

REVISTA
Nº 39 **NOVOS RUMOS**

CONTRIBUIÇÃO À TEORIA CRÍTICA

GÖRAN THERBORN

A ESCOLA DE FRANKFURT

CONTRIBUIÇÃO À TEORIA CRÍTICA

PARTE I



A ESCOLA DE FRANKFURT

CONTRIBUIÇÃO À TEORIA CRÍTICA*

Göran Therborn

NOTA DO EDITOR

A exemplo do admirável texto de Leonardo Paggi, "Intelectuais, teoria e partidos no marxismo da Segunda Internacional", publicado em duas partes como "Encarte" nos números 37 e 38 da revista *Novos Rumos*, optamos pela mesma estratégia editorial para a publicação deste texto de Göran Therborn sobre a Escola de Frankfurt, pelas razões expostas naquela ocasião: "os inescapáveis limites de espaço que uma revista impõe". Dessa forma, a obra sairá em duas partes, nos números 39 e 40 da revista.

Trata-se de um texto de certa forma pioneiro, escrito na década de 1970, que representa uma análise marxista sobre a "teoria crítica", com a exceção do trabalho de Gian Enrico Rusconi, *La teoria critica della società* (Bolonha: Il Mulino, 1968), da mesma forma publicado na Itália, talvez a primeira crítica marxista ao pensamento da Escola de Frankfurt, que, aliás, é citada na nota 1 do texto de Therborn, como sendo "uma obra muito útil e documentada".

De qualquer forma, essa pequena, mas importante obra, editada há mais de 30 anos, continuava inédita entre nós. Assim, acreditamos que a iniciativa de publicá-la, aqui, na forma de "Encarte", na revista *Novos Rumos*, é uma valiosa contribuição ao estudo da história das idéias, especialmente no que se refere ao marxismo e à teoria crítica da sociedade.

Antonio Roberto Bertelli

* Tradução de Antonio Duarte dos Santos & Antonio Roberto Bertelli. A tradução aqui publicada foi realizada a partir da edição italiana – *Critica e rivoluzione. Saggio sulla Scuola di Francoforte* (Bari: Laterza, 1972) – cotejada com a edição sueca – *Frankfurtskolan. Till kritiken av den kritiska teorin* (Estocolmo: Arkiv Studiehäftien, 1976). Como se poderá ler no "Pós-escrito" de 1976, para a edição sueca, o texto integral havia sido publicado somente em italiano, em 1972, exatamente a edição da qual partimos para a tradução. Tendo saído a edição sueca, nossa tradução foi cotejada com a mesma, incluindo-se aqui, na edição brasileira, o mencionado "Pós-escrito". No que se refere às citações bibliográficas, sempre que possível, tomou-se como base as indicações feitas pelo autor na edição sueca; contudo, em alguns casos, preferimos nos apoiar nas notas da edição italiana, já que algumas menções bibliográficas da edição sueca se referiam a edições que dificilmente poderão ser encontradas entre nós. São Paulo, 1987.

I. A ESCOLA DE FRANKFURT: OS HOMENS E O INSTITUTO

Muitos de nós, provavelmente, tomamos contato pela primeira vez com a Escola de Frankfurt lendo um livro de autoria de um dos seus expoentes máximos, sem imaginar que o autor pertencia a uma escola teórica que já tinha alguns anos de existência. Durante o movimento estudantil de 1968, que ocorreu em toda a área desenvolvida do mundo capitalista, especialmente nos Estados Unidos, na Itália e na Alemanha ocidental, nos deparamos com a obra mais recente de Herbert Marcuse. Adotada com entusiasmo, violentamente contestada, embora pouco compreendida, teve, em todo caso, uma influência determinante. No contexto muito pouco pacífico de seminários críticos dedicados a compreendermos o pensamento social amadurecido na universidade burguesa, às vezes nos vemos envolvidos pelas argumentações de Jürgen Habermas.

“Negação”, “teoria crítica”, “estudos críticos” são termos que dão a impressão de progresso e certamente a atividade a que eles se referem jogou um papel progressista. Mas, num exame mais acurado, descobrimos que, ao contrário, referem-se a um gênero particular de negação da sociedade burguesa e a um tipo muito especial de crítica.

Este ensaio surgiu da necessidade de determinar tal particularidade que jamais foi explicitada – pelo menos na Escandinávia – e deslindar suas origens. No curso da pesquisa, ficou clara para mim a inegável continuidade entre *O homem unidimensional* e as declarações programáticas da Escola de Frankfurt, escritas na década de 1930 por Max Horkheimer com a colaboração de Herbert Marcuse, como também a profunda afinidade entre o livro e outras obras famosas da Escola de Frankfurt, por exemplo *Dialektik der Aufklärung* (Dialética do esclarecimento). Voltar à Escola de Frankfurt é também a chave para entender Habermas e estabelecer o elo de ligação entre as suas contribuições aos debates acadêmicos e as de Marcuse à rebelião estudantil; desta perspectiva, Marcuse aparece como um membro da Escola e Habermas como um epígono apagado e mais propriamente “ilegítimo”.

Partindo deste propósito, uma análise da Escola de Frankfurt não é só um estudo histórico a respeito de uma brilhante escola alemã de filosofia, de teoria social e crítica da sociedade, que atingiu o apogeu no exílio, entre a metade dos anos trinta e a metade dos anos quarenta; mas representa também uma intervenção no atual debate político.¹

Trata-se de esclarecer a força e o reflorescimento das idéias da Escola de Frankfurt numa situação muito diferente daquela de seu surgimento, durante os anos trinta na Alemanha. Em grande medida, podemos considerar a Escola de Frankfurt como uma espécie de prisma onde praticamente se refletiram todos os problemas existentes no marxismo ocidental e aos quais teve que levar em consideração. Ela discutiu, assim, a problemática que deu origem ao marxismo ocidental,² que pode ser encontrada especialmente em *História e consciência de classe*, de Lukács, e em *Marxismo e filosofia*, de Korsch. Trata-se, pois, do triplice encontro da cultura idealista da Europa ocidental (sobretudo alemã) com a civilização capitalista, a Primeira Guerra Mundial e a revolução proletária. Lukács e Korsch, por diferentes razões, renegaram mais tarde seus escritos juvenis e a Escola de Frankfurt pode ser considerada como sua legítima herdeira numa situação muito modificada.

No centro das reflexões dos pensadores da Escola encontramos tanto as mais importantes questões políticas como aqueles problemas teóricos com os quais o marxismo ocidental defrontou-se a partir de seu surgimento: o fascismo, o stalinismo, a guerra fria, a chamada sociedade do bem-estar, a revolução inacabada, de uma parte; e, de outra, a

relação entre marxismo e filosofia clássica alemã, sua relação com a crítica contemporânea que a filosofia burguesa introduziu no seu próprio interior (por exemplo, a fenomenologia e o existencialismo), a arte de vanguarda, a tecnologia e o trabalho, a psicanálise e o problema do indivíduo na sociedade.

A Escola tomou o nome do *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social), fundado em 1923, com a doação de Felix Weil, um milionário progressista. Seu primeiro diretor foi Carl Grünberg, um marxista austríaco, historiador da classe operária; e o Instituto continuou a publicar sua revista, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus der Arbeiterbewegung* (Arquivo da História do Socialismo e do Movimento Operário), comumente chamada de *Grünbergs Archiv*. A revista teve um papel central no vivo debate sobre o marxismo nos anos vinte na Alemanha. Além de minuciosas pesquisas sobre o movimento operário, a *Grünbergs Archiv* publicou também importantes obras de Karl Korsch (entre outras o seu principal trabalho sobre o marxismo e a filosofia), de Györg Lukács e de D. Riazanov, diretor do Instituto Marx-Engels, de Moscou.³

Porém, a história da Escola de Frankfurt é mais recente do que a do Instituto. Pode-se dizer que teve seu começo em 1930, quando um jovem filósofo de esquerda, Max Horkheimer, tornou-se o diretor do Instituto e professor de filosofia social. O núcleo da Escola (Horkheimer, Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse) era formado por heréticos, frutos de uma cultura universitária muito refinada. Nascidos na virada do século (Horkheimer nasceu em 1898, tendo inicialmente se dedicado aos negócios; Marcuse também nasceu em 1898 e Adorno em 1903), tornaram-se doutores em filosofia nos fins da década de vinte e começos da de trinta (Marcuse, por exemplo, escreveu sua tese de doutoramento sobre a ontologia de Hegel tendo como orientador Martin Heidegger, em Freiburg; Adorno, ao lado de seus estudos universitários, dedicou-se com o mesmo afino ao estudo de piano).

Pertencia à Escola e ao Instituto um grande grupo de filósofos, estudiosos das ciências sociais de várias tendências e psicanalistas, pessoas com a idade entre trinta e quarenta anos, como Walter Benjamin, Erich Fromm, Leo Lowenthal, Franz Neumann, Friedrich Pollock e Karl Wittfogel. Também o ainda pouco conhecido Paul Baran ali permaneceu por um breve período. Politicamente, os aderentes eram socialistas "convictos" que se colocavam decididamente à esquerda do Partido Social-Democrata, mas com uma relação ambígua com o Partido Comunista, e, em geral, eram contrários à participação em associações organizadas. O único membro do grupo que possuía uma experiência política prática era Marcuse, que fora expoente da esquerda social-democrata (USPD) em 1917-1918. (É bom recordar que também, por poucos meses, no final da década de vinte, Marcuse fora editor da revista *Die Gesellschaft*, da social-democracia, uma publicação teórica relativamente de esquerda).

Depois da tomada do poder pelos nazistas, em 1933, o Instituto foi obrigado a se transferir, primeiro para Genebra e Paris e depois para Nova York. Em 1950, o Instituto voltou para Frankfurt, onde sobreviveu como uma instituição acadêmica normal de sociologia e filosofia social (mais ou menos crítica) – e acadêmica até mesmo na visão da rebelião estudantil. Depois da guerra, esteve sob a direção de Horkheimer e Adorno, enquanto Marcuse permaneceu nos Estados Unidos. Alguns membros fundadores morreram durante a guerra e outros (por exemplo, Erich Fromm) mudaram de posição. Por outra parte, a Escola ganhou novos ilustres seguidores na Alemanha ocidental, entre os quais os mais representativos são os filósofos Jürgen Habermas – que atualmente ocupa a cátedra de filosofia e sociologia em Frankfurt – e Alfred Schmidt. Horkheimer aposentou-se e Adorno morreu em agosto de 1969.

O objetivo do Instituto e de sua famosa revista dos anos trinta, *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisa Social), era justamente "a pesquisa social". Com esta denominação queriam indicar – no tempo de Horkheimer – que os trabalhos particulares nos vários campos teóricos e empíricos – economia, psicologia, sociologia, a cultura em geral – deveriam ser unidos com o objetivo comum de "contribuir para uma teoria da sociedade existente considerada como um todo". O que esses trabalhos esforçavam-se por conseguir era "o conhecimento do desenvolvimento da sociedade em sua totalidade". Desse ponto de vista, o problema central era entender que relações tinham as várias partes da sociedade histórica. Exatamente em relação a isso, a Escola de Frankfurt pôde dar uma contribuição válida ao materialismo histórico. Um resultado desse tipo podia ser favorecido tanto pelas convicções marxistas dos membros do Instituto como por sua abertura e vivacidade intelectuais.

