

A “ESCOLA DE FRANKFURT” E A PERIFERIA DO CAPITALISMO¹

Carvalho, Bruno²

RESUMO: Este artigo aborda a seguinte questão: por que os intelectuais da dita “Escola de Frankfurt” pouco atentaram para os processos que envolveram o então chamado “terceiro mundo” na dinâmica do capitalismo? Ou melhor, qual o lugar da periferia da acumulação capitalista nos desdobramentos históricos da racionalidade instrumental? O caminho para compreender essa questão será traçado sobretudo considerando a teoria dos próprios autores vinculados ao Instituto de Pesquisas Sociais (Institut für Sozialforschung), em especial Theodor Adorno e Max Horkheimer, mas também será analisado um dado sociológico relevante, a importância da Argentina na fundação do Instituto como um país que foi solo para acumulação de capitais que posteriormente sustentaram as pesquisas do Instituto.

Palavras-chave: “Escola de Frankfurt”, periferia, Adorno, Horkheimer, Benjamin.

L'ÉCOLE DE FRANCFORT ET LA PÉRIPHÉRIE DU CAPITALISME

Résumé: Cet article aborde la question suivante : pourquoi les intellectuels de l'École de Francfort ont-ils accordé peu d'attention aux processus qui impliquaient le soi-disant "tiers monde" dans la dynamique du capitalisme ? Ou plutôt, quelle est la place de la périphérie de l'accumulation capitaliste dans les développements historiques de la rationalité instrumentale ? La façon de comprendre cette question sera tracée principalement en considérant la théorie des auteurs eux-mêmes liés à l'Institut de Recherche Sociale (Institut für Sozialforschung), en particulier Theodor Adorno et Max Horkheimer, mais une donnée sociologique pertinente sera également analysée, l'importance de l'Argentine dans la fondation de l'Institut comme un pays qui était le sol de l'accumulation du capital qui a ensuite soutenu les recherches de l'Institut.

Mots clés : "École de Francfort", périphérie, Adorno, Horkheimer, Benjamin.

1 Esse artigo sintetiza algumas comunicações que já apresentei sobre o assunto e registra um momento de um estudo mais aprofundado ainda não terminado.

O uso da expressão consagrada “escola de Frankfurt” tem aqui, como se depreenderá da leitura do texto, mera função sintética: aludir ao Instituto de Pesquisas Sociais (Institut für Sozialforschung). Como serão analisados textos de dois de seus membros (Adorno e Horkheimer) e também por discutir a sua fundação, talvez seja possível depreender disso alguma tendência da compreensão da questão da periferia entre os intelectuais ligados ao Instituto. Mas, apesar do que o termo “escola” pode sugerir, em havendo tal tendência, não se pode compreendê-la como uma diretriz a nortear os trabalhos de todos os seus membros.

2 Psicanalista, psicólogo (PUC-SP), bacharel, mestre e atualmente doutorando em filosofia (FFLCH-USP) com financiamento FAPESP. E-mail: brunocarv@usp.br

“O absurdo perpetua-se através de si mesmo: a dominação é legada, de geração em geração, através dos dominados” (Adorno, *Minima Moralia*, § 117)

1

“Em meio a caixas de mudanças abertas, repletas de livros, em mesas improvisadas com tábuas, sob esqueletos gigantescos de uma baleia, um diplodoco e um ictiossauro”. Martin Jay (2008, p. 47) conta ter sido assim que Felix Weil lhe descreveu a inauguração do Instituto de Pesquisas Sociais (Institut für Sozialforschung) numa sede provisória, as salas do Museu de Ciências Naturais Senckenberg. Nessa precária situação, estão em contato, metaforicamente, elementos centrais das futuras teorias desenvolvidas por intelectuais ligados ao Instituto: um museu, uma instituição criada para preservar a história; os ossos e fósseis de grandes animais que remetem tanto ao que se chamava na época de “história natural” quanto à ideia de um resto de cultura que precisa ser preservado. Foi então num ambiente em que se articulavam profundamente natureza e história (ou cultura) que foram colocadas as mesas de trabalho do Instituto que posteriormente formularia a tese da interversão do esclarecimento em mito, na qual subsumi-se uma concepção dialética da relação entre natureza e história. Lembremos, nesse sentido, que na história do progresso técnico das civilizações, entrelaçasse uma concepção de natureza que legitima a sua dominação cega, de modo que aos homens, apenas por mediações históricas, se dá acesso à natureza, mas, ao mesmo tempo, a força do progresso é tamanha que, ao assenhorar-se de todos os âmbitos da vida, é sentida como algo natural e, assim, o que era natural torna-se histórico e, reciprocamente, o histórico natureza.

Essa tese apresentada ao longo da *Dialética do Esclarecimento* e em tantos outros ensaios de Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse etc. talvez seja, junto com os estudos empíricos sobre preconceito e a crítica da cultura no capitalismo tardio, um dos aspectos mais conhecidos da produção do Instituto. Mas para quem já se deteve um pouco mais soube que Adorno, por exemplo, tem produção relevante no campo da musicologia, Fromm e Reich propuseram articulações com a psicanálise, Pollock e Neuman têm trabalhos sobre direito, economia e ciência política. Contudo, exceto talvez a produção de um membro que não fazia parte do núcleo central dos pesquisadores do Instituto, a saber, Karl August Witfogel, que estudou os desenvolvimentos econômicos da China e do despotismo oriental, não há sequer um trabalho dedicado a estudar especificamente o que se poderia chamar de periferia do capitalismo.

