paggi, “Introdução a M. Adler”, em *Il socialismo e gli intellettuali*, cit. [publicada aqui, ver pp. 7-136].
- ¹⁰⁸ H. Kelsen, *Sozialismus und Staat*, cit., p. 3.
- ¹⁰⁹ Desse ponto de vista é particularmente significativa a *Auseinandersetzung* entre Kelsen e Carl Schmitt; ver R. Racinaro, “Introdução” a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., p. C ss.
- ¹¹⁰ M. Adler, *KgV*, p. 70.
- ¹¹¹ Para uma concepção realista do Estado – escreve Schumpeter em 1918 – é decisivo levar em conta – “além de seu caráter de máquina para qualquer objetivo relativamente delimitado [...] os grupos de pessoas em que se objetiva socialmente, e dos fatores que adquirem o domínio sobre o mesmo” (J. Schumpeter, *Die Krise des Steuerstaats* (Graz/Leipzig: Leuschner & Lubenski, 1918); esse escrito de Schumpeter, nascido como discussão do livro de R. Goldscheid, *Staatssozialismus oder Staatskapitalismus* (Viena/Leipzig: Anzengruber Verlag, 1917), foi reimpresso recentemente, junto com o livro de Goldscheid, com o título de *Die Finanzkrise des Steuerstaats*, organizado por R. Hickel (Frankfurt: Suhrkamp, 1976), pp. 329 e ss., em particular p. 344.
- ¹¹² K. Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale*, cit.
- ¹¹³ M. Adler, *Staatsauffassung*, p. 28. Ver, ademais, M. Adler, *Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx* (Leipzig: Hirschfeld, 1914).
- ¹¹⁴ M. Adler, “Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx”, em *Marx-Studien*, IV/1, 1918, p. XIX.
- ¹¹⁵ Sobre o episódio do assassinato do conde Stürgkh por parte de F. Adler e sobre suas implicações, ver E. Collotti, “Introdução” a F. Adler, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia*, cit.
- ¹¹⁶ F. Adler, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia*, cit., p. 119. O título original dessa obra é *Friedrich Adler vor dem Ausnahmegericht*. Aparecida pela primeira vez em Berlim (P. Casirer Verlag, 1919), foi reimpressa recentemente (Viena: Europa Verlag, 1967).
- ¹¹⁷ F. Adler, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia*, cit., p. 117. Sobre Lüger ver A. Janik-S. Toulmin, *La grande Vienna* (Milão: Garzanti, 1975), pp. 51 e ss.
- ¹¹⁸ Existem algumas alusões ao círculo cultural “Karl Marx” – no qual se reuniam representantes da esquerda social-democrata austríaca – em Y. Bourdet, *Otto Bauer et la révolution* (Paris: EDI, 1968), pp. 24-25.

- ¹¹⁹ Ver K. Renner, "Probleme des Marxismus", II Teil, em *Der Kampf*, Bd., IX, 1916, pp. 185-193. Na carta a Karl Kautsky de 17 de julho de 1917, na qual Adler manifesta sua intenção de escrever um artigo sobre Plenge, que poderia figurar como segunda parte daquele sobre Kjellén já terminado, expressa-se dessa maneira: Ele [Plenge] é muito mais difícil, porque trabalha de modo muito mais prudente e astuto e sempre dá uma de socialista, ainda que não seja mais que um imperialista cauteloso. Por certo que hoje em dia parece que em muitos socialistas isto já não é contraditório. Mas Plenge não tem internamente nada mais em comum com o socialismo que a pura veneração vazia pela organização." A afinidade dessas críticas com as de Fritz Adler salta imediatamente aos olhos.
- ¹²⁰ F. Adler, "Die Ideen von 1789 und die Idee von 1914", em *Der Kampf*, julho de 1916, atualmente em F. Adler, *Die Erneuerung der Internationale*, cit., pp. 99 e ss., em particular, pp. 110-111.
- ¹²¹ M. Adler, carta a Kautsky de 27 de julho de 1917.
- ¹²² Ver K. Epstein, *Matthias Ezberger un das Dilemma der deutschen Demokratie* (Frankfurt/Berlim/Viena: Ullstein, 1976), em particular cap. VIII.
- ¹²³ A. Rosenberg, *Die Entstehung der deutschen Republik 1871-1918* (Berlim: 1928), reimpresso com o título *Die Entstehung der Weimarer Republik* (Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1961).