Mas não foi assim. Analisaremos em seguida em detalhes a parte mais importante do pensamento da Escola de Frankfurt, "a teoria crítica" e a sua relação com o materialismo histórico. Mas, mesmo antes de 1937, quando se traçou o programa da teoria crítica, a Escola de Frankfurt considerava de modo peculiar o problema da totalidade histórica. "Uma das tarefas mais importantes para a solução deste problema – da conexão entre os diferentes problemas da cultura – é o desenvolvimento de uma psicologia social que corresponda às necessidades da história. Promover tal psicologia será uma das tarefas principais da revista."⁴ Esse deveria ser o objetivo: não um desenvolvimento do todo necessário do materialismo histórico, mas somente sua integração, também em si uma tarefa importante.

Como veremos à frente, a teoria crítica desenvolvida por Horkheimer na metade dos anos trinta fundava-se provavelmente numa necessidade política. Vista, ao contrário, através da história do Instituto de Pesquisa Social, tem-se uma imagem diferente da Escola de Frankfurt. A direção de Horkheimer provocou de fato uma mudança dos interesses, e dos problemas econômicos e políticos passou-se, ao contrário, para a filosofia social e para a psicologia social.⁵

II. O CONTEXTO CULTURAL. A ESCOLA DE FRANKFURT E A PROBLEMÁTICA DO MARXISMO OCIDENTAL

A teoria que foi elaborada pela Escola de Frankfurt a partir dos anos trinta até os nossos dias não é uma criação intelectual original. Na melhor das hipóteses, representa a continuação e o desenvolvimento, até as últimas conseqüências, da forma de marxismo mais conscientemente filosófico disponível para os teóricos da Escola de Frankfurt, ou seja, a filosofia do período juvenil de Lukács e Korsch. Por sua vez, essa filosofia era o desenvolvimento de uma tendência do pensamento filosófico e sociológico largamente difundida na Alemanha durante o século XIX e nos primeiros anos do século XX.

De forma geral, o pensamento da Escola de Frankfurt desenvolve-se no interior de um contexto cultural que compreendia o marxismo ocidental. Em tal contexto, o marxismo ocidental ocupava-se de dois problemas: o da crise da cultura burguesa de vanguarda e o da atualidade da revolução. O primeiro, apresenta uma multiplicidade de aspectos, mas no marxismo ocidental que se desenvolveu nos limites culturais lingüísticos alemães, surgiram igualmente dois tipos de problemas que estavam no centro da reflexão do pensamento não-marxista da época. O primeiro ocupava-se do que Weber chamava de "racionalização capitalista"; enquanto o outro centrava-se na relação entre as "ciências da cultura" e a ciência natural. Em ambas as questões, mas especificamente na primeira,

refletia-se o confronto entre a cultura clássica idealista – que alcançou sua mais alta expressão com os sistemas filosóficos de Kant e Hegel – e a civilização capitalista; em outras palavras, o conflito entre a ideologia alemã e a realidade do capitalismo avançado, um conflito onde se davam desvios dramáticos, tanto à esquerda como à direita.

A CRISE DA CULTURA BURGUESA

A racionalização capitalista

Na Alemanha, em 1887, foi Ferdinand Tönnies que se fez porta-voz dessa posição quando publicou o seu livro *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidade e sociedade). A distinção que se faz com tal título mostra o conflito entre as relações pessoais de família e de vizinhança existentes na sociedade rural pré-industrial e pré-capitalista e as relações impessoais, meramente contratuais existentes entre os homens da sociedade urbana, comercial e industrial. A racionalização implícita nas relações sociais tornou-se aos poucos o conceito básico de todo o trabalho de Max Weber. De acordo com Weber, tratava-se de um destino inevitável para a sociedade ocidental, depois de ter adotado a religião judaico-cristã. O judaísmo e o cristianismo levaram ao desencanto do mundo (*Entzauberung*), à sua libertação da magia, da tradição e do sentimento e ao nascimento de uma racionalidade instrumental, do cálculo e do controle. Weber acompanha esse processo de racionalização nos diferentes setores e mostra seu ponto culminante: na religião, através da Reforma; na política, por meio da burocratização; na economia, pela empresa capitalista e pelo “espírito do capitalismo”.

Weber era um burguês com uma forte consciência de classe e sua elaboração do conceito de capitalismo como economia racional estava estritamente ligada à sua oposição ao contexto feudal dos *Junker*, que tinha como centro o Leste do Elba. Rápida e corretamente compreendeu que a burguesia nada tinha a temer da social-democracia. De outra parte, porém, Weber estava muito impregnado da tradição historicista alemã para considerar o processo de racionalização com o mesmo ingênuo otimismo que os ingleses da época vitoriana ou dos sociólogos de última hora que descrevem a modernização e a sociedade industrial. Ele estava profundamente preocupado com a pouca possibilidade que as relações humanas e a *Kultur* tinham para sobreviver num mundo completamente racionalizado, burocratizado e dominado pelo cálculo, e chegava a conclusões muito alarmantes.⁶

Dessa forma, Weber e os filósofos e sociólogos alemães de convicções análogas lançaram as bases da maior parte do nascente marxismo ocidental, ao mesmo tempo que se constituíram em seus inimigos ideais. De um lado, Weber era o representante de um partido oposto, o da burguesia, mas, do outro, fornecia diretamente os instrumentos para a crítica da sociedade burguesa, instrumentos que o marxismo ocidental esperava impacientemente transformar em seus próprios instrumentos.

Para Weber, a racionalização representava quase que o marco da sociedade moderna enquanto tal, assim inevitável. Mas, de vez em quando, a estrutura calculista e especialista poderia abrir caminho para um líder “carismático”, e nele o “nacional-liberal” Weber depositava sua única esperança.⁷ Georg Lukács – que por um certo período, antes da guerra, pertencera a um grupo de discípulos de Weber em Heidelberg – descobriu uma outra possibilidade, isto é, a revolução proletária. Enquanto Weber aspirava que a Alemanha tivesse uma presidência forte, Lukács entrava no Partido Comunista húngaro há pouco fundado, em 1918.

Na sua obra *História e consciência de classe*, Lukács associou o conceito de “racionalização” de Weber ao conceito marxiano de “fetichismo das mercadorias”, que ele generalizou no conceito de “reificação” – a redução das relações humanas a relações entre coisas. A reificação não era característica da sociedade moderna em geral, mas de um tipo particular de sociedade moderna, a sociedade capitalista. O ponto culminante da reificação realizava-se no mercado de trabalho e no processo capitalista de produção, onde o trabalhador livre, o proletário, é forçado a negociar sua atividade vital, o seu trabalho, como uma coisa, um bem que pode ser vendido e comprado, um instrumento mecanizado e racionalizado do processo de trabalho. Justamente por isso, o proletariado, a classe mais oprimida do capitalismo, representava a negação da sociedade capitalista e a força que poderia realizar a crítica filosófica da reificação através de uma revolução socialista. O proletariado era o legítimo herdeiro da filosofia idealista alemã – como o velho Engels já afirmara em seu livro *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* – e uma política revolucionária era o único meio para restituir a primitiva integridade e humanidade àquilo que estava dividido e reificado.

A Escola de Frankfurt continua a obra do jovem Lukács nesse sentido. Sem dúvida, *História e consciência de classe* (1923) deve ser lido junto com a *Dialética do esclarecimento* (1947), de Adorno e Horkheimer, e com *O homem unidimensional* (1964), de Marcuse: a problemática tratada é, em essência, a mesma. Ao conceito de reificação de Lukács, que provém do conceito de racionalização de Weber, correspondem nessas obras a tese de autodestruição do iluminismo e a idéia de unidimensionalidade. De outra parte, essa trilogia de teoria crítica revela de maneira surpreendentemente clara as mudanças havidas na situação histórica do marxismo ocidental e como elas se refletem numa de suas tendências principais. Os ensaios de Lukács foram escritos entre 1919 e 1923 como contribuição às lutas revolucionárias da Komintern e como uma parte dessas, num período em que a revolução proletária estava na ordem do dia nos países europeus mais importantes. Adorno e Horkheimer escreveram a maior parte de seu livro durante a Segunda Guerra Mundial e nele ficaram claros os sinais da derrota do movimento operário e do triunfo do fascismo e da racionalidade tecnológica em geral, amplamente manifestada nos Estados Unidos, onde os autores viveram seu exílio. *O homem unidimensional*, finalmente, era voltado contra a base em que se inseria o desenvolvimento pós-bélico e contra a assim chamada sociedade opulenta, a sufocante difusão do conservadorismo e do liberalismo de direita, a Guerra Fria, o reformismo e a aparente integração da classe operária.

Nas críticas que a Escola de Frankfurt faz à racionalidade capitalista estão ainda presentes também outras influências. Uma, por exemplo, pode ser encontrada na influência de um certo tipo de existencialismo sobre Marcuse. Martin Heidegger – professor do jovem Marcuse – formulou em *Sein und Zeit* (Ser e tempo) uma terceira posição que se insere entre os dois pólos do debate Weber-Lukács. Essa posição é caracterizada por uma crítica da sociedade tecnológica centrada nas condições da existência individual em tal sociedade e numa concepção da historicidade da existência humana analisada em termos ontológicos e metafísicos, sem qualquer referência às instituições e às classes sociais. Ainda como discípulo de Heidegger, Marcuse havia criticado o seu mestre por não ter tratado as conseqüências políticas revolucionárias implícitas na sua ontologia e logo abandonou o existencialismo por uma posição marxista.⁸ Mas em *O homem unidimensional* florescem ainda idéias existencialistas, como, por exemplo, a do “projeto” histórico, derivada de Sartre.⁹

Um relevo muito maior tiveram a psicanálise e a metapsicologia de Freud. Com a ajuda desses instrumentos, a crítica à civilização capitalista é aprofundada em muitas direções. A crítica humanista marxista se junta a reflexão psicológica sobre a civilização vista como repressão aos instintos humanos. A Escola de Frankfurt recusou-se a atenuar “o mal-estar da civilização”, o conflito entre sociedade e instintos do homem, considerando os últimos do ponto de vista sociológico. Além disso, Adorno e Marcuse atacaram diretamente os revisionistas neofreudianos, aliando-se neste sentido a seu antigo colega, Erich Fromm.¹⁰ Mas também atribuíram à teoria de Freud uma importância histórica, identificando um tipo particular de princípio de realidade típico da sociedade capitalista, o princípio de realidade.¹¹ (Trata-se de alguma coisa análoga àquilo que Weber definiu como “o espírito do capitalismo”).

A componente freudiana torna mais áspera a acusação contra a sociedade capitalista e, ao mesmo tempo, torna a negação socialista de tal sociedade ainda mais radical. Essa negação vem acoplada ao reino do “além do princípio de realidade”, a superação do princípio de realidade. Por sua vez, a negação acopla-se à teoria marxista em dois pontos. As condições indispensáveis para a superação do princípio de realidade são representadas por um elevado desenvolvimento das forças produtivas (ora alcançado nos países mais avançados) e é concebida como a abolição do trabalho à qual Marx se referia.

O psicanalista Wilhelm Reich, também comunista, tentou primeiro, já em 1929, acoplar Marx a Freud numa contribuição à revista alemã da Komintern, num trabalho intitulado “Unter dem Banner des Marxismus”. Mas o seu interesse específico estava ligado ao problema da liberação da sexualidade, enquanto a idéia marcuseniana de uma sociedade não-repressiva implicava a transformação da libido prevalentemente genital numa erotização de todo o corpo, ou para ser mais exato, dar a toda a atividade humana um caráter de prazer e de energia libídica.