Há apenas menções esparsas sobre esse tema. Sobre o Brasil, por exemplo, na obra de Adorno, só há uma referência e é totalmente alheia ao tipo de análise ou estudo que nos interessa. Trata-se de um comentário no texto *Para um retrato de Thomas Mann* (1962) no qual que ele se refere a origem brasileira da mãe do escritor! Se neste texto o Brasil aparece apenas aludido e como mero adjetivo, não será com muito mais densidade, nem como objeto de análise, que nossa vizinha, a Argentina, é mencionada em um texto de 1955 no qual se busca responder à pergunta expressa no título: *Spengler teria razão?*. Alguém dedicado ao estudo da filosofia que se defrontasse com essa questão, segundo Adorno, “sucumbiria à tentação do orgulho e do embaraço” (ADORNO, G.S., XX.I, p. 140, 1955). Orgulho talvez porque alguma perenidade teria a tese do pensador reacionário — tendo então ao menos alguma razão —, mas, exceto em um cínico resignado e sem empatia pelo sofrimento, o embaraço viria do fato de que Spengler não previu, por mais pessimista que fosse seu diagnóstico da *Decadência do Ocidente*, a gravidade da catástrofe. Alguém que morreu em 1936, antes do fim da Segunda Guerra, não poderia ter visto até que ponto a barbárie se instaurou. Olhando retrospectivamente, o espanto de Spengler, que publicara seu livro mais famoso em 1918, sob o impacto da Primeira Guerra, não poderia vislumbrar a real magnitude de sua tese. Ele, que descrevia o declínio dos Impérios por um esfacelamento interno, não podia prever o choque exterior da força destrutiva que causaria a destruição de cidades inteiras (lembramos que nas guerras anteriores as batalhas se davam nas trincheiras e raramente entravam e perímetro urbano), os campos de concentração, os refugiados sem refúgio e a grande invenção técnica que pôde destruir a humanidade inteira. Enfim, em estando certa a sua tese, ainda seria necessário um esforço a mais da imaginação mais pessimista e exagerada para descortinar a catástrofe futura. Nas palavras de Adorno, “a história dos anos transcorridos desde da subida de Hitler ao poder até a destruição de Hiroshima e Nagasaki seguramente supera as mais delirantes fantasias de decadência” (IDEM, p. 140). Situação diante da qual se erige um problema para a crítica da cultura que guarda também dimensões epistemológicas. Teria alguém capacidade imaginativa para descrever a situação a vida após o fim do mundo? Um projeto para poucos e certamente não para as mentalidades mais sistemáticas e ingênuas que poderiam buscar reconstruir a potencialidade das faculdades racionais e comunicativas de abarcarem o real. O próprio Adorno diz ter feito isso na *Minima Moralia*, como uma reflexão a partir da vida danificada que se arrasta cambaleante depois do fim do mundo (esse certamente é o ambiente que ele encontra também em *Fim de Partida* de Beckett, donde seu interesse em tentar entender a peça):

“A ideia de reconstrução da cultura tem em si mesmo um tom de nulidade que desmente sua pretensão. Eu mesmo me perguntei, em reflexões que pus no papel, ainda durante a guerra, e depois no livro de aforismos *Minima Moralia*, o que ainda espera uma cultura — na qual milhões de seres humanos inocentes foram gaseados e que se converteu na ordem do dia — para então reconhecer sua queda” (IBIDEM, p. 141).

Diante disso, o grande acerto de Spengler foi impossibilitar ver nos campos de concentração uma exceção no curso da história. E, nesse sentido, para Adorno “ Spengler tinha razão no fato de que sua construção intelectual elimina a possibilidade de minimizar o acontecido como um *intermezzo* histórico” (IBIDEM, p. 142). Em havendo tal continuidade, porém, não quer dizer que não houvesse também alguma ruptura, pois, não custa enfatizar, a realidade é mais terrível do que “as mais loucas fantasias de decadência”. Há algo de novo que não é possível sequer ser compreendido, e isso explica a tentativa tão frequente quanto desesperada de minimizar ou recalcar esse lado demoníaco – que em nada se distancia do humano – e seguir adiante. Mas não se pode, é claro, deixar de dizer que é preciso ter alguma esperança, e Adorno refere-se a isso por meio do relato de um sonho seu:

“Nos primeiros meses da ditadura de Hitler, sonhei uma vez que o mundo estava se acabando; tinha permanecido escondido em um sótão e, acabado o mundo, saía arrastando-me do sótão. Provavelmente não foi realmente eu quem sonhava aquilo, mas o inconsciente coletivo. Somente se podia esperar suportar as experiências dos últimos anos sem se esquecer por um instante sequer o paradoxo de que depois a vida continua” (IBIDEM)

A vida depois do fim do mundo. Adorno resume então com esse oxímoro a sua tentativa de elaborar a vivência da guerra, nele a função curativa do sonho de preparar o sonhador para resolver os problema de um futuro. É em sonho que o real se mostra como fim do mundo, há nessa função às vezes simbólica, às vezes exagerada ou caricata uma possibilidade de conhecimento acerca da vida em vigília. E a questão sobre qual seja o mundo que, de fato, se acaba, o mundo Ocidental está, como veremos também no horizonte desse texto. Com as guerras, o diagnóstico da decadência da Europa fica mais evidente, ou seja, da queda das expectativas quanto ao processo emancipatório que o projeto moderno europeu sintetiza. A vida depois do fim do mundo continua... Onde, como?

Além da tese geral spengleriana da decadência, Adorno também discute a tese que encontra uma tendência ao desenvolvimento do cesarismo, isto é, a transformação da democracia em ditadura. Essa leitura parece estar correta quando, *a posteriori*, vemos o surgimento dos estados ditatoriais de Hitler, Mussolini e Stalin. Adorno, contudo, condena essa aproximação, pois, segundo ele, “não foi a democracia parlamentar que engendrou Hitler, mas este aproveitou suas possibilidades formais para penetrar em suas lacunas e destruí-la” (IBIDEM, p. 143). Por isso, não se poderia compreender a

democracia de Weimar como a efetivação plena do conceito ao não aceitar que qualquer setor do poder escapasse à sua instituição e ao povo como sua sustentação. Adorno, entretanto, não deixou de enfatizar a tendência ao autoritarismo no interior das democracias modernas; como se sabe, a indústria cultural, a concentração de poderes técnico-militares confere condições para o estabelecimento dessa tendência.