- ¹²⁴ Ver a carta de Adler a Kautsky de 17 de julho de 1917: "Aqui como em todas as partes espera-se com atenção as grandes transformações anunciadas para a política alemã [...] mas a designação do chanceler resultou muito pouco democrática. Na verdade é quase risível que o novo sistema comece com o fato de que o novo homem do sistema parlamentar seja tão distante de todos os partidos parlamentares que esperam com temor e tensão seu primeiro discurso para averiguar se é seu homem ou não."
- ¹²⁵ Ver H. Preuss, "Deutsche Demokratiesierung", em *Internationale Rundschau*, 5 de setembro de 1917, atualmente em *Staat, Recht und Freiheit*, cit., pp. 335 e ss.
- ¹²⁶ M. Adler, "Friede und Demokratie", em *Arbeiter Zeitung*, 15 de julho de 1917, agora em *KgV*, pp. 55-56.
- ¹²⁷ M. Adler, *KgV*, p. 56.
- ¹²⁸ Rudolf Hilferding mostrou-se surpreso – como se deduz da carta de Adler a Kautsky, de 27 de julho de 1917 – com esse artigo adleriano.
- ¹²⁹ Ver H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts Gesellschaft und Staatstheorie*, 2 vols. (Berlim: Buchhandlung Vowärts, 1929-1921); K. Kautsky, *Die proletarische Revolution und ihr Programm* (Berlim/Stuttgart: J. H. W. Dietz Nachf., 1922); E. Bernstein, *Der Sozialismus einst und jetzt* (Berlim: J. H. W. Dietz Nachf., 1923); Rudolf Hilferding, "Probleme der Zeit", em *Die Gesellschaft*, I, 1924, pp. 1-17; e sobre os limites do *Sozialismus* ver M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione* (Veneza: Marsilio, 1977); G. Zarone, "Bernstein e Weber: revisionismo e democrazia", cit.; G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar* (Turim: Einaudi, 1977); G. Marramao ["Técnica social", Estado e transição entre social-democracia weimariana e austro-marxismo", em *O político e as transformações*, cit., pp. 161-200].
- ¹³⁰ Giacomo Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre* (Milão: La Pietra, 1977), pp. 83 e *passim*.
- ¹³¹ J. Schumpeter, *Die Krise des Steuerstaats*, cit.
- ¹³² J. Schumpeter, "Sozialistische Möglichkeiten von heute", em *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd., 48, 1920-1921, p. 327. A referência de Schumpeter corresponde ao ensaio de Lênin sobre *As tarefas imediatas do poder soviético* (1918).
- ¹³³ E. Troeltsch, *Spektator-Briefe*, organizado por H. Baron (Tubinga: Mohr, 1924), reimpressão fac-similar (Aalen: Scientia, 1966), p. 117; E. Troeltsch, *La democrazia improvvisata*, cit., p. 116.
- ¹³⁴ H. Kelsen, "Vom Wesen und Wert der Demokratie", em *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd., 47, 1920, pp. 50-58 (tradução italiana, *Lineamenti di una teoria generale dello Stato e altri scritti* (Roma: ARE, 1932), pp. 86-87).
- ¹³⁵ W. Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Bd., V, cit., p. 290. Cf. M. Cacciari, *Walther Rathenau e il suo ambiente* (Bari: De Donato, 1979). Não são menos interessantes – nem menos significativas – algumas análises sobre a Rússia em J. M. Keynes, *Essays in persuasion*, 1931.
- ¹³⁶ M. Adler, *KgV*, p. 113.
- ¹³⁷ *Ibid.*, pp. 122 e ss.
- ¹³⁸ *Ibid.*, p. 123.
- ¹³⁹ *Ibid.*, p. 114.
- ¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 115.
- ¹⁴¹ *Ibid.*, p. 116.
- ¹⁴² *Ibid.*, p. 121.
- ¹⁴³ Cf., ao contrário, as indicações sobre a interpretação renneriana da revolução russa e sobre a polêmica que daí derivou, em F. Adler, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia*, cit, p. 145.

- ¹⁴⁴ M. Adler, "Wladimir Iljich Lenin", em *Der Kampf*, Jg 17, março de 1924, p. 88.
- ¹⁴⁵ Cf. *Staatsauffassung*, p. 171 e ss.