Para o marxismo clássico, seja da Segunda ou da Terceira Internacional, o objetivo dos socialistas consistia em subordinar a produção, a luta do homem contra a natureza, a um controle racional e coletivo numa comunidade livre. A orientação psicanalítica da Escola de Frankfurt agrega uma outra dimensão a esse objetivo: socialismo significa agora também a felicidade. Essa orientação aclara uma outra noção presente na Escola, que alguns autores interpretaram como a característica principal de todo o pensamento da Escola, ou seja, a sua visão da natureza e a relação do homem com ela. A natureza não é, como afirma a maior parte da filosofia ocidental, dos gregos em diante, alguma coisa que o homem deve dominar, mas algo que deve ser considerado como um “jardim”, “que pode florescer porque permite aos homens desenvolverem-se”.¹² Essa concepção da natureza, quando plenamente afirmada – como acontece em mais de uma obra da Escola de Frankfurt dos anos quarenta em diante – comporta que o domínio do homem sobre a natureza implica o domínio do homem pelo homem. Mas por duas razões não parece muito ilustrativo fazer dessa noção a chave explicativa e o princípio clarificador da Escola de Frankfurt. Em primeiro lugar, essa noção pode, por sua vez, derivar do *milieu* intelectual do qual a Escola surgiu, o que significa que tal problemática pode explicar melhor a estrutura do pensamento da mesma. Em segundo lugar, trata-se de uma noção de importância secundária mesmo de um ponto de vista histórico, na medida em que não aparece nos principais escritos de Horkheimer dos anos 1930. Nesses trabalhos prevalece a concepção do homem e da natureza própria do marxismo clássico e do marxismo ocidental: socialismo como controle e domínio das forças cegas da natureza.¹³

Idealismo e ciência

Também o surgimento da ciência natural se inclui no processo que Weber chamava racionalização e um dos problemas cruciais do idealismo alemão – em *lato senso* –, no final da segunda metade do século XIX, consistia exatamente em precisar sua posição nos conflitos da ciência. Na cultura acadêmica, o processo se colocava nos termos da relação entre ciência natural e ciências da cultura. Historiadores, filósofos da história e sociólogos indicavam, a propósito da relação entre esses dois tipos de ciência, uma nítida distinção originada tanto na diversidade dos objetos a serem examinados como nas diferenças de método.¹⁴ Um outro aspecto do problema era a relação entre a ciência e a ética, discutido sobretudo no campo da sociologia no famoso *debate sobre juízos de valor*, com Max Weber como principal porta-voz (da minoria) da exigência de um corte nítido entre ciência e valores.

Considerando-se o herdeiro do idealismo clássico alemão, o marxismo ocidental tinha que enfrentar os mesmos problemas. Mas tais problemas assumiam agora também um claro relevo político, incidindo sobre a relação entre o marxismo ocidental e o marxismo e o revisionismo da Segunda Internacional. Tanto o marxismo social-democrata clássico como o revisionismo estavam permeados por um forte engajamento nos conflitos da ciência interpretada em sentido positivista e evolucionista, abrigando, neste sentido, como reflexo, uma certa indiferença e hostilidade para com a filosofia hegeliana.

Os revisionistas haviam também insistido no aspecto ético implícito na exigência de integrar o pensamento marxista a uma ética kantiana capaz de guiar a ação reformista. Um ilustre expoente do “centro” marxista da Segunda Internacional, Rudolf Hilferding, traçava, na sua importante obra *Das Finanzkapital* (O capital financeiro), uma distinção entre ciência marxista e engajamento político no socialismo, de maneira análoga à de Weber.

Nos anos 1920, os intelectuais revolucionários da Europa ocidental, imersos na tradição hegeliana, levaram avante a velha batalha do historicismo alemão em favor de uma teoria histórica e social que se diferenciava das ciências naturais e contra a separação entre teoria e valores. E como para Weber a ciência era um momento do processo de racionalização, assim para Lukács a ciência era um aspecto da reificação, se aplicada ao mundo do homem. As imutáveis leis científicas da sociedade exprimiam um mundo em que as relações humanas escapavam à possibilidade de um controle por parte dos homens e as disciplinas científicas eram exemplos de uma especialização em que se perdiam a totalidade e o caráter histórico da existência humana.

Tanto para Lukács como para Korsch a idéia do marxismo como ciência exata e o abandono da dialética hegeliana estavam assim ligados – por meio da cisão entre teoria e prática e um complacente evolucionismo – à traição política da social-democracia. Assim, a reintrodução do hegelianismo no interior do discurso marxista, realizada por eles, foi vista como uma reafirmação do marxismo revolucionário.

A Escola de Frankfurt é a continuadora da obra de Lukács e Korsch do início dos anos 1920, mas com uma diferente condição institucional e com uma situação histórica modificada, que requerem várias mudanças. A Escola de Frankfurt já não age no interior do movimento comunista, mas no interior do meio acadêmico, onde depara-se frente a frente com doutrinas burguesas de vários tipos. Os primeiros ensaios de Horkheimer são, pois, dedicados em grande parte à crítica das concepções idealistas da história da sociedade, incluindo entre essas as confusas noções sobre “sociologia do conhecimento” de Mannheim e uma fundamental afirmação do materialismo histórico.¹⁵ Os anos 1930

são o período em que se desenvolvem o positivismo de Carnap e do Wiener Kreis (Círculo de Viena), como também o pensamento irracionalista do fascismo. A Escola de Frankfurt deve tomar posição no confronto entre eles.¹⁶

Confrontada com *História e consciência de classe*, de Lukács, a teoria crítica da Escola de Frankfurt apresenta uma mudança de perspectiva da qual é talvez responsável a modificação da situação histórica, depois do período em que, no início dos anos vinte, a revolução parecia iminente. O ponto central da crítica à ciência em Lukács é a posição contemplativa que nela estaria implícita. Pensar que a sociedade é dominada por leis científicas significa, segundo Lukács, assumir uma posição contemplativa em relação à sociedade, ao invés de intervir ativamente para modificá-la, superando assim as leis científicas. Os social-democratas vacilam em escolher a contemplação evolucionista ou a exortação moralista. Em ambos os casos interrompe-se a unidade entre teoria e prática. Com a Escola de Frankfurt, agora totalmente isolada do movimento operário, tal unidade era de fato interrompida. Cada vez mais os seus expoentes se empenhavam na crítica ao cientificismo, não tanto levando em conta as conseqüências da ciência sobre aqueles que devem modificar a sociedade capitalista, mas preocupando-se com as conseqüências a respeito daqueles que devem viver no atual sistema capitalista. A ênfase não se coloca tanto na ciência como *contemplação*, mas na ciência como *domínio*.

Sobre isso, há uma outra mudança de perspectiva. Para Lukács, o dilema entre contemplação e moralismo não podia ser superado individualmente. Somente uma classe, que por si só representava a negação da sociedade presente, o proletariado, podia superá-lo, tornando-se um sujeito histórico consciente. Exatamente por sua posição na sociedade capitalista, a consciência de classe do proletariado está em condição de compreender essa sociedade na sua totalidade histórica. Na Escola de Frankfurt, ao contrário, a consciência do proletariado era dissolvida num longínquo futuro, e a teoria crítica – se bem que em relação com o proletariado – ficava sozinha diante da tarefa de compreender a totalidade histórica.

Iminência da revolução

Um outro eixo em torno do qual se pode orientar uma análise do marxismo ocidental e da Escola de Frankfurt é o da relação entre o proletariado e a revolução.

Numa primeira reflexão pode parecer que a única coisa a fazer é colocar em evidência o fato de que onde para o marxismo ocidental e para a Escola de Frankfurt o proletariado está muito distante da revolução, Lênin e Mao pensam diferente. Mas as coisas não são tão simples assim.

Originalmente, uma das características mais significativas do marxismo ocidental é a de encontrar-se em ligação direta com o proletariado e a revolução. Essa ligação tinha uma base teórica e política. Do ponto de vista teórico ela derivava da herança do idealismo e do historicismo, da crítica à ciência e à mitificação da história e da ação social que se dava em seu interior. A visão que Lênin tinha da classe operária era concreta e complexa. Levava em conta, entre outras coisas, os operários em sua situação cotidiana não somente de exploração, opressão e sujeição cultural, mas também de resistência espontânea e de luta, se bem que dentro dos limites de uma "consciência sindical"; a massa revolucionária combate quando as massas avançam, se empenham ativamente e realizam suas experiências políticas decisivas; a vanguarda política, o partido, é guiada por uma teoria científica da sociedade segundo a qual todas as ciências são produtos de uma forma particular de atividade intelectual e por isso devem ser levadas ao proletariado.

A essa concepção mediata e prática, o marxismo ocidental em seu nascimento substituiu por uma imediatividade mítica. Em 1904, Rosa Luxemburg, em sua crítica ao *Que fazer?*, afirmou: “De fato, a social-democracia não é ligada à organização da classe operária, mas é o movimento específico da classe operária.”¹⁷ A distinção de Lênin entre ciência, política e ideologia espontânea pertencia na realidade àquelas “antinomias” que, segundo Lukács, caracterizavam a filosofia burguesa e das quais o proletariado devia propor a solução – tomando progressivamente consciência de si mesmo, da sua condição e da sua ação enquanto classe. Lukács aderiu aos princípios bolcheviques de organização, mas com uma base teórica totalmente diferente da de Lênin. Em lugar da distinção leniniana entre ciência e ideologia, Lukács estabeleceu a diferença entre a “consciência de classe possível” e o grau com que a classe operária alcançou tal consciência. Devido a essa diferença, torna-se necessária a presença de um partido comunista que encarne a consciência de classe objetiva e que lute por sua difusão.¹⁸

Jozsef Révai, naquele tempo também um dos representantes do marxismo ocidental, salientou, numa resenha, como em *História e consciência de classe* o conceito de “consciência de classe possível” não passava para Lukács de um substitutivo do conceito hegeliano de espírito.¹⁹

Do ponto de vista político, devemos notar que o marxismo ocidental, em seu surgimento e principalmente na figura chave de Lukács, não ficou incólume àquele extremismo de esquerda que Lênin chamou de doença infantil do comunismo. Publicado muito tarde para ser levado em consideração no livro de Lênin *O esquerdismo: doença infantil do comunismo*, o artigo de Lukács sobre o parlamentarismo, no qual ele opunha as táticas revolucionárias “ofensivas” às táticas parlamentaristas “defensivas”, provocou a imediata réplica de Lênin.²⁰ Na intervenção no II Congresso da Komintern, Lukács enalteceu a desastrosa e putschista “Ação de março” (uma tentativa de insurreição revolucionária que teve lugar em março de 1923) do Partido Comunista da Alemanha como “um grande movimento revolucionário de massa”.²¹ De fato, a “estratégia ofensiva”, própria do extremismo de esquerda, caracterizou o partido alemão praticamente por todo o período da segunda metade dos anos 1920 – exceto na fase em que Paul Levi esteve na sua liderança. No V Congresso da Komintern tanto Lukács como Korsch foram violentamente atacados por terem sustentado teses filosóficas não-ortodoxas e acusados de extremismo de esquerda.

“*As condições reais para a revolução: essa é a preocupação fundamental de Lênin*”, escreve Lukács em seu livro sobre Lênin.²² Escrito logo depois de sua morte, esse opúsculo é até agora um dos pouquíssimos estudos válidos sobre Lênin. E a tese principal de Lukács é fora de dúvida exata, mas nem aqui e nem agora, passados quarenta anos, ele não conseguia compreender a diferença entre Lênin e os marxistas ocidentais de esquerda. Segundo Lukács, na base do pensamento dos últimos existia “um pessimismo em relação à iminência e às condições reais para a revolução proletária”.²³ Ao contrário, seria preciso colocar em evidência o fato de que existe uma importante diferença entre as condições concretas para a revolução numa determinada época, que em certos momentos cruciais podem levar a uma situação revolucionária, e a atualidade da revolução. A última convicção era a tendência dos marxistas ocidentais de esquerda, alemães ou não, da qual Lênin disse: “É claro que os ‘extremistas de esquerda’ na Alemanha trocaram o próprio desejo e a própria posição política e ideológica por um fato real.” E acrescenta que “este é o engano mais perigoso em que podem cair os revolucionários”.²⁴

O outro e não menos importante lado da moeda era que, devido a seu “otimismo” a respeito da iminência da revolução, os comunistas alemães – em sincronia com a

Komintern, sob a liderança de Zinoviev – na verdade deixaram escapar a única verdadeira ocasião para uma insurreição revolucionária no verão de 1923, quando a crise culminou com a ocupação francesa no Ruhr. Sua posição defensiva estava em contraste com as indicações que Lênin dera em suas *Cartas de longe* ao Comitê Central bolchevique antes da Revolução de Outubro, nas quais exortava a não se perder o momento oportuno.