Nesse ponto entra em cena a nossa vizinha, a Argentina. Como um símbolo de atraso, mas que, nem por isso, serve de atenuante para a presença de tais forças autoritárias no interior da democracia mesmo na Europa:

“Mas, na atualidade, a concentração dos meios econômicos e técnico-militares dificulta desde dentro a derrubada dos ditadores. O esquema das camarilhas concorrentes [konkurrierender Cliquen] que se alternam na ditadura funciona não apenas em países relativamente atrasados como a Argentina. (...) O governo totalitário, só concebível em uma economia centralizada e organizada ao máximo, não estava previsto no esquema spengleriano. Nenhuma sociedade anterior à do capitalismo tardio conheceu seus meios de poder” (IBIDEM, p. 143)

É então para apontar generalização da barbárie que Adorno citou como exemplo um país atrasado, e ele será ainda mais claro em seguida:

“O que [Spengler] atribui ao Ocidente e ao que chama alma fáustica, faz tempo que se expandiu universalmente, convertendo-se, para bem ou para mal, na lei da terra inteira. E junto com ela não se vislumbra uma ‘nova alma’, como seria, segundo a crença de Spengler, a russa, mas que à humanidade não resta alternativa que instaurar uma ordem racional universal ou provocar uma catástrofe planetária.” (IBIDEM, p. 146).

Se, portanto, a Europa, o velho continente, precisava ser uma espécie de norte na bússola para o progresso para os países atrasados, essa não podia contar sendo a realidade: as ilusões narcísicas se esvaíram todas após a perspectiva potencial da catástrofe planetária.

“Certamente algo de fundamental mudou naquilo que Spengler chama de Ocidente. O peso político e histórico se deslocou do velho continente europeu e da Inglaterra para a América e Rússia” (IBIDEM).

A força emancipatória que o velho continente representava, após as catástrofes das duas Grandes Guerras se perdeu, redundando em apenas descaminhos para a perpetuação da catástrofe. Adorno afirma, em suma, que considerando o declínio da Europa, ou do Ocidente como diria Spengler, então outro rumo político talvez pudesse surgir em outros lugares, como a América e a Rússia. Mas, mesmo essa expectativa, como que aquela saída do sótão que o Adorno sonhador consegue dar depois do

fim, não é plena. A tendência objetiva é de racionalização universal, e, dessa forma, transcende quais quer fronteiras nacionais: “o tratores aram, a penicilina cura e as bombas atômicas explodem independentemente da alma cultural a que os *experts* e operários pertencam” (IBIDEM)

3

Um diagnóstico semelhante pode ser encontrado na conclusão de uma palestra de Max Horkheimer proferida em 1958, *Filosofia como Crítica da Cultura (Philosophie als Kulturkritik)*. A certo ponto, quando ele defende a função do pensamento como atividade filosófica em contradizer o existente (p. 32), fará também um paralelo entre o processo de crítica e superação do atraso na Europa, isto é, no velho continente, com os países não desenvolvidos onde, é claro, os modos de vida pré-capitalistas ou até mesmo pré-manufatureiros ainda vicejam. Há então uma dinâmica análoga entre o processo que se deu na Europa e o que deveria ocorrer noutros países. A crítica ao atraso é o elemento unificador, mas a grande diferença se dá no modelo: o conceito de progresso é o europeu, a filosofia é uma produção do espírito europeu. No entanto, a busca pela realização do conceito de progresso é a mesma, a necessidade de aproximar a realidade da ideia por meio da crítica também. As sociedades desenvolvidas sofreram e demoram bastante no processo de imposição e supressão das práticas pré-industriais que relutam em se incrustar no modo de vida moderno, ou seja, até mesmo onde se esperaria já um ajuste mais completo ao modo de vida industrial os indivíduos resistem e, por isso, o processo foi lento e gradual, embora nem por isso menos violento (basta lembrarmos das políticas dos cercamentos, por exemplo).

“O processo emancipatório mediante o qual, nos países hoje desenvolvidos, a história crítica na prática as formas pré-industriais da sociedade, tem se dado (...) com alguma lentidão. Hoje, nos países antes coloniais, a passagem é rapidamente compensada de forma negligente e radical. Neles, os nativos exigem de si mesmos atualmente não menos que os imperialistas do século XIX haviam exigido; e a parcimônia, a falta de adaptação já não se tomam hoje como indolência, mas como traição à comunidade popular”. (HORKHEIMER, G.S., vol. 7, p. 86)

Se no velho continente o processo emancipatório se deu lentamente, a construção do *ethos* burguês e operário foi sendo talhada por disputas e ainda com certas acomodações do antigo ao novo. Nas antigas colônias, porém, a transição é rápida, agressiva e sem o menor cuidado e respeito pelo passado: os “nativos” incorporam as mesmas exigências de produtividade do modo de vida burguês com mais entusiasmo e afincado, buscando atingir os mesmos níveis de produção, as mesmas ideias, a

mesma forma de vida em poucos anos. As resistências que os colonizadores encontravam nos trabalhadores arregimentados devido a seu modo de vida mais agrário, regido por outra lógica temporal que a da produtividade capitalista, eram nesse momento vistas como indolência, preguiça. Mas agora, e da perspectiva dos governantes locais que visam o progresso nacional, devem ser extirpados tais traços de arcaísmo de forma imediata, e qualquer inadaptação é vista como “traição” ao projeto de desenvolvimento da nação. Em seguida, o autor vai traçar uma comparação dessa exigência brusca e agressiva de adaptação para o progresso com os regimes totalitários que rezam a cartilha do desenvolvimento sem freios e a todo custo:

“Já Hitler e Stalin queriam viabilizar a pujança das indústrias, nos países mais adiantados, que não se via estorvado por qualquer resíduo. O nacional-socialismo e o comunismo tratavam de apagar os últimos vestígios de modos de ser não implantados disciplinadamente” (IDEM, p. 86-7).