- ¹⁴⁶ M. Adler, *Demokratie und Rätssystem* (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1919 (*Democrazia e consigli operai* (Bari: De Donato, 1970), p. 58. Sobre os conselhos, ver G. de Masci-Giacomo Marramao, "Consigli e Stato nella Germania di Weimar. Note storiche per una riflessione teorica", em Vv. Aa. *Teoria e prassi della organizzazione consiliare* (Milão: F. Angeli, 1976), p. 7 e ss.; F. L. Carsten, *La rivoluzione nell'Europa centrale 1918-1919* (Milão: Feltrinelli, 1978), pp. 111 e ss.
- ¹⁴⁷ M. Adler, *Democrazia e consigli operai*, cit., p. 61.
- ¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 39.
- ¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 50.
- ¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 47-48 e 54.
- ¹⁵¹ *Ibid.*, p. 45.
- ¹⁵² *Ibid.*, pp. 46 e 51.
- ¹⁵³ Ver B. Giovanni, "Lênin, Gramsci e la base teorica del pluralismo", em *Teoria marxista della politica*, cit., pp. 191 e ss.
- ¹⁵⁴ M. Adler, *Demokratie und Rätssystem*, cit., p. 48. Sobre as modificações que a "ditadura" sofreu na Rússia, ver pp. 206 e ss.
- ¹⁵⁵ M. Adler, "Wladimir Iljich Lenin", cit., p. 84.
- ¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 88. E também *Staatsauffassung*, p. 302.
- ¹⁵⁷ Otto Bauer, *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?* (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1920 (atualmente em *Werkausgabe in 7 Bänden* (Viena: Europa Verlag, 1967), Bd., 2, p. 301; tradução em italiano em G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, cit., p. 181). Ver também O. Bauer, *Der "neue" Kurs in Sowjetrußland* (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1921 (atualmente em *Werkausgabe*, Bd., 2, cit., pp. 429 e ss.). Ver, igualmente, a esse respeito, N. Leser, "É morto l'austromarxismo? Bilancio de una concezione politica", em *Dialoghi del XX*, junho de 1967, pp. 185 e ss. O ensaio foi reimpresso recentemente no livro de N. Leser, *Teoria e prassi dell'austromarxismo* (Mondo Operaio-Edizioni Avanti, 1979), pp. 34 e ss. Esse texto, apresentado como tradução italiana da obra de N. Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus* (Viena/Frankfurt/Zurique, Europa Verlag, 1968), constitui somente uma antologia. Ver, além do mais, H. Steiner, "Otto Bauer: l'austromarxismo e la Rivoluzione d'Ottobre", em *Critica Marxista*, nº 4-5, 1967, pp. 136 e ss; H. Steiner, "La révolution d'Octobre et l'austromarxisme", em Vv. Aa., *La Révolution d'Octobre et le mouvement ouvrier européen* (Paris: EDI, 1967); e para um juízo bauciano nos anos 30, ver G. B. Gordoncini, "Il sistema sovietico nel dibattito degli austromarxiste", em *Mondoperaio*, XXXI, nº 10, outubro de 1978, pp. 77- 82.
- ¹⁵⁸ O. Bauer, *Bolschewismus oder Sozialdemokratie*, cit., p. 330.
- ¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 356.
- ¹⁶⁰ M. Adler, *Staatsauffassung*, pp. 33-34.
- ¹⁶¹ *Ibid.*, p. 33.
- ¹⁶² Ver as amplas notas em que Kelsen discute esse ponto em *Sozialismus und Staat*, cit., pp. 20 e ss. (trad. italiana, pp. 25 e ss.).
- ¹⁶³ Max Adler, *Staatsauffassung*, cit., p. 10.
- ¹⁶⁴ Ver notas 97 e 98.
- ¹⁶⁵ Nesse sentido, deve ser interpretado o capítulo XII deste livro [o autor refere-se ao capítulo "A democracia e sua organização" do livro *A concepção do Estado no marxismo*, de Max Adler, para o qual o texto aqui traduzido foi escrito como "Apresentação" para a edição italiana (De Donato: Bari, 1979) (Nota do tradutor)].