Ao contrário do que afirma Lukács na conclusão de seu opúsculo sobre Lênin, é um fato surpreendente que as obras de estratégia de Lênin, como o *Que fazer?*, *O imperialismo* e, em parte, ainda, *O Estado e a revolução*, iniciado no outono de 1916, foram escritas no curso da luta revolucionária, quando a revolução estava então bem longe de ser iminente. O marxismo ocidental, ao contrário, seja porque a revolução surgisse por um golpe de mão, não teve jamais qualquer relação prática e mediata com a luta revolucionária.

Com a vitória do fascismo na Itália e o insucesso da revolta na Turíngia e na Saxônia em outubro de 1923, diminui no Ocidente a convicção de uma iminência da revolução. Em 1928, Lukács apresenta as *Blum-Thesen* (Teses de Blum; assim chamadas devido ao codinome usado pelo autor). Tratava-se de uma tentativa, mas no interior do restritíssimo quadro das decisões do VI Congresso da Komintern, de fornecer ao Partido Comunista húngaro uma estratégia menos sectária – centrada no conceito de “ditadura democrática” como uma “forma dialética de transição” para a revolução proletária. Violentamente atacadas pela Komintern como “renunciatórias”, as teses de Lukács foram recusadas pelo partido húngaro e ele abandona, no final de 1929, a participação ativa na política.²⁵ Depois de 1928, também Korsch, desligado do Partido Comunista da Alemanha em 1926, retira-se da política. Na Itália, Gramsci, o último líder comunista europeu que foi ao mesmo tempo um importante teórico, é retirado da luta política pelos carcereiros de Mussolini.

A Escola de Frankfurt nasce no contexto dessa situação nos anos 1930 como o primeiro exemplo de realidade exclusivamente acadêmica – no sentido literal-institucional – no interior da tradição marxista. (Os maiores teóricos da Segunda Internacional, Plekhánov, Kautsky e outros, exceto Labriola, apesar de sua situação acadêmica, não foram acadêmicos e o meio em que se moveram era constituído pelas revistas e pelas escolas do partido.) De resto, os anos de 1930 constituíram o decênio da depressão e sobretudo do nascimento do fascismo e da luta contra ele. E, portanto, diante da posição teórica de Lukács dos primeiros anos de 1920, o tom político dos trabalhos dos teóricos da Escola de Frankfurt está de acordo sobretudo com a experiência da imediata e desesperada necessidade de uma revolução socialista; se bem que sua concreta situação política se mostrasse obscura. “Que no início dos anos de 1930 os trabalhadores unidos aos intelectuais poderiam ter impedido o nacional-socialismo, não era uma especulação vazia”, como salientou Horkheimer muito tempo depois.²⁶ Até a tomada do poder pelos nazistas na Alemanha, o destino do movimento operário europeu permanece “incerto”, como se expressa Marcuse.²⁷ Retomando em consideração esse período trinta anos mais tarde, ao anunciar a reedição de seus ensaios mais importantes escritos naquele tempo, Marcuse nos apresenta o quadro político da Escola de Frankfurt dos anos 1930 afirmando que “nos campos de batalha e de extermínio da guerra civil espanhola se lutou pela última vez, em sentido revolucionário, pela solidariedade e pela humanidade”.²⁸ Em seguida, desapareceu definitivamente na Escola de Frankfurt a convicção sobre uma revolução iminente, mantida viva mediante o ativismo da sua posição puramente teórica (ver capítulo seguinte), e a abstrata e forçada relação entre a maior parte da teoria marxista ocidental e a ação revolucionária assume uma nova figura. Em larga medida, tal relação

torna-se sempre mais estreita depois de cada uma das duas experiências traumáticas que foram a revolução não-realizada (no Ocidente) e a revolução traída (no Oriente). Ambas as perspectivas se manifestam numa variedade de posições diversas. Partindo da falência da revolução no Ocidente podia-se, por exemplo, aderir ao reformismo ou então ostentar uma grande e intransigente renúncia pessoal. Partindo da revolução traída podia-se aliar à burguesia ou então formar um grupo de puros. Em ambos os casos existe também, entre outras, a possibilidade do exílio interior ou a retirada para os argumentos exclusivamente filosóficos ou literários – comportamento que não é raro se encontrar nos intelectuais comunistas da Europa ocidental. Menos comum e certamente mais difícil – por diferentes razões, não excluídas aquelas econômico-sociais e político-organizativas – são as tentativas de encontrar uma relação (como havia feito Lênin) entre teoria e prática, colocando-se a teoria em relação com os problemas concretos da luta de classe. De qualquer modo, além do mais, se sugerirá a hipótese que os conceitos de “iminência da revolução”, de “revolução não-realizada” e de “revolução traída” possam ser úteis tanto para explicar e compreender o distanciamento da política, no pós-guerra, dos expoentes mais respeitáveis da Escola de Frankfurt, como o renascimento da sua influência no final dos anos 1960.

III. O PROGRAMA: A TEORIA CRÍTICA

A denominação “Escola de Frankfurt” não foi escolha de seus membros, mas atribuída a ela por outros. Os membros do grupo preferiam denominá-la, a partir daquilo que consideravam o seu programa teórico, de a “teoria crítica”. Um exame do que eles – particularmente Horkheimer, que cunhou a expressão num artigo programático – entendiam por “teoria crítica” serve como oportuna introdução ao seu trabalho em toda a sua complexidade.

A expressão “teoria crítica” não aparece nos primeiros números da revista do Instituto *Zeitschrift für Sozialforschung*. Ao contrário, é usado o termo “materialismo”. A definição “teoria crítica” foi discutida pela primeira vez por Horkheimer em 1937, num artigo intitulado “Teoria tradicional e teoria crítica”.²⁹ Adorno esclareceu, trinta anos depois, que “a expressão de Horkheimer ‘teoria crítica’ não era uma tentativa de tornar aceitável o materialismo, mas de levá-lo a uma autoconsciência teórica”,³⁰ e isto é plausível porque a substituição de materialismo histórico por uma expressão mais vaga é acompanhada por uma notável radicalização da posição de Horkheimer. Na realidade, a teoria crítica não é outra coisa senão a concepção de Horkheimer sobre o marxismo e a expressão deriva da concepção convencional do próprio materialismo como crítica da economia política.

RELAÇÕES ENTRE TEORIA CRÍTICA E TEORIA TRADICIONAL

A linha fundamental de demarcação entre a teoria crítica e a teoria tradicional é a resposta que se dá à questão de considerar a teoria como uma contribuição ao processo da reprodução social, ou, então, ao contrário, considerá-la como uma perturbação desse processo. A teoria tradicional é absorvida pelos processos especializados de trabalho através dos quais a sociedade existente se reproduz. Fundada na filosofia de Descartes e em seu *Discurso sobre o método*, ela “organiza a experiência com base em problemas que surgem da exigência de se reproduzir a vida no interior da sociedade existente”.³¹

Na condição existente de divisão do trabalho, as idéias individuais do cientista isolado, suas representações sobre a liberdade da ciência e o seu esforço para promovê-la

têm o mesmo peso mínimo das idéias pessoais de um empresário sobre a liberdade de imprensa. Ambos têm papéis bem precisos e atribuídos no interior do processo de reprodução social.

A aparente independência dos processos de trabalho, cujo curso será derivado da intrínseca essência de seu objeto, corresponde à liberdade imaginária dos sujeitos econômicos na sociedade burguesa. Eles pensam agir a partir de suas decisões individuais, enquanto até mesmo os seus cálculos mais complicados não passam de instrumentos do mecanismo social.³²

A contrário, a teoria crítica representava para Horkheimer a crítica imanente da própria sociedade existente. A teoria faz emergir a contradição fundamental da sociedade capitalista, colocando-se fora dos mecanismos de reprodução e dos limites da divisão do trabalho prevalente.

Existe um posicionamento humano que tem como objeto a própria sociedade. Ele não é apenas dirigido a "qualquer inconveniente secundário", mas aparece muito mais como necessariamente conectado à organização global da estrutura social. Mesmo surgindo da própria estrutura social, não visa, nem por sua intenção consciente nem por seu significado, um melhor funcionamento desta estrutura.³³

Os objetivos desse posicionamento "estão além da práxis social existente".³⁴ A teoria crítica é, em primeiro lugar, uma tomada de posição e somente depois é uma teoria específica.

A sua oposição ao conceito tradicional de teoria é radical e surge não tanto de uma diferença de objetos, mas de sujeitos. Para aqueles que compartilham deste posicionamento, os fatos, que emergem do trabalho na sociedade, não assumem o mesmo relevo externo que têm para o acadêmico ou para os outros profissionais que pensam todos como pequenos acadêmicos.³⁵

O teórico crítico é "aquele teórico cuja única preocupação está em um desenvolvimento que conduza a uma sociedade sem exploração".³⁶

A distinção sociológica e política entre teoria crítica e teoria tradicional, à luz do critério da subversão-reprodução, comporta conseqüências precisas, seja a respeito do conteúdo, seja em relação à estrutura lógica da teoria crítica. No primeiro caso, o efeito é o da indeterminação.

Não existem critérios gerais para a teoria crítica em sua totalidade, porque tais critérios dependem da repetição dos eventos e também de uma totalidade auto-reproducente [...] Apesar de toda a sua compreensão das específicas passagens e a congruência dos seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, a teoria crítica não tem nenhum modelo específico para se fundamentar, a não ser aquele ligado a seu interesse pela eliminação do domínio de classe.³⁷

A ligação entre lógica e estrutura social, que desempenhou um papel tão importante nas mais recentes obras da Escola de Frankfurt, aparece "brevemente desenvolvida" no ensaio programático escrito por Horkheimer em 1937.

O juízo categórico é típico da sociedade pré-burguesa: as coisas são assim e os homens nada podem mudar. As formas hipotéticas e disjuntivas pertencem mais propriamente ao mundo burguês: dadas certas circunstâncias, poderá se dar certo efeito e as coisas podem caminhar de um modo ou de outro. A teoria crítica, ao contrário, declara: as coisas não devem se dar assim, os homens podem mudar a realidade e as circunstâncias para tal mudança já estão próximas.³⁸

Na distinção entre a lógica da teoria crítica e a da teoria tradicional, o caráter orgânico da Primeira se contrapõe à mecânica sistematicidade da Segunda.