Trata-se, portanto, de apontar a semelhança entre os regimes, tanto dos países mais desenvolvidos quanto os atrasados no que concerne ao culto ao progresso industrial; uma corrida produtivista que aspira um apagamento completo dos antigos modos de vida. Há apenas um “porém”. Horkheimer parece não se dar conta que a Alemanha de Hitler, bem como Rússia de Stalin e poderíamos acrescentar a Itália de Mussolini *não* eram o centro da acumulação capitalista: eram os países mais atrasados dentro do grupo dos mais desenvolvidos, informação que explica ainda mais a possibilidade de colocá-los no mesmo grupo.

Esse, contudo, será o salto argumentativo central da palestra; adiantando o argumento, a busca pelo modelo europeu, mais especificamente inglês e francês, de desenvolvimento, apenas alcançado pelos Estados Unidos – e talvez se possa ressaltar o fato de que tal aproximação tenha sido mais pelo desenvolvimento econômico do que pelo cultural e ético –, que levou muito tempo para ser forjado, pode ser um traço unificador entre os demais países. Há aqui então uma aproximação entre o que ocorre nos países ex-colônias e o que acontece nas franjas menos civilizadas da Europa. Essa semelhança, entretanto, se dá não por outro motivo que a falência do projeto de desenvolvimento europeu; da noção de Progresso em sentido forte, portanto. Isso nos coloca em contato direto com o texto de Adorno sobre Spengler já analisado que enfatizava a tibieza do diagnóstico da decadência frente ao holocausto, que, em suma, apontava, em certo sentido, ser possível universalizar tal percepção para o mundo como um todo, mas que sobretudo enfatizava a falência do projeto europeu de civilização.

Mas, voltando agora ao comentário de Horkheimer, veremos ele aproximar o nacionalismo dos países atrasados ao já velho impulso de industrialização dos países centrais.

“o nacionalismo exacerbado dos países atrasados corresponde atualmente ao mesmo impulso a uma industrialização raivosa, a uma produção de bens de consumo para o povo e de artigos de luxo de prestígio [para a elite], ao armamento, e à transformação do aparato policial e de propaganda dirigido à dominação; extirpam-se a apatia e a fragilidade dos indivíduos: todos têm que aplicar a si mesmos uma poderosa disciplina, e quem não for capaz disso deve desaparecer. À vista do império jamais imaginado dos poderes mundiais, as massas nativas sentem sua pobreza como ignominia; o novo orgulho nacional é a fúria – transformada – por sua miséria e também pelas correntes que os prendem aos seus senhores autóctones; as elites e os astutos senhores dos povos afro-asiáticos pegam sua forças da indomável vontade de ter seu próprios milagres econômicos, e as massas marcham entusiasmadas ao seu lado pelo mesmo.” (IBIDEM, p. 87).

Como consequência dessa identificação que tanto as elites dominantes quanto os mais pobres dos países atrasados com o modo de vida desenvolvido demoradamente no centro do capitalismo, ocorre, segundo Horkheimer um tendência a um apagamento do seu próprio passado, um esquecimento de suas raízes e culturas locais, ou melhor, um anseio por substituir – descartando o substituído – o modo de vida nativo pelo produtivismo burguês.

“Odeia-se o próprio passado, renega-se abstratamente, rompe com ele e o abate barbaramente; em suma, uma história há muito extinta, endereçada a seu gosto com todas as glórias, serve de símbolo propagandístico da renovação nacional. Tais processos, em que se liquida o verdadeiro passado ao invés de assumir e levar-lhe mais além, estão ligados fixamente com a extermínio de grupos humanos inteiros, e a maldição do terror organizado durante a transição sempre desempenhou um papel no interior mesmo da nova forma da sociedade que deve substituir aquela. A negação súbita significa no pensamento esquecimento e cegueira, e na realidade assassinato” (IBIDEM, p. 33-4).

Não há surpresas, é claro, repete-se o mesmo processo noutra lugar, momento histórico e por outros atores, isto é, já em países independentes e pelos próprios dirigentes – herdeiros dos colonos, é verdade –, as atrocidades com os povos nativos. Isso em nome do mesmo ideal europeu de outrora, o Progresso; mas nesse caso, não por uma forma de vida engendrada pelo próprio desenvolvimento das forças produtivas locais, mas pela expansão econômica e ideológica dessas mesmas forças, que posteriormente buscam os referidos “milagres”. Não é mero acaso o traço teológico de tais expectativas, pois não se ancoram apenas na presteza da realização, mas preservam também a ideia de uma outra forma de sociedade depurada de (ou pelo menos acomodando) todo arcaísmo e, por consequência, uma espécie laicizada do reino de deus.

É preciso notar que esses excertos analisados não passam de um momento digressivo no texto, o que denota o quão exígua é a presença da reflexão dessas questões na obra de Horkheimer. O tema da palestra, como já mencionado, era a defesa da função crítica da filosofia. Dessa forma, após esse aparente desvio o autor retoma a tese da necessidade de um pensamento crítico efetivo. Um pensamento que possa romper os tabus culturais e fazer a crítica a do existente, um pensamento que não recaia num progressismo simplista, ou seja, que propugna pelo esquecimento da história em nome de um desenvolvimento das forças produtivas – que supostamente resultaria numa melhora da vida de todos. Percebe-se então que não se trata de uma digressão absoluta, pois a questão do progresso entrelaça-se à questão da formação nacional e, conseqüentemente, entre em pauta a relação centro – periferia. Reconhecer tal dinâmica significa também perceber que há algo que permite traçar uma equivalência entre os desenvolvimentos socioeconômicos do Leste socialista, do Oeste capitalista e dos países atrasados.