- ¹⁶⁶ Sobre o fim da "neutralização" e "despolitização", ver C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (3ª edição, Munique/Leipzig: Duncker & Humblot, 1932); *Ibid.* (5ª edição, Berlim: Dunker & Humblot, 1963), pp. 23-24 (tradução italiana, *Le categorie del "politico"* (Bolonha: Il Mulino, 1972), pp. 105-106. Daqui nasce, pois, a impossibilidade de se identificar "político" e "estatal" sobre o que, ver o que escreve Adler mais adiante (p. 300) [o autor refere-se ao livro *A concepção do Estado no marxismo* (Bari: De Donato, 1979) que está apresentando, para a edição italiana, com este ensaio (nota do tradutor)]: "Faz parte dos muitos equívocos do formalismo dos conceitos de Kelsen o fato de que nele 'político equivale sempre a estatal'[...]. Sobre Schmitt, ver, além do célebre ensaio de H. Fiala (Karl Löwith), "Politischer Dezisionismus", em *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 1935, tradução italiana em K. Löwith, *Critica dell' esistenza storica* (Nápoles: Morano, 1967), o estudo de G. Schwalb, *The Challenge of the Exception* (Berlim: Dunker & Humblot, 1970), assim como as recentes contribuições de M. Surdi, "Pluralismo come dilemma: Carl Schmitt, una soluzione totalitaria per gli anni '30", em *Problemi del Socialismo*, janeiro-março, 1977, pp. 239 e ss., e "Critica della categoria del politico: 1932-1937", em *Aut-Aut*, nº 170-171, março-junho de 1979, pp. 197 e ss.

- ¹⁶⁷ Tanto Bauer como Adler têm muito presente o socialismo das guildas, em particular a versão que Cole havia apresentado.
- ¹⁶⁸ Contudo, como se sabe, a fórmula gramsciana refere-se ao partido; ver A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (Turim: Einaudi, 1975), p. 920.
- ¹⁶⁹ M. Adler, *Staatsauffassung*, cit., p. 182.
- ¹⁷⁰ Walther Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Bd., V, cit., p. 171.
- ¹⁷¹ *Ibid.*, p. 269.
- ¹⁷² H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, cit., p. 93. Os problemas derivados da divergência entre sistema normativo e “facilidade” são admitidos, contudo, pelo próprio Kelsen: ver *Allgemeine Staatslehre* (Berlim: Springer, 1925), pp. 18-19. Sobre o kantismo de Kelsen, ver Govard-Fabre, “L’inspiration kantienne de H. Kelsen”, em *Revue de Metaphysique et de Morale*, nº 2, 1978.
- ¹⁷³ C. Schmitt, *Die Diktatur* (Munique/Leipzig: Duncker & Humblot, 1921), p. 137.
- ¹⁷⁴ Ver, a esse respeito, E. Fuchs, *Gerechtigkeitswissenschaft Ausgewählte Schriften zur Freirechtslehre*, organizado por A. F. Foulkes & A. Kaufmann (Karlsruhe: C. F. Müller, 1965).
- ¹⁷⁵ Ver, mais adiante, capítulo XV, nota 29 [o autor refere-se ao capítulo “XV. Excursus sobre o anarquismo” do livro de Adler, *A concepção do Estado no marxismo*, para o qual, como se afirmou, este ensaio foi escrito como “Apresentação” para a edição italiana (nota do tradutor)].
- ¹⁷⁶ A esse respeito são interessantes os ensaios de J. Dobretsberger, H. Herts, etc., reunidos em *33 Beiträge zur Reinen Rechtslehre*, organizado por R. A. Métall (Viena: Europa Verlag, 1974), assim como o ensaio de F. Sander, “Zum Verhältnis von Staat und Recht”, em *Archiv des öffentlichen Rechts*, Bd., 10, 1926. Sobre isso permito-me remeter uma vez mais à minha “Introdução” a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., pp. LXII e ss.
- ¹⁷⁷ De acordo com a observação de Scheler, tudo isso que se intromete dentro da experiência natural ou científica, como *forma* (ou então como método da experiência) “não pode deixar de se converter, dentro da experiência fenomenológica, em ‘matéria’ e em ‘objeto’ da intuição” (M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, Bd., 2, cit., p. 71).
- ¹⁷⁸ C. Schmitt, *Die Diktatur*, cit., p. XII.
- ¹⁷⁹ Ver A. Schmidt, “Ontologia esistenziale e materialismo storico in Herbert Marcuse”, em Vv. Aa., *Risposta a Marcuse* (Bari: Laterza, 1969), pp. 143 e ss; M. Dal Pra, “Presentazione”, em Herbert Marcuse, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità* (Florença: La Nuova Italia, 1969); G. E. Rusconi, *La teoria critica della società* (Bolonha: Il Mulino, 1968), pp. 270 e ss.