Da distinta função do pensamento tradicional e do pensamento crítico derivam as diferenças da estrutura lógica. As principais preposições da teoria tradicional definem conceitos gerais, sob os quais devem ser agrupados todos os fatos do setor [...] Entre estes está a hierarquia dos gêneros e das espécies, com suas correspondentes relações de subordinação. Os fatos são casos singulares, exemplares ou encarnações dos gêneros. Não existem diferenças temporais entre a unidade do sistema [...] Que o homem muda a si mesmo e todavia permaneça idêntico tal lógica não pode conceber. A teoria crítica da sociedade começa do mesmo modo com determinações abstratas, na medida em que trata a presente época como caracterizada por uma economia fundada na troca. [...] A relação dos primeiros nexos conceituais com o mundo dos fatos não é essencialmente aquela dos gêneros e dos exemplos. A relação de troca caracterizada por eles domina, em virtude da sua dinâmica, a realidade social, como, por exemplo, o metabolismo material domina em grande medida o organismo vegetal e animal. Também na teoria crítica devem ser inseridos elementos específicos na realidade diferenciada. Mas uma tal inserção de determinações [...] acontece não através de simples deduções como na teoria fechada num campo especializado. Muitas vezes a consciência do homem e da natureza, presente nas ciências e na experiência histórica lhe é própria a cada etapa.³⁹

Essa concepção da dialética foi formulada por Lukács em *História e consciência de classe*, na qual vinham sintetizados os fundamentos da dialética entendida como “a influência recíproca de sujeito e objeto, a unidade de teoria e práxis, e a mudança histórica do substrato das categorias como base de sua mudança no pensamento”. Exatamente aqui, na confusão idealista a propósito da distinção entre o objeto real e o objeto da consciência, entre o processo real e o processo cognoscitivo está o fundamento filosófico da mais recente crítica que vê na lógica formal e na ciência positiva da realidade a própria estrutura (sem levar em conta os fins para os quais são usadas) dos meios de opressão e de domínio.⁴⁰

A concepção da dialética constitui um dos mais importantes temas de divergência entre o materialismo dialético de Lênin e o marxismo ocidental. Um dos problemas mais debatidos no interior dessa controvérsia diz respeito à questão de se a dialética vale tanto para a natureza como para as ciências naturais – como sustentam os materialistas dialéticos – ou somente para os fenômenos sociais e para a teoria social, nos quais, como afirmavam os marxistas ocidentais, existia uma interação histórica desse gênero entre sujeito e objeto. Nesse debate estava em jogo um grande número de problemas e de conseqüências tanto políticas como filosóficas, mas o ponto principal dizia respeito à relação entre marxismo e ciência, um problema que foi escamoteado pelos materialistas dialéticos devido às suas estéreis especulações sobre a *dialética da natureza*.⁴¹

A TEORIA CRÍTICA E A CIÊNCIA

Marx e Engels consideravam sua obra como o desenvolvimento de um socialismo científico. De que modo, pois, a teoria crítica que se apresenta como uma teoria explicitamente colocada no interior do discurso marxista se relaciona com a ciência? E de que modo se relaciona com a aspiração do marxismo de ser uma ciência? Na primeira parte deste capítulo se destacou principalmente o critério sociológico – no interior e no exterior do processo da reprodução social – à luz do qual a teoria crítica se diferenciava da teoria tradicional. Juntamente com este ponto, porém, devemos prestar atenção à específica consciência teórica que a teoria crítica tem de si mesma.

De que modo a distinção entre teoria tradicional e teoria crítica incide teoricamente no problema da ciência? Qual é, segundo a teoria crítica, o significado da crítica

marxiana da economia política? Qual é o efeito sobre a economia pré-marxista dessa concepção da teoria crítica?

Teoricamente, Horkheimer defendia que a teoria tradicional e a teoria crítica comportavam dois diferentes "modos de conhecimento". A teoria tradicional deriva das ciências especializadas e é aplicada – particularmente, mas não exclusivamente – às ciências naturais assim como são praticadas no atual sistema de trabalho.⁴²

Por outra parte, a teoria crítica, partindo da concepção do homem como sujeito criador da história, passa pois a confrontar as objetivações da atividade humana existentes com as possibilidades intrínsecas do homem. "A teoria crítica da sociedade tem como objeto os homens considerados como produtores de todas as formas de vida presentes na sua história."⁴³

[...] a teoria crítica, na formação de suas categorias e em todas as fases de seu caminho, persegue conscientemente o interesse pela organização racional da atividade humana, a qual se colocou como tarefa esclarecer e legitimar. A ela não interessam os objetivos assim como caracterizados pelas formas de vida existentes, mas sim os homens com todas as suas possibilidades.⁴⁴

Com essa visão do homem e da sociedade, a teoria crítica se declara abertamente de acordo com o idealismo alemão de Kant em diante, pretendendo apresentar-se não somente como sua herdeira, mas até mesmo como herdeira da filosofia em geral com raízes no pensamento de Platão e Aristóteles.

Até mesmo a compreensão a respeito da verdade, revelada pela teoria crítica, é a verdade da filosofia clássica. Horkheimer coloca a objetividade da verdade em oposição a toda tomada de posição relativista que esteve em moda durante a década de 1930. "Para [a teoria crítica] existe puramente uma única verdade, e os predicados positivos da lealdade e da coerência interior, da justiça da luta pela paz, pela liberdade e pela felicidade não são considerados no mesmo plano por nenhuma outra teoria ou práxis."⁴⁵ A verdade é objetiva no sentido mais forte e metafísico de ser intrínseca à essência da realidade humana, por mais infeliz que esta seja: "De fato, a meta de uma sociedade racional, que hoje parece existir somente na fantasia, está realmente presente em todo homem".⁴⁶ É por isso que a teoria crítica se torna um momento intrínseco do processo histórico e da luta pela realização de uma sociedade livre. Mas essa tomada de posição política não se diferenciava dos objetivos éticos próprios de toda a tradição da filosofia racional.

A distinção epistemológica entre teoria crítica e teoria tradicional é exposta por Horkheimer de modo mais completo numa obra escrita no decorrer da guerra.⁴⁷ Nessa obra, a posição filosófica própria da Escola de Frankfurt é explicitada mais claramente. O que antes era chamado de materialismo e depois de teoria crítica é agora apontado como o conceito de "razão objetiva", enquanto o conceito oposto é chamado de "razão subjetiva".

A faculdade de classificar, a inferência e a dedução, qualquer que seja o conteúdo específico, constituem o funcionamento abstrato do mecanismo pensante. Esse tipo de razão pode ser chamado de razão subjetiva: ela se ocupa essencialmente da relação entre meios e fins, da idoneidade dos procedimentos adotados para propósitos que em geral são considerados como dados e que se supõem evidentes.⁴⁸ [...] O termo "razão objetiva" indica, assim, de uma parte, e como sua essência, uma estrutura imanente à realidade, que por si só impõe em todo caso específico um específico tipo de comportamento, quer se trate de um posicionamento prático ou teórico. Esta estrutura se manifesta a todo aquele que se dedica à tarefa de pensar dialeticamente ou que (e isto é a mesma coisa) é capaz de "erros". De outra parte, o termo "razão

objetiva" pode também designar o esforço e a capacidade de refletir a ordem objetiva da realidade.⁴⁹

A concepção da verdade metafísica apontada no programa da teoria crítica torna-se aqui mais clara.

Nos sistemas filosóficos da razão objetiva está implícita a convicção de que se possa descobrir uma estrutura complexa fundamental de toda a realidade e que dela se possa deduzir uma concepção do destino humano. Eles concebem a ciência – a ciência digna de tal nome – como um instrumento de reflexão ou especulação filosófica.⁵⁰

Assim, do ponto de vista epistemológico, a diferença entre a teoria crítica e a teoria tradicional equivale à diferença entre filosofia clássica e ciência moderna. A base epistemológica da teoria crítica consiste em um *humanismo metafísico*.

Qual é o efeito dessa epistemologia nos casos em que está em jogo a ciência econômica? Qual é a concepção que a teoria crítica avança sobre a crítica marxista da economia política? A passagem da especulação filosófica clássica para o marxismo consiste simplesmente em colocar de cabeça para baixo o idealismo, fazendo-o novamente apoiar-se "em seus pés". O idealismo clássico "considera espiritual a atividade que emerge do dado material [...] Para a concepção materialista, ao contrário, qualquer atividade fundamental representa uma ação de trabalho social".⁵¹ Como "realização" da especulação humanista, a teoria crítica (ou seja, o marxismo, para a Escola de Frankfurt) representa um juízo existencial específico sobre a vida do homem na sociedade capitalista.

A crítica marxista é assim interpretada como uma negação dos conceitos econômicos, em primeiro lugar o conceito de troca justa ou igual, que, segundo a Escola de Frankfurt, representa o conceito chave da teoria econômica burguesa, assim como a troca constitui o princípio central do sistema econômico burguês.

Diferentemente da atividade da moderna ciência especializada, a teoria crítica se torna filosófica também como crítica da economia; o seu conteúdo representa a transformação dos conceitos que dominam a economia em seu contrário, da troca justa no aprofundamento da injustiça social, da livre concorrência no domínio do monopólio, do trabalho produtivo na consolidação de relações que freiam a produção, da conservação da vida da sociedade no empobrecimento dos povos.⁵²

O efeito dessa crítica filosófica radical é muitas vezes paradoxal. Porque a crítica é filosófica e não intervém diretamente no discurso científico, ela não pode criar nenhum novo conceito científico; transcende certamente à economia burguesa, mas deixa intacto o seu sistema de conceitos. A economia burguesa é a-histórica, mas não está equivocada ou privada de cientificidade.

A teoria crítica da sociedade começa, pois, com uma idéia determinada por conceitos relativamente gerais, da troca simples das mercadorias; baseando-se em todo o saber disponível, mostra como a economia da troca, na sua estrutura dada de homens e coisas intercambiando-se influências, deve necessariamente levar à agudização dos contrastes sociais que provoca na época atual guerras e revoluções. *E isto sem que os seus próprios princípios, representados pela economia política especializada, sejam interrompidos.*⁵³

O próprio radicalismo dessa interpretação da filosofia marxista limita os seus efeitos: o exame que tal filosofia faz da economia adapta-se à prescrição de Wittgenstein: deixar tudo como está.

A TEORIA CRÍTICA COMO SUBSTITUIÇÃO DA POLÍTICA

A teoria crítica, de acordo com seu programa, constitui mais o aspecto intelectual de uma prática política que uma concreta teoria política. "A sua [do crítico teórico] profissão é a luta, à qual o seu pensamento pertence, não o pensamento como algo autônomo, separado dela."⁵⁴ A teoria crítica pode experimentar derrotas e vitórias, mas não há nenhuma disciplina especializada da qual possa obter uma satisfação intelectual, assim como não há produto intelectual que possa ser usado e consumido.

Mais em particular, a teoria crítica procura superar a divisão entre papéis especializados, por exemplo, aqueles do profissional e do político, que Max Weber e a ciência oficial procuravam resolver somente de modo psicológico, isto é, através da união pessoal no indivíduo de papéis sociais claramente distintos, tais como do cientista e do cidadão.⁵⁵

[...] hoje o pensamento crítico está motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de suprimir o contraste entre consciência do fim, espontaneidade e racionalidade inerentes ao indivíduo, e as relações, fundamentais para a sociedade, do processo de trabalho.⁵⁶

A afirmação programática de Horkheimer reúne, de modo problemático, a teoria crítica concebida como um modo de conhecimento ao proletariado.