“Os países que estava já mais adiantados industrial e culturalmente e se viram livres da violência do tempestuoso desenvolvimento do Leste experimentaram uma tremenda regressão cultural que ameaça desde fora toda a Europa, ameaça essa que se desenvolveu no seu interior (...). Ao consentir e alentar em um princípio o nacional-socialismo, o Ocidente experimentou que a força que rechaça tem que se fazer igual ao rechaçado. A regressão é uma tendência cultural na Europa. (IBIDEM)

Vemos então que a União Soviética não sustenta uma noção verdadeira de progresso, pois não apenas se desviou de Marx e de seu projeto crítico, como também, por assim dizer, voltou no tempo. A bem da verdade, atualizou uma violência arcaica (ou nem tanto) para forjar um novo modo de vida que instrumentaliza os indivíduos para servirem a uma falsa totalidade, o partido. Ocorre que também países do Oeste (ao que parece a democracia estadunidense) ameaçam o projeto europeu de civilização que se organizava rumo a liberdade; ameaça essa que também nasceu no interior mesmo da Europa. Donde se conclui semelhantemente ao texto de Adorno de 1955 que, com certo remorso, acaba concordando em alguns pontos com Spengler e decreta a decadência do Ocidente, nos termos citados acima, uma “tendência à regressão cultural”. O marco histórico é sem dúvida Primeira Guerra mundial e a falência dos instrumentos de reconstrução do projeto moderno de civilização, confirmada definitivamente na Segunda Guerra. Para Horkheimer, “A política mudou seu significado na Europa. Antes da Primeira Guerra mundial, a construção de suas próprias opiniões políticas era possível tanto ao trabalhador quanto ao burguês” (IBIDEM, p. 92). Com o enfraquecimento e cooptação dos partidos, “nas sociedades de massas, a política perde na consciência dos indivíduos sua relação com o pensamento geral e sua função diferenciadora: só resta a cada um pertencer ao que deve pertencer

ou ser excluído” (IBIDEM). Em síntese, abriu-se caminho para “a equiparação de ambos os mundos inimigos, que havia sido preludiada por Hitler e Stalin” (IBIDEM).

Diante desse horizonte sem perspectiva, no qual o futuro é a regressão, qual o sentido do progresso? Qual o lugar e função da filosofia, que se construiu como uma força de negação? Podemos acompanhar a maneira (bem hegeliana, é verdade) que Horkheimer imbrica as noções de Filosofia, Progresso e Crítica (e subjacente a elas o solo Europeu), é de se pressupor que, em se derrubando um dos pilares, o edifício todo ao menos se abale. Nesse sentido, voltamos para o diagnóstico traçado no início da palestra no qual a filosofia está presente como mera mercadoria a ser consumida para aperfeiçoamento da persona social e conquistar o prestígio em grupos que ainda valorizam a posse de tais conhecimentos. Em suma, “a filosofia se percebe hoje de sua própria infertilidade e isso não do outro lado o Ocidente, mas na regressão espiritual da Europa que procede de seu próprio fracasso e, de certo modo, do esgotamento que se aproxima” (IBIDEM, p. 92). Dessa forma, a crítica em nome do progresso não pode mais contribuir para a emancipação, pois o sentido mesmo de progresso se perdeu, ou melhor, se tivermos em mente todo o percurso da *Dialética do Esclarecimento*, esse conceito se explicitou manifestando toda suas nunces:

“este progresso quer dizer liberdade e desgraça simultaneamente: quanto maiores sejam a consagração ao domínio crescente a natureza e a utilização das forças naturais e quanto mais os homens sejam absorvidos nas massas cada vez maiores na elevação do consumo, tanto mais vazio será, tanto mais funcional será a palavra” (IBIDEM, p. 93)

Mas não se pode compreender esse processo de esvaziamento da noção de progresso – e portanto de crítica – apenas de forma conceitual. O diagnóstico horkheimeriano não era fatalista, isto é, por mais que o progresso sempre pressupusesse simultaneamente violência e barbárie, ele continha em si em verdade um movimento rumo a emancipação universal. Há, porém, um ponto de virada, ao que tudo indica incontornável – conquanto não possa ser justificativa para resignação e ausência de esperança – no qual a distância entre a ideia e a realização do progresso se tornam grandes demais; esse momento é de especificação histórica muito clara: é a entrada do século XX, quando os novos Impérios já não podem mais conter suas forças destrutivas.

“Até que se chegou ao período das guerras mundiais parecia possível na Europa um desenvolvimento de tipo diferente: cabia pensar que o progresso material conduziria finalmente, apesar das catástrofes, a um nível mais elevado de sociedade. Entretanto, há décadas a Europa se resignou (...) À prática industrial, em constante progresso, se devem, junto com a elevação do nível de vida, a neutralização, não apenas da filosofia, mas também de toda teoria que serve à dominação” (IBIDEM, p. 93).

Para Horkheimer, o período das guerras é o enterro do projeto moderno de civilização em sentido forte, restará ainda algumas fagulhas de esperança a serem resgatadas enquanto os regimes tendentes do domínio total da vida deixarem alguma brecha. Para caracterizar o quão raras são tais lacunas de controle o autor chega a ponderar que mesmo a melhoria das condições de vida dos trabalhadores não pode ser comemorada sem mais. “O pleno emprego não significa necessariamente um progresso: é uma necessidade inalienável que compra com meios perigosos (...) [e impõe uma] cegueira para o que se encontra mais além dos interesses mais estreitos [isso é o que] caracteriza a disposição psicológica da sociedade” (IBIDEM, p. 96) sem horizonte de transformação. Soma-se a isso a obstrução das faculdades críticas individuais ensejadas pela indústria cultural totalmente articulada ao mundo do trabalho uma vez que “a fábrica e o chamado tempo livre se transformam um no outro” (IBIDEM, p. 98). Tudo isso posto aqui de forma resumida, permite a Horkheimer concluir que “o curso da sociedade industrial é irreversível” (IBIDEM) e uma das provas disso é que, ao contrário do sonho da diminuição das horas de trabalho depois da maquinaria, “os indivíduos singulares trabalham menos, mas em todas as famílias mais pessoas tem que trabalhar” (IBIDEM, p. 100). Em suma, “o que arruína a existência é que, na forma atual da sociedade, os estratos que melhoram não seguem seus próprios interesses nem desenvolvem um mundo próprio no qual o antigo permaneça transmutado e contido, como fizeram os burgueses” (IBIDEM).