- ¹⁸⁰ H. Marcuse, “Transzendente Marxismus”, em *Die Gesellschaft*, Bd., VIII, 1930, pp. 304-326 (*Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932* (Turim: Einaudi, 1975), p. 37).
- ¹⁸¹ *Ibid.*, p. 40.
- ¹⁸² *Ibid.*, pp 52 e 58.
- ¹⁸³ M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft* (Viena: Im Saturn Verlag, 1936); reimpressão fac-similar com introdução de N. Leser (Aalen: Scientia, 1975), p. 73.
- ¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 75.
- ¹⁸⁵ M. Adler, *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, cit., pp. 117 e ss.
- ¹⁸⁶ Deve ser interpretado nesse sentido todo o capítulo VII de *A concepção do Estado no marxismo*.
- ¹⁸⁷ M. Adler, *Staatsauffassung*, cit., pp. 69-70.
- ¹⁸⁸ Max Adler, *Kant und der Marxismus*, cit., p. 202.
- ¹⁸⁹ M. Adler, *Wegweiser*, cit., p. 65 (tradução italiana incluída em *Marxismo ed etica* (Milão: Feltrinelli, 1975), p. 199).
- ¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 65-66 (tradução italiana, p. 200).
- ¹⁹¹ Ver sobretudo M. Adler, *Marx als Denker* (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1921, e, sobre a presença de Hegel no presente livro [*A concepção do Estado no marxismo*], ver em particular P. Heintel, “Hegels Einfluss auf Staat-und Rechtsdenken des Austromarxismus (Max Alder)”, em *Filosofick Casopis*, nº 3, Praga, 1967, pp. 380-391; assim como em geral, M. Adler, *System und ideologie* (Viena/Munique: Oldenbourg, 1967).
- ¹⁹² M. Adler, *Zwei Jahre...!*, cit., pp. 977-978.
- ¹⁹³ É particularmente significativo, por exemplo, o já citado M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis. Die Weisen Blätter*; sobre Scheler ver, agora, P. Good (org.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie* (Berna/Munique: Francke Verlag, 1975), com ensaios breves de Heidegger, Gadamer, etc.
- ¹⁹⁴ M. Scheler, “Probleme einer Soziologie des Wissens”, em *Gesammelte Werke*, Bd., 8 (Berna/Munique: Francke Verlag, 1960), pp. 93 (*Sociologia del sapere*, introdução de G. Morra (Roma: Abete, 1976), pp. 158-159. A esse respeito ver R. Racinaro, “Introdução” a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., pp. LXIX e ss.

- ¹⁹⁵ Ver *Verhandlungen des 4. deutschen Soziologentages in Heidelberg am 29. und 30. IX 1924. Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Reihe 1, Bd., 4. (Tübinga: Mohr, 1925). Sobre a polêmica entre Adler e Scheler no IV Congresso dos Sociólogos Alemães, ver algumas indicações em K. Lenk, *Marx in der Wissenssoziologie* (Neuwied/Berlim: Luchterhand, 1972, assim como R. Racinaro, "Introdução" a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., p. LXIX e ss.
- ¹⁹⁶ Cf. M. Cacciari, "Lavoro, valorizzazione e 'cervello sociale'", em *Aut-Aut*, 145-146, janeiro-abril de 1975. Contudo, o tema encontra-se presente, ainda que em formas diversificadas, no debate dos últimos anos: ver Vv. Aa., *Discutere lo Stato* (Bari: De Donato, 1978) (e aí mesmo, em particular, a intervenção de B. de Giovani, pp. 51-62).
- ¹⁹⁷ O próprio Kelsen parece chamar a atenção nos anos 30 sobre essa "complexidade": ver H. Kelsen, "Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung", em *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd., 66, 1931, pp. 449-521. "Já que é certo que o ordenamento jurídico capitalista serve para a conservação do domínio de classe, igualmente seria míope não reconhecer que, junto com esse domínio de classe, existe também uma relação de domínio que não só opõe uma classe à outra, mas divide também a própria classe dominante e a articula em um grupo dominante e em um dominado. Não se pode duvidar seriamente – conclui Kelsen – sobre este fato que precisamente esta relação de domínio meramente político pode entrar em certa contradição com a relação econômica, já que os que dominam politicamente se vêem obrigados, para conservar seu domínio, a reduzir a relação de domínio econômico à custa dos interesses dos próprios companheiros de classe" (esse ensaio pode ser encontrado agora em H. Kelsen, *Demokratie und Sozialismus*, organizado por N. Leser (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1967), pp. 76-77. Por outro lado, essa complexidade fala precisamente contra as "distinções" que simultaneamente Kelsen pretende esgrimir contra Schmitt (ver R. Racinaro, "Introdução" a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., pp. CXVI e ss.).