Os pontos de vista que ela [a teoria crítica] extrai da análise histórica como fim da atividade humana, antes de tudo a idéia de uma organização social racional correspondente à comunidade, são imanentes ao trabalho humano, sem estarem presentes de forma justa nos indivíduos ou no espírito público. Ocorre um preciso interesse quando se experimenta ou percebe-se estas tendências. A doutrina de Marx e Engels é a prova de que isto é produzido pelo proletariado [...] Mas a situação do proletariado não constitui nessa sociedade a garantia de um justo conhecimento [...] A diferenciação, favorecida por assim dizer de cima, da sua estrutura social e o contraste, somente rompido em momentos excepcionais, entre interesses pessoais e interesses de classe, impedem que esta consciência tenha valor imediato.⁵⁷

A relação entre a teoria crítica e o proletariado é concebida por Horkheimer nos seguintes termos:

Se, porém, o teórico e sua atividade específica com a classe dominada são vistos como unidade dinâmica, de tal modo que a sua representação das contradições sociais apareça não só como uma expressão da concreta situação histórica, mas também como fator estimulante, que produz transformações, surge então a sua função. O andamento da discussão entre os componentes avançados da classe e os indivíduos que exprimem a verdade sobre ela, e por sua vez a discussão entre os componentes mais avançados juntamente com seus teóricos e o restante da classe, deve ser compreendido como um processo de interação no qual a consciência desenvolve juntamente com suas energias libertadoras, as suas energias estimuladoras, disciplinadoras e agressivas.⁵⁸

Deve-se notar que tal relação não é apresentada exclusivamente como aquela entre o teórico e o proletariado, mas também como a que se dá entre o primeiro e "os componentes mais avançados" da classe proletária, de uma parte, e o restante do proletariado, de outra. Poucas frases antes se exemplificava concretamente o significado da expressão "componentes avançados" ao se falar do "partido, ou melhor, de sua liderança".

Todavia, em geral, o partido, que na concepção de Lukács sobre a relação entre a consciência de classe e o proletariado, ocupava um lugar central, é jogado para o fundo. Horkheimer se concentra na teoria crítica e não fala em partido. A única referência feita

por ele sobre as questões organizativas é representada pela afirmação geral, muito abstrata, de que

na organização e na união daqueles que lutam aparece, apesar de toda disciplina, alguma coisa que anuncia a liberdade. Onde a união de disciplina e espontaneidade desaparece, o movimento se transforma numa questão de burocratização, um fenômeno que já pertence à realidade da história mais recente.⁵⁹

Desse modo, também a concepção que a teoria crítica tem da política desemboca num paradoxo. De uma parte, a teoria se apresenta como a componente principal de uma prática política, de outra, ela é privada de uma âncora política – e não só do ponto de vista histórico (coisa que se torna clara com a sua derrota e com o fato de ter sido obrigada ao exílio), mas também do ponto de vista teórico. A excessiva politização da teoria leva logicamente a se desenvolver a teoria como substituição da política.

Até agora a nossa análise da Escola de Frankfurt limitou-se quase que exclusivamente a um ensaio de Horkheimer, no qual se salientavam as diferenças entre teoria “tradicional” e teoria “crítica” (de Frankfurt). Não obstante, já aparecem duas importantes conclusões. Horkheimer afirma que o marxismo, ou melhor, a teoria crítica constitui um tipo completamente novo de teoria; mas, num exame mais atento, torna-se claro que a fratura radical não é com a filosofia clássica, da qual pretende ser herdeira, mas muito mais com a ciência. Além do mais, ela não se propõe a substituir a ciência existente por uma nova ciência, ou melhor, recusa-se descer à arena científica, somente denunciando a ciência de fora, do campo da filosofia. O resultado paradoxal está no fato de que é conservada a ciência burguesa e a única mudança é representada por um sinal filosófico (ou diretamente ético) negativo diante de suas categorias. Do mesmo modo, a “teoria crítica” associa-se à luta da classe oprimida contra o domínio da classe capitalista, mas é incapaz de colocar seu empenho na arena política. Ela permanece de fora, denunciando a política da burguesa a partir da esfera filosófica. A teoria crítica de Horkheimer comporta assim uma dupla redução da ciência e da política à filosofia.

IV. A EXPERIÊNCIA DECISIVA: O FASCISMO COMO VERDADEIRA FACE DO LIBERALISMO

É bastante natural que o esforço para descrever as raízes do fascismo constitua a preocupação principal dos intelectuais antifascistas nos anos de 1930 e durante a guerra. Para a Escola de Frankfurt tratava-se mais do que isto. Somente poucos anos antes, depois que o Institut für Sozialforschung fora reconstruído em novas bases, os seus expoentes foram obrigados a fugir. Todos os mais importantes textos da Escola foram escritos no exílio. Os seus expoentes vinham todos de um meio que era o da burguesia abastada, que tinha uma experiência muito limitada sobre as massas, o seu sofrimento e suas lutas. A todos os horrores do fascismo e a todas as humilhações do exílio se somavam ainda as conseqüências de um radical anti-semitismo, na medida em que os três expoentes mais representativos da Escola de Frankfurt eram de origem judaica. Para a Escola de Frankfurt o fascismo foi a experiência decisiva.

Muitas das interpretações do fascismo concentravam-se não tanto nos problemas econômicos e políticos, mas em seus fatores ideológicos e culturais. Deve-se ter presente o fato de que não somente no interior dessas explicações culturais possam se individualizar dois campos diametralmente opostos nas interpretações que são feitas da cultura

fascista, mas que ainda no interior de alguns desses campos estão presentes tanto os ideólogos revolucionários como os contra-revolucionários. Para um desses campos, o fascismo constituía essencialmente um fenômeno irracional, uma revolta contra a razão. Para outro, ao contrário, ele representava o triunfo de uma racionalidade manipuladora.

Na primeira orientação interpretativa estão colocados tanto Karl Popper, com o seu livro *The Open Society and its Enemies*, como, sucessivamente, Györg Lukács, com seu *A destruição da razão*. A Escola de Frankfurt pertence decididamente à segunda orientação interpretativa, no interior da qual encontrou uma contrapartida reacionária em pensadores como Friedrich von Hayek. Mas além desse fundo geral, a teoria que a Escola de Frankfurt apresentou sobre o fascismo não permaneceu estática. Os anos 1939-1940, um divisor de águas para o radicalismo intelectual dos anos de 1930, forneceram uma adequada divisão entre duas distintas fases no interior desse desenvolvimento.

CAPITALISMO MONOPOLISTA E MORAL BURGUESA

No primeiro período, a interpretação que a Escola de Frankfurt avançava das origens do fascismo apresentava dois temas principais, cujas fontes estavam respectivamente no marxismo e na psicanálise.⁶⁰ Em nível econômico, o fascismo é explicado como a passagem do capitalismo concorrencial para o capitalismo monopolista e como a assunção ao poder por parte de grupos monopolistas com o objetivo de enfrentar a crise econômica e política do capitalismo.

Num brilhante ensaio, "A luta contra o liberalismo na concepção totalitária do Estado", Marcuse mostra como os ataques fascistas ao liberalismo são fundados no fato de que essas duas ideologias e esses dois sistemas políticos representam dois momentos diferentes do mesmo tipo de sociedade, nos quais ambos entram e aos quais ambos aderem: mais exatamente, se trata do capitalismo concorrencial e do capitalismo monopolista. Em primeiro lugar, Marcuse salienta como os ataques que a ideologia fascista faz à burguesia, à busca do lucro, são principalmente dirigidos aos capitalistas da fase do capitalismo concorrencial. Assim, o "mercador" é insultado, enquanto "o genial empreendedor econômico" é exaltado.⁶¹

As inovações mais significativas do fascismo no interior da teoria liberal da sociedade são, segundo Marcuse, "a interpretação naturalista da sociedade e a introdução do irracionalismo no seio do racionalismo liberal", elementos que comportam ambos a existência de leis "naturais" e eternas da sociedade. Porque a racionalização que o liberalismo introduz na economia e na sociedade é essencialmente privada, sendo ligada ao comportamento racional do indivíduo e não prevendo qualquer determinação racional dos fins sociais, tal racionalização desaparecerá quando as crises econômicas abrirem um vácuo no interior da pretensa harmonia dos interesses. Neste ponto, a teoria liberal deve se empenhar para fornecer justificativas irracionais para o sistema existente.⁶²

O segundo tema, nessa primeira fase da explicação que a Escola de Frankfurt faz do fascismo, consiste em derivar a ideologia moral do fascismo da moral burguesa em geral, decisivamente contrária à sensualidade: ou seja, a ideologia moral fascista promove a sucessiva interdição do prazer e da felicidade dos sentidos a favor da "virtude".⁶³

Um aspecto desse fenômeno é o que Marcuse chamou de "cultura afirmativa", ou seja, a separação da felicidade e do espírito do mundo material e a sua projeção num reino distinto e puramente espiritual chamado cultura.

Por cultura afirmativa entendemos aquela cultura que, própria da época burguesa, levou, no curso de seu desenvolvimento, a fazer do mundo da alma e do espírito um reino autônomo de

valores, a destacá-lo da civilização material para lançá-lo para além dela. O seu traço mais característico é a afirmação de que é um mundo de valores superiores e eternamente melhores, o qual é obrigatório para todos e aprovado incondicionalmente. Este mundo é essencialmente diverso do mundo efetivo da luta cotidiana pela existência, e todavia todo indivíduo pode realizá-lo para si "do interior", sem modificar o mundo factual.⁶⁴

Essa idéia da espiritualização, "esta abstrata comunidade interior (abstrata porque deixa subsistir os contrastes reais) se transforma no último período da cultura afirmativa numa comunidade exterior da mesma forma abstrata. O indivíduo é colocado numa falsa comunidade (raça, estirpe, sangue e terra)".⁶⁵

Independentemente da cultura em geral, um elemento essencial ao fascismo era, segundo a Escola de Frankfurt, a psicologia do cidadão individual, que torna possível a opressão fascista: trata-se da assim chamada "personalidade autoritária". Para a Escola de Frankfurt também a personalidade autoritária era uma criação da época clássica da burguesia. O tema da ampla pesquisa *Studien über Autorität und Familie*, cujas contribuições mais significativas foram de Fromm, Horkheimer e Marcuse, era ver como a família funciona como mecanismo para conservar a sociedade existente e, mais especificamente, como a família burguesa funciona como educadora de uma personalidade autoritária.

A reação pública da Escola de Frankfurt diante dos excepcionais eventos de 1939 mostra claramente o caráter complexo da Escola, que se recusa a tomar uma simples posição, positiva ou negativa, diante de tais eventos. Se bem que ligada ao clima daqueles anos no que diz respeito a seu conteúdo, todavia a reação diante dos eventos de 1939 também fornece as características fundamentais da Escola de Frankfurt do pós-guerra: a teoria crítica aparece afirmada principalmente como uma pura teoria, mas de fato vai se afastando progressivamente da política. (Mais à frente, quando examinarmos o desenvolvimento da Escola de Frankfurt, veremos que ele não pode ser considerado dentro da esquemática estrutura aqui delineada.)

O ponto de partida sobre o qual insisto está claramente presente num escrito de Horkheimer, "Os judeus e a Europa", completado no início de setembro de 1939. Trata-se de um texto particularmente sincero e intelectualmente corajoso que, significativamente, ele não incluiu na coletânea de seus ensaios republicada em 1968.

A teoria marxista é afirmada dogmaticamente. Justifica-se a análise das relações de poder, a individualização no capitalismo de tendências monopolistas e de mecanismos de crise particulares. "Quem não quer falar do capitalismo, deve também evitar falar de fascismo."⁶⁶ O advento do fascismo, pois, não comporta absolutamente uma revisão do marxismo.

A teoria destruiu o mito da harmonia dos interesses; representou o processo econômico liberal como reprodução das relações de domínio por meio de livres contratos, que são arrancados mediante a desigualdade da propriedade. A mediação agora é eliminada. O fascismo é a verdade da sociedade moderna, que foi percebida desde o início da teoria.⁶⁷

Essa decidida afirmação do marxismo está colocada no seu contexto histórico, ou seja, num período em que Bruno Rizzi, James Burnham e outros renegados começavam a arquitetar as suas idéias sobre a "revolução gerencial" e outras conclusões análogas.

Há um progressivo afastamento da política – como resulta no fim – como reação à situação política, obviamente fraca, mas não equivale ainda a uma capitulação.

