

Heinrich Heine e o papel do intelectual na Alemanha* **

Jürgen Habermas

Tradução de Priscila Figueiredo e Luiz Repa***

I

No ano de 1916, Kurt Hiller organizou, sob o título expressionista *Das Ziel. Aufruf zum tätigen Geist* [O alvo. Apelo ao espírito ativo], um manifesto em que dezoito intelectuais intercediam em favor de crescentes reivindicações. Theodor Heuss, então com 32 anos, aproveitou essa publicação para criticar a questionável (a seus olhos) politização dos escritores. Ele menciona precursores como Hutten e os humanistas panfletários, Voltaire e os enciclopedistas, Arndt e Görres, porta-vozes da resistência a Napoleão, e, por fim, Börne, Heine e a “Jovem Alemanha”. Segundo Heuss, a entrada em cena destes ocorre em períodos anteriores ao desenvolvimento de um exercício parlamentar e de um sistema partidário, quando a formação política da vontade ainda não está sob a salutar pressão disciplinadora da tática e da organização. Sem o senso de oportunidade

* “Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland”, ensaio publicado em Habermas, Jürgen, *Eine Art Schadensabwicklung – Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987.

** Em fevereiro de 1986, o Heinrich-Heine-Institut organizou em Düsseldorf um congresso sobre o tema “Das Junge Deutschland 1835. Literatur und Zensur im Vormärz”. O texto seguinte serviu de base para minha conferência inaugural.

*** Mestranda do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas – FFLCH-USP e mes-trando do Departamento de Filosofia – FFLCH-USP. Revisão da tradução: Marcio Sattin (mestrando do Departamento de Filosofia – FFLCH-USP).

presente na prática política cotidiana, os intelectuais do *Vormärz* podiam se permitir ainda um certo idealismo. No entanto isso não poderia ser mais um modelo para os contemporâneos de Heuss, que, do contrário, correriam o risco de “recair em situações atrasadas. Quando Kerr, por exemplo, começou a tingir de política seu publicismo, logo se percebeu: ele pensa em Heinrich Heine. O que é pouco frutífero, pois nossa política diária, que se tornou profissional, mais complicada e ampla, reagiria apenas de modo aborrecido ao publicismo e ao humor de Heine. O efeito prático dessa espécie de política dos literatos do *Vormärz* seria significativo apenas do ponto de vista da história da literatura. Na história social e política, ela existe apenas como nuance, e não como força formativa”¹. Inconfundível é a influência de Friedrich Naumann, assim como a de Max Weber, que três anos mais tarde, em uma célebre conferência sobre *Política como vocação*, confrontará de modo semelhante a “estéril excitação” dos intelectuais com a objetividade e a racionalidade do político de vocação (*Berufspolitiker*). A este, Weber atribui o justo distanciamento da realidade, a visão apurada, a competência e a disposição para assumir responsabilidades – ao escritor e ao filósofo diletantes em política, inversamente, “um romantismo do que seja intelectualmente interessante, que gira no vazio, sem qualquer senso objetivo de responsabilidade”². Max Weber emprega aqui uma formulação polêmica que poderia provir do arsenal dos numerosos adversários de Heine. Mais adiante voltarei a essa crítica ao papel do intelectual, retomada por Schumpeter e Gehlen. Antes, porém, é preciso saber se aqueles intelectuais, que o jovem Heuss e Max Weber tinham diante de si no período da Primeira Guerra Mundial, orientaram-se de fato por Heine. Eles puderam realmente se deixar enganar por seu modelo, como supõe Heuss?

Certamente, é correta a observação de que o intelectual assume um outro papel com o desenvolvimento de um exercício parlamentar. Sim, ele ganha seu papel *específico* só mesmo como destinatário de uma opinião pública moldada pela imprensa e pela luta dos partidos políticos. Apenas no Estado constitucional a esfera pública política torna-se meio e amplificador de uma formação democrática da vontade. Aqui o intelectual encontra seu lugar. Mesmo a palavra “intelectual” só é cunhada na França do caso Dreyfus. Em janeiro de 1898, Emile Zola publica uma carta aberta ao presidente da República com pesadas acusações contra os militares e a justiça; um dia depois, aparece no mesmo jornal um manifesto que igualmente protesta contra as violações jurídicas no

processo contra o capitão Dreyfus, condenado por espionagem. Trazendo mais de cem assinaturas, entre as quais as de proeminentes escritores e cientistas, ele logo é designado na esfera pública como “Manifesto dos Intelectuais”. Anatole France fala então do “intelectual” como um homem culto, que age “sem encargos políticos”, quando se serve, interessado por assuntos públicos, dos seus instrumentos profissionais fora da esfera de sua ocupação – precisamente na esfera pública política. O que em Max Weber retornará como irresponsabilidade do diletante político tem aqui ainda o sentido de responsabilidade para com o todo, que independe da discussão sobre a competência.