- ¹⁹⁸ G. Simmel, *Die Grosstaedte und Geistesleben*, 1903, atualmente em *Brücke und Tür*, organizado por M. Susman & M. Landmann (Stuttgart: Koehler, 1957), pp. 227-242. Ver, M. Cacciari, "Note sulla dialettica del negativo nell'epoca della metropoli (saggio sul Georg Simmel)", em *Angelus Novus*, nº 21, 1971, pp. 1-54.
- ¹⁹⁹ Ver as páginas dedicadas ao "conflito" em G. Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Berlim: Duncker & Humblot, 1908, reimpresso em 1958), pp. 186-255. Sobre Simmel, ver G. Calabró, "Situazione e decisione sui 'conflitti morali' in G. Simmel", em Vv. Aa., *Letica della situazione* (Nápoles: Guida, 1974), pp. 151-183.
- ²⁰⁰ Ver, além do mais, o ensaio já citado de M. Cacciari, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, organizado por K. Gassen & M. Landmann (Berlim: Duncker & Humblot, 1958; S. Kracauer, "Georg Simmel", em *Logos*, Bd., IX, H. 3, 1920, pp. 307-338 (atualmente em *Das Ordnenament der Masse* (Frankfurt: Suhrkamp, 1963 e 1977), assim como as contribuições aparecidas com o título *Aesthetik und Soziologie um Die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, organizado por H. Böhringer & K. Gründer (Frankfurt: V. Klostermann, 1976).
- ²⁰¹ G. Simmel, *Kant* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1904).
- ²⁰² G. Simmel, *Kant und Goethe* (Berlim: Bard, Marquardt & Co., 1906), p. 5.
- ²⁰³ *Ibid.*, p. 9.
- ²⁰⁴ *Ibid.*, p. 10.
- ²⁰⁵ *Ibid.*, p. 12.
- ²⁰⁶ *Ibid.*, p. 15.
- ²⁰⁷ M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte* (Viena/Leipzig: Anzengruber Verlag, 1919), p. 8. Uma das poucas obras que, ao ocupar-se desses problemas, usou concretamente análises adlerianas a respeito de Simmel é a de Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (Nova edição. Turim: Einaudi, 1971).
- ²⁰⁸ G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1907), p. 1.
- ²⁰⁹ *Ibid.*, p. 2.
- ²¹⁰ *Ibidem.*
- ²¹¹ *Ibid.*, pp. 5-6.
- ²¹² M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für Geistesgeschichte*, cit., pp. 31-32.
- ²¹³ *Ibid.*, p. 9.
- ²¹⁴ G. Simmel, *Philosophie des Geldes* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1900); (7ª edição. Berlim, 1977), pp. 64-65.
- ²¹⁵ M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung*, cit., p. 11. Ver S. Simmel, *Philosophie des Geldes*, cit., p. 67.
- ²¹⁶ Sobre o caráter "tautológico" dos enunciados lógicos, ver R. Carnap, "Die Physikalische Sprach als Universalsprache der Wissenschaft", em *Erkenntnis*, II, 1931, pp. 432-465. Sobre o tema ver M. Cac-

- ciari, *Krisis* (Milão: Feltrinelli, 1976), pp. 70 ss. Ver também a tradução do importante manifesto do Wiener Kreis: H. Hahn-O. Neurath-R. Carnap, *La concezione scientifica del mondo* (Roma/Bari: Laterza, 1979).
- ²¹⁷ G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, cit., pp. 67-68, e ver M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung*, cit., p. 11.
- ²¹⁸ *Ibid.*, p. 68.
- ²¹⁹ É bastante evidente a referência a um módulo conceitual típico do simulacionismo de H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob* (Leipzig: Meiner, 1911); a partir da edição de 1923, com alguns cortes, fez-se a tradução italiana de *La filosofia del "come se"* (Roma: Ubaldini, 1967).