Diante disso, o que ocorre com a força crítica que anima a filosofia? “Corre perigo de subir novamente a um plano superior, a ideologia romântica (...) e não desviar ela mesma como denúncia da cultura como desvio” (IBIDEM, p. 101). É por isso que, conforme vimos, não reside nos Estados Unidos, nem no seu falso antípoda soviético, muito menos na Europa a continuidade do projeto moderno de civilização. Quando muito, as esperanças são depositadas nos países que ainda não se ajustaram ao nível de progresso industrial, nos países que ainda poderiam sustentar alguma resistência ao surto desvairado industrializante e bélico que orientava os dois lados da cortina de ferro. A conferência de Horkheimer termina então com uma ponta de otimismo da continuidade do pensamento europeu nos países não desenvolvidos.

“No século XVIII, quando a Europa tinha um futuro, a filosofia e a crítica inerente a ela se faziam atuais, e, todavia, no XIX a utopia, que se declara em negativo, não constituía mera ilusão; em meados do século XX, o espírito do mundo parecia ter passado a outros povos, e o pensamento europeu já não se desenvolve na Europa. Mas a resignação é impossível enquanto houver ainda um resto de liberdade” (IBIDEM, p. 103)

O tempo do futuro, portanto, já acabou. No velho continente não desponta qualquer lume evidente de progresso em sentido verdadeiro, ou seja, que não se limite ao desenvolvimento tecnológico. Sendo

assim, o modelo que a Europa fornecia para o resto do mundo, depois das experiências das guerras, é prioritariamente um modelo de extermínio da vida. É nesse ponto que o comentário adorniano a Spengler faz eco: as mais desvairadas e exageradas visões pessimistas sobre o destino da Europa são ingênuas e não abarcam a dimensão da violência tanto dos campos de concentração quando do impulso industrializante mortífero que se disseminou na falsa cisão entre países socialistas e capitalistas, e, por isso mesmo, unificados sob a rubrica de capitalismo de estado.

Todavia, se vimos que também os países ex-colônias tendem a seguir esse mesmo impulso industrializante, num mimetismo suicida, em que sentido a conclusão, por assim dizer, otimista de Horkheimer se sustenta? Antes de mais nada, pelo próprio argumento, as esperanças emancipatórias são depositadas em “outros povos” apenas pelo diagnóstico do bloqueio quase total da liberdade na Europa e na América. Se, porém, as coisas forem postas em perspectiva histórica, talvez haja um outro sentido. Como o processo de industrialização não se deu totalmente e a expectativa do “milagre econômico” talvez se mostre, cedo ou tarde, um malogro – pois apenas mimese dos equívocos alheios já cometidos –, talvez nesses outros povos um caminho diverso possa ser traçado e oferecendo outros modelos do desenvolvimento da ideia de liberdade. Quem sabe os modos de vida arcaicos representam resistências à implantação violenta do modo de vida industrial. Bem, isso é o que poderia estar na subjacente às poucas ideias de Horkheimer e Adorno sobre a dinâmica dos países ex-colônias rumo a algum progresso. Quanto às reais possibilidades dessas expectativas, já sabemos que não se cumpriram; em certo sentido, pelas ressalvas que o próprio Horkheimer já tinha aventado: a necessidade de superar o atrasado pela imitação desvairada rumo em direção a um progresso que se mostrou regressivo, ou seja, aquela ânsia por “milagres econômicos”.

4

É nesse mesmo sentido que Adorno escreve retirando ilusões acerca da possível origem da revolução nos países do terceiro mundo ou não desenvolvidos. Trata-se do aforismo 32 da *Minima Moralia*: “Os Selvagens não são melhores”. Um dos elementos que acrescenta em sua formulação é que o engajamento com o progresso para aqueles que não tem isso incrustado em sua cultura é sempre provisório: “Sempre foi possível observar como aqueles que, com sangue jovem e total candura, se integravam em grupos radicais desertavam, logo que se apercebiam da força da tradição. É preciso possuir em si mesmo a tradição para a poder odiá-la apropriadamente.” (G. S. 4, p. 58) O que se articula com a postura adorniana de crítica imanente: o lugar privilegiado da crítica não é a

exterioridade, mas a consideração dos próprios critérios autônomos de validação de cada campo da cultura. Dessa forma, é mais fácil que ocorra apenas um engajamento superficial aos grupos radicais e isso redundará numa maior deserção em potencial. Mas Adorno se aprofunda ainda mais no esforço de compreender a identificação que se manifesta nos países atrasados com o modo de vida do centro do capitalismo:

“má psicologia seria a que admitisse que aquilo de que se está excluído desperta apenas ódio e ressentimento; suscita também um absorvente e impaciente tipo de amor, e aqueles que não foram arrebanhados pela cultura repressiva facilmente se tornam a sua mais néscia tropa defensiva.” (IDEM)

Em síntese, estar excluído não gera necessariamente revolta, e pode engendrar um desejo profundo de pertencimento, que impulsionaria ainda mais as tendências repressivas no sentido de uma adaptação a um *ethos* exógeno. Há ainda mais um argumento contra as expectativas de que as revoluções que já se iniciaram (a *Minima Moralia* foi publicada em 1951, a Revolução Chinesa data de 1949, já a Revolução Cubana é de 1957, um ano antes da palestra citada de Horkheimer) nos países atrasados pudessem resultar em progresso para a humanidade:

“É de recear que, às vezes, a inclusão dos povos não ocidentais nas disputas da sociedade industrial se revele, a longo prazo, menos favorável ao crescimento em liberdade do que ao crescimento racional da produção e da circulação e à modesta subida do nível de vida. Em vez de esperar milagres dos povos pré-capitalistas, deveriam as nações amadurecidas pôr-se de sobreaviso sobre a sua insipidez, o seu indolente sentido para os bons resultados e as conquistas do Ocidente.” (IBIDEM, p. 59)