Da aliança entre as grandes potências não se pode esperar coisa alguma. Nem se pode contar com o colapso da economia totalitária [...] É completamente ingênuo conchamar a partir do exterior os trabalhadores alemães para a revolução. Aquele que somente quer brincar com a política deve ficar longe dela. A confusão tornou-se assim geral, que à verdade pertence uma dignidade prática tanto maior, quanto menos é orientada para aquela que se retém da prática.⁶⁸

Horkheimer recorda a antiga e decidida oposição dos hebreus à veneração dos falsos deuses. "A falta de respeito para um existente, que se proclama Deus, é a religião daqueles que na Europa da bota de ferro não se cansam de empenhar sua vida na preparação de coisas melhores."⁶⁹ Do anticomunismo, nada se fala.

No mesmo período foi publicado também *Razão e revolução*, que juntamente com *Marxismo soviético* constitui a melhor obra de Marcuse. O subtítulo *Hegel e o surgimento da teoria social* indica como esse ensaio se propõe em primeiro lugar a mostrar a falsidade da identificação feita pelos liberais entre Hegel e o fascismo, respondendo, assim, antecipadamente à crítica de Popper. É bastante significativo que ele não cite o livro de Marcuse no seu trabalho *The Open Society and its Enemies*. O livro de Marcuse é também uma reafirmação integral do marxismo.

A LÓGICA COMO DOMÍNIO

Durante a guerra, além de *Razão e revolução*, de Marcuse, foram escritos três importantes obras pelos expoentes da Escola de Frankfurt: *Dialética do esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno; *Minima moralia*, de Adorno; e o já citado *A eclipse da razão*, de Horkheimer. No que diz respeito à explicação que se dava do fascismo, podemos nos limitar a um exame das teses expostas na primeira delas.

Deve-se considerar o volume levando-se em conta particularmente as suas relações com *História e consciência de classe*, de Lukács (em particular o ensaio sobre a reificação) e com *O homem unidimensional*, de Marcuse. Todos os três livros, de fato, fazem uma acusação tanto ao capitalismo da sociedade industrial racionalizada como ao pensamento científico e positivista do ponto de vista de um historicismo hegeliano de esquerda. Além da relação com o posterior volume de Marcuse, é significativo que as concepções de Adorno e Horkheimer sobre a situação cultural e seu fundamento eram sugeridas não somente pela experiência do fascismo, mas também pela experiência que tiveram, no exílio, nos Estados Unidos.

Horkheimer e Adorno se propunham explicitamente a responder à pergunta: por que a humanidade, ao invés de encaminhar-se para uma condição verdadeiramente humana, se precipita num novo tipo de barbárie? Deste ponto de vista, o livro se incluía na mesma categoria de obras como *The Open Society and its Enemies*, de Popper, e *The Road to Serfdom*, de von Hayek. Esses trabalhos acusavam o socialismo e o movimento operário: Popper afirmando que o marxismo substituíra a "engenharia social artesanal" pelo historicismo e pela utopia; Hayek afirmando que o socialismo havia introduzido as idéias da planificação e da intervenção do Estado na economia, fazendo entrar assim o pecado no paraíso do capitalismo concorrencial.

A resposta que Adorno e Horkheimer davam ao quesito fazia, ao contrário, cair a culpa na autodestruição do iluminismo liberal. (Segundo eles, o aparato de extermínio do campo de Auschwitz podia ser, para seguir a terminologia de Popper, um exemplo significativo de engenharia social.) O fascismo não é somente a verdadeira face do liberalismo, no sentido que revela com cruza as desigualdades efetivas e a opressão implícita na troca aparentemente livre própria do mercado capitalista. O fascismo exprime o objetivo

total do iluminismo burguês de Bacon ao homem liberado das superstições dos padres. Não é o mercado e nem as relações de produção, mas as ciências naturais e aquilo que a elas corresponde em nível da epistemologia, o que provoca os maiores danos.

O programa de uma teoria crítica reclama a componente política mais explícita do pensamento da Escola de Frankfurt, mas é exatamente na *Dialética do esclarecimento* que se encontra o ponto mais alto do seu radicalismo intelectual. De fato, nessa obra é colocado em discussão todo o significado da lógica e da ciência.

Havendo observado por muitos anos que na atividade científica moderna as grandes invenções são pagas com uma crescente decadência da cultura teórica, cremos sempre poder seguir a pauta da organização científica no sentido de que a nossa contribuição será limitada essencialmente à crítica ou à continuidade de doutrinas particulares. Isso deve-se ater, pelo menos no ordenamento temático, às disciplinas tradicionais: sociologia, psicologia e gnosiologia. Os fragmentos reunidos neste livro mostram que tivemos que renunciar a tal fé. Se o atento estudo e o exame da tradição científica (especialmente onde os depuradores positivistas a abandonam, como inútil estorvo, ao esquecimento) é um momento indispensável do conhecimento, por outra parte entrou em crise, no presente esfacelamento da civilização burguesa, não somente a organização, mas o próprio sentido da ciência.⁷⁰

O programa de uma teoria crítica reafirma ainda a noção lukacsiana de uma ciência contemplativa oposta a um empenho por uma radical mudança social. Enquanto em *Dialética do esclarecimento* o enfoque é inteiramente posto na ciência concebida como instrumento de domínio,⁷¹ o alvo agora é principalmente a ciência natural e a teoria do conhecimento do empirista Bacon. "O que os homens querem aprender com a natureza é como utilizá-la para os fins do domínio integral da natureza e dos homens."⁷² "O iluminismo se reporta às coisas como o ditador aos homens que conhece a ponto de manipulá-los."⁷³ O iluminismo, exatamente por sua indiferença nos confrontos com a lógica qualitativa e com a lógica individualmente única, como tal se corrompeu e se ligou à racionalização capitalista do trabalho. "A indiferença para com o indivíduo, que se exprime na lógica, traz as conseqüências do processo econômico."⁷⁴ Somente o fascismo honrou plenamente a ciência, livre de qualquer consideração moral. "A ordem totalitária acolhe completamente nos seus direitos o pensamento calculista e se liga à ciência como tal."⁷⁵

A própria estrutura de *Dialética do esclarecimento* leva em conta a crítica da lógica e da ciência; esse livro, de fato, é formado por uma coletânea de fragmentos filosóficos. (A estrutura de *Minima moralia*, um volume composto nesses mesmos anos por Adorno, é a de uma coletânea de aforismos.) O tema é o das contradições internas e as autodes-truições do iluminismo, definido como a "desilusão do mundo".⁷⁶

A alegoria dessa dialética pode ser encontrada no duodécimo livro da *Odisséia*, onde a nave de Ulisses deve passar pelo ponto em que se encontram as sereias que, com seu canto esplendidamente belo, levam os homens a se perderem no passado. Ulisses supera esse perigo de dois modos. Uma solução envolve os seus marinheiros: ele enche de cera os seus ouvidos. "Eles devem olhar para a frente e ignorar o que acontece ao lado". A outra solução, ao contrário, envolve ele mesmo, o proprietário: faz-se amarrar ao mastro da nave. Depois de tais preocupações, pode gozar o canto das sereias, porque a tentação é transformada apenas num objeto de contemplação, ou seja, arte, e quanto maior é a tentação tanto mais fortemente os seus homens devem amarrá-lo. Do mesmo modo, sucessivamente, o burguês rejeitará a felicidade com tanta maior obstinação quanto mais ela se avizinhar com o aumento de seu poder.⁷⁷ O mesmo tema é reafirmado através de um exame da obra de Kant, Sade e Nietzsche, com o intento de mostrar como

“a sujeição de tudo o que é natural ao sujeito senhor de si se conclui exatamente no domínio da objetividade e da naturalidade mais cega”.⁷⁸ Os autores, por sua vez, voltam a percorrer a transformação do iluminismo em cultura comercial e em comunicação de massa, “o iluminismo como engano das massas”.

Uma parte do livro, mais marcadamente política, é constituída por sete teses sobre o anti-semitismo. A mais significativa das teses é a última, que foi agregada depois da guerra no clima de total euforia democrática pela vitória sobre o fascismo. Exatamente nesse período Horkheimer e Adorno avançaram a tese de que o fascismo e o anti-semitismo continuavam a sobreviver na própria estrutura dos partidos existentes.

O tom da sétima tese é o seguinte: “Não existem mais anti-semitas. Os últimos eram liberais que queriam afirmar sua opinião antiliberal.”⁷⁹ A sobrevivência do anti-semitismo é ainda ilustrada com um termo e uma realidade derivados do sistema político dos Estados Unidos, o *ticket*, no sentido, por exemplo, do programa eleitoral de Nixon-Agnew:

O juízo anti-semita testemunhou em todos os tempos a estereotipia do pensamento. Mas hoje não permanece senão a estereotipia. Continua-se a escolher, mas somente entre a totalidade. No lugar da psicologia anti-semita sucedeu, em larga medida, a pura aceitação do *ticket* fascista, o inventário das palavras da belicosa grande indústria.⁸⁰

A mentalidade do *ticket* constitui um componente do processo penetrante, por meio do qual é rejeitada a individualidade. Dessa perspectiva, também os partidos progressistas são explicitamente atacados:

A base da evolução que leva a se pensar através dos *tickets* já é, de fato, a universal redução de toda energia específica a uma só, idêntica e abstrata forma de trabalho, do campo de batalha ao estúdio cinematográfico. Mas a passagem dessas condições preliminares para um estado mais humano não tem lugar, porque aquele que entende o mal entende também o bem. A liberdade que aparece com o *ticket* progressista é da mesma forma extrínseca às estruturas de poder a que tendem necessariamente as decisões progressistas, como o anti-semitismo contra o truste químico.⁸¹

Procuraremos fazer em seguida uma análise sumária da estrutura do pensamento da Escola de Frankfurt. Neste contexto devemos agregar duas considerações. O tratamento dado pela Escola de Frankfurt ao fascismo mostra muito claramente os limites do historicismo. Interpretar o fascismo como um fenômeno substancial, como a verdadeira face da sociedade moderna, equivalia a não exercer o nível de uma análise marxista, como aquela que Lênin chamava de análise concreta da situação concreta. Embora profundamente enraizado na estrutura do capitalismo monopolista, o fascismo representava na verdade um tipo particular de sistema monopolista saído de uma situação histórica bem precisa. Não reconhecendo essa especificidade, a Escola de Frankfurt assume de fato a posição adotada pela Komintern, depois do VI Congresso, em 1928, sobre o assim chamado “terceiro período”: o fascismo era concebido com uma inevitável fase culminante do capitalismo.

Apesar de todos os seus virtuosismos, a explicação dada pela Escola de Frankfurt sobre o fascismo representa um exemplo de impotência teórica. O tema de *Dialética do esclarecimento* é o da autodestruição da razão burguesa: esse ensaio exprime também em si mesmo a autodestruição do excessivo radicalismo intelectual. A mesma radical rejeição que os autores fazem da cultura e da sociedade burguesa distorce as armas em suas mãos

e os leva a se refugiarem no interior de fragmentos especulativos. O desenvolvimento que se tem no pós-guerra devia mostrar que essa era uma posição ideológica insustentável.