- ²²⁰ M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung*, cit., p. 12.
- ²²¹ *Ibid.*, p. 14.
- ²²² G. Simmel, "Der Fragmentcharakter der Lebens", em *Logos*, Bd., 6, 1916-1917, pp. 29-40.
- ²²³ M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung*, cit., p. 17.
- ²²⁴ *Ibid.*, p. 25. Mas, no que diz respeito à interpretação simmeliana de Hegel, não se pode deixar de levar em conta – como recorda Adler – as páginas que Simmel lhe dedica em *Hauptprobleme der Philosophie* (Leipzig: Göschen, 1910), reimpresso várias vezes. Ver a introdução de F. Papi à tradução italiana (Milão: ILI, 1972).
- ²²⁵ *Ibid.*, p. 26.
- ²²⁶ G. Simmel, "Vorformen der Idee", em *Logos*, Bd., 6, 1916-1917, pp. 103-141.
- ²²⁷ M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung*, cit., p. 29.
- ²²⁸ *Ibid.*, p. 33. Ver, além do mais, G. Simmel, "Das individuelle Gesetz", em *Logos*, Bd., 4, 1913, pp. 117-160. Sobre o significado da "lei individual", assim como a relação com Hegel, devem-se ver as importantes considerações de G. Calabrò, *La società "fuori tutela"* (Nápoles: Guida, 1970), sobretudo pp. 29 ss.
- ²²⁹ *Ibid.*, p. 34.
- ²³⁰ *Ibid.*, p. 36.
- ²³¹ *Ibid.*, p. 39.
- ²³² *Ibid.*, p. 43.
- ²³³ L. Paggi, "Spengler e Sombart: l'idea del tramontò", em *Rinascita*, 21 de julho de 1978, salienta justamente o significado dessa intuição adleriana.
- ²³⁴ M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung*, cit., p. 42.
- ²³⁵ M. Adler, *Die solidarische Gesellschaft* (Viena/Colônia/Stuttgart/Zurique: Europa Verlag, 1964), p. 47. (Trata-se de tese deduzida em parte do *Nachlass* adleriano). Mas também sobre Tönnies, ver M. Adler, "Soziologie und Erkenntnistheorie", em *Jahrbuch für Soziologie*, 1925, p. 30.
- ²³⁶ G. Simmel, *Soziologie*, cit., pp. 186 ss.
- ²³⁷ *Ibid.*, p. 9.
- ²³⁸ *Ibid.*, p. 11. Quanto à referência ao capítulo II de G. Simmel, *Soziologie* (sobre as formas de subordenação e supra-ordenação), ver *Staatsauffassung*, pp. 232-233 (nota) e 290. Sobre a intersecção dos "círculos sociais", ver G. Simmel, *Soziologie*, cit., pp. 305 ss.
- ²³⁹ Ver, mais adiante, pp. 142 ss. [As páginas citadas referem-se à edição em espanhol, *La concepción del Estado en el marxismo* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1982); preferimos manter essa indicação por ser essa edição de mais fácil acesso ao leitor brasileiro (nota do tradutor)].
- ²⁴⁰ M. Adler, *Politische oder soziale Demokratie* (Berlim: Laubsche Verlagsbuchhandlung, 1926), pp. 55 ss.
- ²⁴¹ H. Kelsen, "Vom Wesen und Wert der Demokratie", cit. Ao contrário, dá o que pensar a crítica (que recorda a de Adler) de W. Rathenau ao conceito de democracia majoritária: "Do ponto de vista da solidariedade, o domínio da maioria sobre a minoria não é um fim, mas um mal; o fim da democracia solidária é o domínio do povo sobre si mesmo, não pelo número proporcional de seus interesses, mas pelo espírito e pela vontade que este libera" (W. Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Bd., I, cit., p. 447).
- ²⁴² M. Adler, *Politische oder soziale Demokratie*, cit., p. 56.
- ²⁴³ Ver O. Kirchheimer, "Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolchewismus", em *Zeitschrift für Politik*, Bd., 17, 1922, pp. 593-611, atualmente em *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*, organizado por W. Luthardt (Frankfurt: Suhrkamp, 1976), em particular, pp. 34-35; ver também M. Surdi, "Per una teoria politica della dittadura del proletariato: gli scritti giovanili di O. Kirchheimer", em *Democrazia e Diritto*, nº 1, 1970, pp. 153-162.