A expectativa de que a inclusão dos países menos desenvolvidos no progresso capitalista dos países centrais pudesse resultar numa vida mais emancipada é algo pelo qual não se poderia fiar. Segundo Adorno, quando muito, resultaria numa melhora das condições materiais de vida. Portanto, parece ser possível sustentar que as esperanças de socialismo no terceiro mundo não eram, aos olhos dos filósofos de Frankfurt, das menos ingênuas. Ao invés disso, as expectativas de emancipação deveriam ser depositadas muito mais num esforço dos países mais desenvolvidos de repensar, refrear seu impulso cego para o progresso. Trata-se muito mais daquele movimento de auto-crítica descrito na *Dialética do Esclarecimento*

“as causas da recaída do esclarecimento na mitologia não devem ser buscadas tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista dessa recaída, mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade”, em vista disso: “ se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (ADORNO, GS, III, p. 13-4).

5

Ainda que se possa achar mais alguns exemplos da presença da reflexão sobre a relação centro-periferia noutros textos dos filósofos da dita “Escola de Frankfurt”, com os que vimos talvez já seja possível sustentar a hipótese deste texto: não foi tema central para essa tradição de pensadores marxistas refletir, estudar ou apostar politicamente nos países da periferia do capitalismo. Isso fica muito claro quando se percebe que são momentos muito pontuais de textos que tinham temas e objetivos bem distintos. Além disso, os países são tratados em bloco e genericamente. Também deve-se notar que eles não empreendem qualquer análise de elementos sociais e históricos dos países ditos atrasados. A argumentação, grosso modo, preocupa-se mais em problematizar as expectativas dos próprios europeus de que nos países periféricos poderia haver algum movimento social realmente emancipador. Em certo sentido, Adorno e Horkheimer têm muita razão em insistir nisso: pois há, sem dúvida, esse impulso que anima a todos os governos desses países para alcançar o nível de progresso mínimo dos países centrais, também não se equivocam ao chamar atenção para a dinâmica psicológica que opera na mentalidade média dos nativos da ex-colônias, passando por cima inclusive do enorme fosso social que há entre as elites locais e os dominados de forma que tanto as elites quanto os mais pobres tem anseios semelhantes: uma tendência para valorizar o importado dos países centrais – produtos ou ideias –, em suma, para apropriar-se do modo de vida burguês europeu a todo custo, resultando num esquecimento e até mesmo apagamento de sua própria identidade.

Dito isso, pode-se agora formular a questão: por que os intelectuais da dita “Escola de Frankfurt” pouco atentaram para os processos que envolveram o então chamado “terceiro mundo” na dinâmica do capitalismo? Para que essa não seja uma pergunta formulada apenas com termos e interesses alheios aos próprios filósofos (ficou evidente que eles mesmos não estão pensando as dinâmicas capitalistas em termos de centro-periferia), talvez se possa indagar sobre quais as especificidades dos modelos marxistas desses teóricos que fizeram com que o questionamento acerca dos países periféricos não fosse algo relevante? Isso que equivale a perguntar: quais as especificidades ou interesses de outros modelos marxistas de análise que valorizam a relação centro-periferia? Um primeiro elemento a ser ressaltado é que essa não é uma questão que já esteja presente nos textos de Marx, a não ser quando muito brevemente discute as dinâmicas capitalistas da colonização, em suma, o problema de Marx era sobretudo a gênese do capitalismo na Europa (ainda que seja fundamental para essa dinâmica os processos de colonização!). Uma reflexão mais ampla sobre os países atrasados

se dará apenas posteriormente na história do marxismo quando se discute o Imperialismo (por ex. Rosa Luxemburgo e Antonio Gramsci). Aliás, essa inflexão sobre o centro do sistema seria natural, pois se apostava que a superação das contradições produtivas do capitalismo só se atingiria após certo nível de progresso material que traria consigo a exacerbação da luta de classes. Dessa forma, a tradição marxista não estava preocupada em refletir sobre os efeitos e as especificidades da penetração do modo de vida capitalista em regiões das antigas colônias. Essa preocupação só passa a ser formalizada quando, com a Revolução Russa rompe-se o mito de que, para chegar ao comunismo, era preciso passar por todos os estágios de desenvolvimento das forças produtivas: ali, de certa forma, se realizou uma contradição lógica ao se passar do absolutismo ao comunismo. Isso talvez tenha aberto a imaginação teórica e política dos marxistas para os movimentos políticos dos países atrasados.

Mas para os pensadores da “Escola de Frankfurt”, com seu marxismo bem heterodoxo, o interesse talvez fosse algo bem distinto, que, em certo sentido, se aproxima do enfoque mais na Europa e nos Estados Unidos. Salvo engano, para eles, a visão privilegiada do acirramento das dinâmicas do capitalismo se dá a ver de forma mais acirrada nos países centrais. Então, mesmo quando Adorno, na *Minima Moralia* analisa em detalhe as dinâmicas sociais do *american way of life*, seu interesse é contrastar com o modo de vida europeu. Mas isso é feito pela ótica dos desenvolvimentos mais recentes e pujantes do capitalismo. Tudo se passa como se esse ponto de vista possibilitasse uma espécie de previsão do futuro.

Enfim, são apenas alguns elementos para um longo percurso que precisaria comparar modelos de marxismo e suas pretensões políticas, que extrapola os limites desse texto. O objetivo aqui era muito mais formular a pergunta e apresentar a maneira como está presente, com toda sua ausência, o tema dos países periféricos na produção dos teóricos da “Escola de Frankfurt”.