NOTAS

- ¹ Devem estar presentes os limites deste ensaio. Trata-se de um ensaio que se ocupa de poucos aspectos – se bem que fundamentais, espero – da Escola de Frankfurt e não é uma análise exaustiva. Existe, no mínimo, um estudo mais completo da teoria crítica, ou seja, o livro de G. E. Rusconi, *La teoria critica della società* (Bolonha, 1968), uma obra muito útil e documentada. É uma ampla história das idéias, na qual se examina especialmente Lukács e Marcuse, em que aprofunda-se a filosofia e a sociologia e, ao contrário, deixa-se um pouco de lado a análise política e estritamente teórica.
- ² Por marxismo ocidental entende-se habitualmente uma corrente de pensamento marxista revolucionário desenvolvida na Europa ocidental e em muitos aspectos distinta da tradicional corrente bolchevique e suas ramificações. As características do marxismo ocidental foram determinadas principalmente por uma avançada cultura burguesa, pelo alto nível de desenvolvimento das forças produtivas e por um tenaz ataque à ação revolucionária.
- ³ Pode-se ter uma idéia dos objetivos do Instituto de Frankfurt antes de 1930, levando-se em conta os livros que foram publicados sob seu patrocínio: Henryk Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen System* (A lei da acumulação e do colapso do sistema capitalista) (Leipzig, 1929); Friedrich Pollock, *Die planwirtschaftliche Versuche in der Sowjeunion* (As experiências da economia planificada na União Soviética); Karl Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* (Economia e sociedade chinesas) e um trabalho coletivo, *Studien zur Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (Estudos sobre a história da social-democracia alemã).
- ⁴ M. Horkheimer, "Vorwort" (Prefácio), ao primeiro número da revista *Zeitschrift für Sozialforschung* – doravante citada como *ZfS* –, 1932, pp. I-III.
- ⁵ A diferença aparece claramente confrontando-se o primeiro dos volumes da revista publicada pelo Instituto (ver nota anterior) com a monumental obra coletiva escrita sob a direção de Horkheimer, *Autorität und Familie* (Autoridade e família); e, de outra parte, tal diferença surge do mesmo modo confrontando-se as revistas *Grünberg Archiv* e a *ZfS*.
- ⁶ Cf. suas conferências "A política como vocação" e "A ciência como vocação", e a sua discussão publicada no volume *Economia e sociedade* sobre os efeitos provocados pela burocracia na educação e no "homem civilizado". Todos os três trabalhos estão incluídos na ótima seleção de Gerth-Mills, *From Max Weber* (Londres, 1970).
- ⁷ A obra mais significativa sobre a política em Weber é a de W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik* (Tubinga, 1959).
- ⁸ Contudo, ocorreu mais tarde que Heidegger chegou a uma conclusão oposta, a contra-revolucionária, dando assim o seu apoio a Hitler e ao nazismo.
- ⁹ Uma análise das relações iniciais entre Heidegger e Marcuse pode ser encontrada em "Existentialistische Ontologie und historischer Materialismus", de Alfred Schmidt, publicada nos anos sessenta numa coletânea sobre Marcuse, sob o título *Antworten auf Herbert Marcuse* (Resposta a Herbert Marcuse) (Frankfurt, 1968). A severa crítica de Marcuse contra o existencialismo de Sartre, de 1948, foi publicada pela primeira vez no *Philosophy and Phenomenological Research*, VII, n.º 3, e foi incluída, depois, em *Kultur und Gesellschaft* (Cultura e sociedade) (Frankfurt, 1965), daqui em diante, *KG*, vol. II.
- ¹⁰ A propósito da crítica ao revisionismo na psicanálise, ver, por exemplo, Adorno, "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", em *Sociologica I* (Frankfurt, 1955); "Die revidierte Psychoanalyse", em *Sociologica II* (Frankfurt, 1962); e sobretudo Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston, 1955).
- ¹¹ H. Marcuse, *Eros and Civilization*, cit.
- ¹² *Ibidem*.
- ¹³ Cf. M. Horkheimer, "Zum Problem Voraussage in den Sozialwissenschaften", em *ZfS*, 1933; "Zum Problem der Wahrheit", em *ZfS*, 1935; ambos incluídos no primeiro volume de *Kritische Theorie (KT I)* (Frankfurt, 1968), que é uma reedição em dois volumes dos ensaios de Horkheimer da década de 1930; os ensaios de 1932-1935 estão no volume I e os de 1936-1941, no volume II. (Doravante nos referiremos a esses volumes com a sigla *KT I* e *KT II*.)
- ¹⁴ Uma brilhante análise da "reação idealista contra a ciência" é oferecida por Lucio Colletti em seu ensaio "De Bergson a Lukács", em *Il marxismo e Hegel* (Bari, 1969), pp. 317 e ss. Colletti esclarece perfeitamente o papel crucial de Bergson e Rickert.
- ¹⁵ Cf., por exemplo, M. Horkheimer, "Ein Neuer Ideologiebegriff", em *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1930; "Materialismus und Metaphysik", em *ZfS*, 1933; "Bemerkung zur philosophischen Anthropologie", em *ZfS*, 1935.
- ¹⁶ Cf. "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", em *ZfS*, 1932; "Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen

- Philosophie", *ZfS*, 1934; "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", *ZfS*, 1937.
- ¹⁷ Cf. "Organisatorische Fragen der Russischen Sozialdemokratie", em *Die Neue Zeit*, 1904, *apud* Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution and Leninism and Marxism?* (Ann Arbor, 1961).
- ¹⁸ "Considerações metodológicas sobre a questão da organização", em *Geschichte und Klassenbewusstsein* (História e consciência de classe) (Budapeste, 1968).
- ¹⁹ Cf. J. Révai, ["Resenha a *História e consciência de classe*"], em *Grünbergs Archiv*, vol. XI, 1925, pp. 227-236.
- ²⁰ G. Lukács, "Zur Frage des Parlamentarismus", publicado pela primeira vez em *Kommunismus*, vol. I, n° 6, 1920. A resposta de Lênin encontra-se no vol. XXXI das *Obras completas*.
- ²¹ P. Ludz, "Der Begriff des 'demokratischen Diktatur' in der politischen Theorie G. Lukács", introdução a G. Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik* (Neuwied und Berlin, 1967), p. XXXV; G. Lukács, "Spontanität der Massen, Aktivität der Partei", publicado pela primeira vez em *Die Internationale*, vol. III, 1921, p. 6.
- ²² G. Lukács, [*O mundo do pensamento de Lênin*] (Estocolmo, 1970), p. 27.
- ²³ *Ibid.*, p. 114.
- ²⁴ V. I. Lênin, ["Esquerdismo, doença infantil do comunismo", em *Obras escolhidas*, (Moscou, 1947), pp. 600-602].
- ²⁵ As partes publicadas das *Blum-Thesen* estão incluídas na obra de Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, cit., p. 290 e ss, como também a carta aberta do EKKI sobre elas (pp. 727 e ss.).
- ²⁶ M. Horkheimer, "Vorwort zur Neupublikation", em *KT I*, p. IX.
- ²⁷ H. Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", em *ZfS*, 1934.
- ²⁸ *Ibid.* *KG*, p. 11.
- ²⁹ M. Horkheimer, "Traditionelle und Kritische Theorie", em *ZfS*, 1937. Pertence ainda aos textos programáticos um *post-scriptum* em duas partes, de Horkheimer e Marcuse, publicado com o título "Philosophie und Kritische Theorie", em *ZfS*, 1937. Todos estão incluídos (com modificações que aparecem nas notas seguintes) nos volumes da coletânea *K I* e *K II*. As referências às páginas referem-se à reimpressão.
- ³⁰ T. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt, 1968), p. 195.
- ³¹ M. Horkheimer, *KT I*, p. 192.
- ³² *Ibid.*, p. 146.
- ³³ *Ibid.*, pp. 155-157.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 158.
- ³⁵ *Ibidem*.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 274 (citada do texto original em *ZfS*, 1937). Na nova edição dos ensaios da década de 1930, Horkheimer substituiu a palavra "exploração" por "injustiça" e excluiu a palavra "única".
- ³⁷ *Ibid.*, p. 292 (citado do texto original em *ZfS*, 1937). Na última edição do livro o termo "injustiça social" foi novamente usado para substituir um termo mais concreto como "domínio de classe" (*KT II*, p. 190).
- ³⁸ *Ibid.*, p. 175 nota.
- ³⁹ *Ibid.*, pp. 172 e ss.
- ⁴⁰ Cf. Lucio Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. 317 e ss.
- ⁴¹ O mais representativo expoente do materialismo dialético leninista dos anos de 1920 foi o filósofo soviético Abram Deborin, mais tarde forçado ao silêncio por Stálin. Alguns de seus ensaios, entre os quais a sua crítica a Lukács, foram recentemente reimpressos na Alemanha ocidental na coletânea organizada por O. Negt, cf. Nicolai Bukhárin & Abram Deborin, *Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus* (Frankfurt, 1969).
- ⁴² M. Horkheimer, *KT II*, p. 146; *KT I*, p. 191.
- ⁴³ M. Horkheimer, *KT I*, p. 192.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 193.
- ⁴⁵ M. Horkheimer, *KT II*, p. 171.
- ⁴⁶ M. Horkheimer, *KT I*, p. 199.
- ⁴⁷ M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (Nova York: 1947); cf. o capítulo sobre o pensamento unidimensional do livro *O homem unidimensional*, de Marcuse.
- ⁴⁸ M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, cit., pp. 11-12.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 20.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 21.
- ⁵¹ M. Horkheimer, *KT I*, p. 193.
- ⁵² *Ibid.*, p. 195.
- ⁵³ M. Horkheimer, *KT II*, pp. 174 e ss. (os grifos são meus).
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 165.

- ⁵⁵ Cf. acima, cap. II, nota 6.
- ⁵⁶ M. Horkheimer, *KT II*, p. 158 e ss.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 162.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 164.
- ⁵⁹ *Ibid.*, pp. 166-167.
- ⁶⁰ Aqui, como em outras partes deste ensaio, a Escola de Frankfurt é identificada principalmente com a obra de Adorno, Horkheimer e Marcuse. Não nos ocuparemos nem do *Behemoth*, importante trabalho de Franz Neumann sobre o Estado fascista do ponto de vista de uma análise marxista, nem do livro de Erich Fromm, *The Escape from Freedom* (O medo à liberdade).
- ⁶¹ H. Marcuse, "Der Kampf gegen dem Liberalismus in den totalitären Staatsfassung", em *ZfS*, 1934 e, agora, em *KG I*, p. 25 e ss.
- ⁶² *Ibidem*.
- ⁶³ Ver, por exemplo, a já mencionada obra de Marcuse e Horkheimer, "Egoismus und Friheitsbewegung", cit.
- ⁶⁴ H. Marcuse, "Über den affirmative Charakter der Kultur" (1937), em *KG I*, p. 63.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 13.
- ⁶⁶ M. Horkheimer, "Die Juden und Europe", em *ZfS*, 1939, p. 115.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 116.
- ⁶⁸ *Ibid.*, p. 135.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 136.
- ⁷⁰ M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947), p. 5.
- ⁷¹ Ver H. Marcuse, *O homem unidimensional*, especialmente capítulo 6.
- ⁷² M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 12.
- ⁷³ *Ibid.*, p. 17.
- ⁷⁴ *Ibid.*, p. 216.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 95.
- ⁷⁶ Essa concepção corresponde quase que totalmente à que Max Weber tinha da racionalização iniciada com a ausência ou com a progressiva eliminação da magia da religião ocidental – da religião de Moisés em diante – e da cultura ocidental em geral. Um dos principais aspectos da "sociedade fechada" de Popper é o seu caráter mágico (*The Open Society and its Enemies*, vol. I (Londres, 1966), pp. 172 e ss.).
- ⁷⁷ M. Horkheimer-T. W. Adorno, M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., pp. 52 e ss.
- ⁷⁸ *Ibid.* p. 8.
- ⁷⁹ *Ibid.*, p., 213
- ⁸⁰ *Ibid.*, p. 214.
- ⁸¹ *Ibid.*, p. 221.