- ²⁴⁴ Já no ensaio sobre "Wladimir Iljisch Lenin", cit., p. 87, Adler afirma que as situações de *Gleichgewicht* só podem ter um caráter transitório.
- ²⁴⁵ Otto Bauer, "Das Gleichgewicht der Klassenkräfte", em *Der Kampf*, Bd., 17, 1924, pp. 57-67; atualmente em *Austromarxismus*, organizado por H. H. Sandkühler & R. de la Vega (Frankfurt/Viena: EVA-Europa

- Verlag, 1970), pp. 70 ss. E a esse respeito, ver G. Marramao, *Austromarxismus e socialismo di sinistra fra le due guerre*, cit., *passim*.
- ²⁴⁶ Ver o texto de Kelsen na nota 198 supra. Sobre o debate no Congresso de Linz, ver A. Gurland, *Marxismus und Diktatur* (Leipzig: Buchdruckerei, 1930), assim como minha "Introdução" a H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., pp. CXXV ss., ademais, I. Katsoulis, *Sozialismus und Staat. Demokratie Revolution und Diktatur des Proletariats im Austromarxismus* (Meinssenheim am Glan: A. Hain, 1975). De maneira específica, sobre a *Auseinandersetzung* entre Max Adler e Hans Kelsen, ver agora o ensaio de A. Pfabigan, "Hans Kelsen und Max Adler Auseinandersetzung um die marxistische Staatstheorie", em *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*, Schriftenreihe des Hans Kelsen-Institut, Bd., 3, Viena, Manz, 1978, pp. 63 ss.
- ²⁴⁷ L. Rudas, "Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács", em *Arbeiterliteratur*, 1924 (tradução italiana em Vv. Aa., *Intellettuale e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-1930*, organização e introdução de L. Boella (Milão: Feltrinelli, 1977), particularmente pp. 101 ss. No mesmo ano aparecia, paradoxalmente, a tentativa lukacsiana de liquidação do livro de M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1924); reimpressão fac-similar com introdução de N. Leser (Aalen: Scientia, 1975, que atualmente se pode ler em G. Lukács, *Organisation und Illusion. Politische Aufsätze III* (Darmstadt-Neuwied: Luchterhand, 1977), pp. 204-208.
- ²⁴⁸ O próprio avanço do movimento operário é que produz, em alguns aspectos, uma transformação da democracia e do parlamentarismo: ver O. Kirchheimer, *Bedeutungswandel des Parlamentarismus*, 1928, igualmente em O. Kirchheimer, *Vom der Weimarer Republik zum Faschismus*, cit., particularmente p. 62. Ver também, em outro aspecto, F. L. Neuman, *Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung*, 1930, atualmente em F. L. Neuman, *Wirtschaft, Staat, Demokratie Aufsätze 1930-1954*, organizado por A. Sölner (Frankfurt: Suhrkamp, 1978), pp. 57 ss.
- ²⁴⁹ Ver Max Adler, *Links-Sozialismus* (Karlsbad: Graphia, 1933) e também, a esse respeito, G. Marramao, *Austromarxismus e socialismo di sinistra fra le due guerre*, cit., pp. 102 ss. Deveriam ser vistos, por outra parte, os artigos publicados em *Der Klassenkampf* (a revista teórica nascida em Berlim, em 1927, e publicada na Laubsche Verlagsbuchhandlung, por M. Adler juntamente com K. Rosenfeld, M. Seydewitz e H. Ströbel, aos quais se somaria, em 1º de outubro de 1928, Paul Levi).
- ²⁵⁰ É significativo nesse sentido o *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, cit.
- ²⁵¹ Ver L. Valiani, "Il movimento operaio in Austria e Ungheria", em G. Quazza (org.), *Riforme e rivoluzione nella storia contemporanea* (Turim: Einaudi, 1977), particularmente pp. 203 ss.
- ²⁵² Dentro da esquerda não faltavam críticas dirigidas a Adler pelo fato de continuar, num contexto tão distinto, sua atividade de ensino e de estudo: ver N. Leser, "Einleitung zum Neudruck", em M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, cit., pp. VI-VII.
- ²⁵³ Ver, por exemplo, as críticas ao Wiener Kreis em M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, cit., pp. 197-198 (nota). É muito interessante, ao contrário, o largo confronto com o Husserl de *Formale und transzendentale Logik* (*Ibid.*, pp. 286 ss. e *passim*).