Consideremos também um aspecto acerca da origem do Instituto que envolve a dinâmica centro-periferia; um elemento que, aliás, confirma ainda mais a tese dos próprios frankfurtianos acerca do fundo de barbárie em toda produção cultural. Trata-se de um detalhe que, segundo um biógrafo de Adorno, Detlev Clausen (2003, p. 70), teria deixado Brecht tão impressionado a ponto de planejar, como atestariam notas em seu diário, a escrita de um romance crítico de um tipo de intelectual que ele satirizará pela abreviação TUI, seria um tipo que se prostitui trabalhando em troca de apoio financeiro de fundações. No diário de Brecht consta que em reunião na casa de Horkheimer já na Califórnia teriam feito, como chiste, uma sugestão para Brecht de um romance que representasse um

velho milionário, que obteve dinheiro com especulação no ramo de grãos, no leito de morte fazendo uma doação para formar um instituto de pesquisa para descobrir a origem da pobreza, que, curiosamente seria ele mesmo! Pois bem, a origem da inspiração é justamente o pai do milionário mecenas que fundou o Instituto Hermann Weil. Esse fato também causa comoção nos comentadores.

Wiggerhaus no seu *A Escola de Frankfurt*, descreve rancorosamente Felix Weil como alguém que:

“não se tornou nem um verdadeiro empresário, nem um verdadeiro sábio, nem um verdadeiro artista, mas um mecenas de esquerda (...) e um erudito. Fazia parte daqueles jovens que, politizados pelo fim da guerra e a revolução de novembro, estavam convencidos da factibilidade e da superioridade do socialismo como forma mais elevada da economia e se dedicavam ao estudo das teorias socialistas para, assim armados, poder ocupar o mais depressa possível uma posição dominante no movimento operário e, eventualmente, numa sociedade socialista” (2006, p. 45)

Noutras palavras, Felix Weil é apresentado como uma espécie de arrivista do mundo socialista a surgir, alguém que precisa se livrar daquilo que lhe conferia posição de comando no mundo capitalista e espera manter tal posição justamente pela devoção à causa. Clausen, porém, é mais generoso e tenta compreender a doação de Weil a partir da relação familiar e das famílias ricas judias e burguesas da época: identifica-se um certo padrão de conflitos entre pais e filhos que redundava no engajamento dos filhos nos movimentos sociais e, no caso de Weil, isso se soma ao fato de que o pai já tinha mesmo uma crença no progresso e isso, de alguma forma, se aproximava da planificação da economia, além dele também já praticar filantropia na área da medicina.

Com isso voltamos de onde partimos, pois o filho, Felix Weil, é o autor da citação de abertura deste artigo. Dessa forma, já naquela frase que fala da fundação do Instituto em uma precária sala de museu em meio a fósseis, como um sujeito oculto, está presente de alguma maneira a periferia do capitalismo. É isso que denota a origem do dinheiro que fundou o instituto: de início, produção de trigo e posteriormente especulação de grãos e de terras. Contudo, não numa província da Alemanha, mas na Argentina, um país que era considerado naquela época o mais avançado dos atrasados da América do Sul, mas ainda assim da periferia do capitalismo.

Além disso, com o tempo, Hermann Weil adquiriu tanto conhecimento da política internacional que, durante a 1ª Guerra ele fornecia relatórios para o Kaiser, mas tais relatórios teriam sido em benefício próprio, aumentando ainda mais seus lucros na especulação de grãos. A origem da doação que funda o Instituto seria então bastante criticável a ponto de sobre Hermann se criar a imagem de um charlatão, um fraudador. Pois bem, é com essa herança financeira escusa que muitas das pesquisas do Instituto

foram financiadas. Pesquisas que compartilham pelo menos algum pressupostos mínimos de origem marxista e que visam expor as dinâmicas capitalistas de dominação. Ora, para muitos, esse tipo de herança poderia ser compreendido como uma mácula presente em cada palavra e da qual não se livra facilmente, um chaga que colocaria em descrédito tudo o que adviesse desses intelectuais. Para além de compreender essa crítica como um moralismo que não pode deslegitimar as produções posteriores, é preciso levar em conta que uma das teses mais importantes do Instituto, de certa forma, ajuda a compreender também esse seu próprio passado. Retomemos a frase bem conhecida de Benjamin que sintetiza a ideia central: “todo documento de cultura é um documento de barbárie”. Nesse sentido, a produção cultural, qualquer que seja ela, jamais se livra de seu passado de exploração dos oprimidos e o próprio Instituto é um exemplo disso, pois se fundou com dinheiro de especulação realizado na Argentina. Sendo assim uma sutil mas profunda presença da periferia do capitalismo no interior do Instituto, já desde sua fundação. Mas, ao contrário de possíveis posições cínicas, os intelectuais do Instituto fizeram inúmeros esforços para uma produção científica rigorosa e crítica no sentido da emancipação da humanidade, com vistas a expor todo só sofrimento acumulado ao longo da história da civilização pressuposto em cada ato da razão.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor, <<Gesamelte Schrifften>>. Band 1-20, IN: Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, 2000.
- ADORNO, Theodor, <<Mínima Moralia: reflexões sobre a vida danificada.>> Tradução de Luiz Bicca, São Paulo, editora Ática, 1993. IN: Gesamelte Schrifften, vol. IV, [1951].
- ADORNO, T., <<Spengler teria razão?>>. IN: IDEM, Wird Spengler recht behalten? IN: Gesamelte Schrifften, vol. XXI, 2000 [1955].
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M.. <<Dialética do Esclarecimento. Fragmentos filosóficos.>> Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997 [1947].
- CLAUSSEN, D., <<Theodor W. Adorno: one last genius.>> Londres, Harvard University Press, 2008 [2003].
- HORKHEIMER, M., <<A filosofia como crítica da cultura.>> IN: ADORNO, T. ; HORKHEIMER, M. Sociologica II. 1959. IN: <<Philosophie als Kulturkritik>>, Gesammelt Schrifften, vol.7: Vortage und Aufzuehnungen 1949-1073, Frankfurt, Fischer Verlag, 1985.
- JAY, M., <<Imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais.>> Rio de Janeiro, Contraponto, 2008 [1973].
- WIGGERSHAUSS, R., <<A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política.>>, Rio de Janeiro, Difel, 2006 [1986].