Com a revisão do processo e a absolvição do capitão judeu, acusado injustamente, os *Dreyfusards** obtiveram um êxito palpável. Mais ainda, o êxito indireto, isto é, ter evitado que a terceira república recaísse em um bonapartismo renovado, assegurou aquele papel do “intelectual universal” (Foucault), tal como sempre foi observado, de modo impressivo, na cena parisiense – de Zola a Sartre. A definição é clara: os intelectuais dirigem-se a uma esfera pública ressonante, atenta e informada, quando lutam, com argumentos retoricamente aguçados, por direitos violados e verdades reprimidas, por inovações vencidas e progressos adiados. Eles contam com o reconhecimento de valores universais, confiam num estado de direito minimamente funcional e numa democracia que, por sua vez, só permanece viva devido ao engajamento de cidadãos tão desconfiados quanto militantes. Esse tipo, segundo sua autocompreensão normativa, pertence a um mundo em que a política não se reduz à atividade do Estado; no mundo do intelectual, uma cultura política de protesto complementa as instituições do Estado. Heinrich Heine está ao mesmo tempo próximo e distante desse mundo.

A distância é medida na relação dos imigrantes em Paris com a Alemanha da Restauração no *Vormärz*. Heine não pode ser um intelectual no sentido em que o serão os partidários de Dreyfus, porque ele está afastado da formação política da opinião nos Estados confederados alemães de uma dupla forma: fisicamente, por seu exílio, e espiritualmente, pela censura. Em *Alemanha. Um conto de inverno*, Heine compara a censura com a união aduaneira, que une economicamente a pátria despedaçada:

* “Partidários de Dreyfus”. Em francês, no original.

“Er gibt die äussere Einheit uns,
 Die sogenannte materielle;
 Die geistige Einheit gibt uns die Zensur,
 Die warhaft ideelle –
 Sie gibt die innere Einheit uns,
 Die Einheit im Denken und Sinnen”^{3*}

Quem conhece a luta de Heine de vida inteira com a censura e sabe que as possibilidades de intervenção do censor, antecipadas por ele, exerceram uma influência diretamente estilística sobre seus textos, não subestimarão o peso desses versos sarcásticos nem a verdade ironicamente oculta neles.

As medidas uniformizadoras da censura, com as quais a câmara de Frankfurt quis prevenir as circunstâncias francesas de 1832, transformaram *de fato* “a pátria despedaçada” em um negativo daquela arena da opinião pública, ao mesmo tempo reservada e negada ao futuro intelectual. Pois já existe o intelectual – mas só na percepção antecipadora dos órgãos de censura. Enquanto parceiro potencial de uma esfera pública política que resultará da esfera literária, ele projeta antecipadamente sua sombra. Ele só poderá exercer sua função aí depois que o espírito da opinião pública tiver sido incorporado ao poder do Estado – justamente por meio do exercício parlamentar. Até então o poder tem de se apresentar ao intelectual potencial, a Heine e a seus contemporâneos, como um mero oponente – como uma instância que afasta, pela censura, todo espírito que corrompe os costumes e a religião. Só após 1848 impõe-se também na Alemanha, ao menos progressivamente, o princípio da livre expressão de opinião. Paralelamente às alterações no sistema educacional, efetua-se uma mudança estrutural da esfera pública burguesa, a qual, ainda centrada na atividade literária, passa a ser uma esfera que atua politicamente e na qual se originam, com a imprensa e o público de massa, novas possibilidades de manipulação, aproveitadas de imediato por Bismarck. Peter Uwe Hohendahl descreveu essa mudança da “Institution Literatur”⁴. Mas mesmo sob condições alteradas, Heine, o proto-intelectual, não é resgatado no império unido pela

* “Ela nos dá a unidade exterior,/ a assim chamada material;/ a unidade espiritual dá-nos a censura,/ a verdadeiramente ideal –/ Esta nos dá a unidade interior,/ a unidade no pensar e no sentir.”

Prússia – nem como escritor eminente e muito menos como tipo intelectual. Os traços de uma história negativa de recepção (*negative Wirkungsgeschichte*) se aprofundaram; Heine não formou uma tradição⁵.

Na França foi diferente. Aqui uma outra história de recepção era destinada aos textos de Heine. A partir daquela figura de precursor, que Heine personificou em uma variante bem alemã, o intelectual se desenvolveu aqui como um elemento reconhecido da cultura política: “Não se prende Voltaire”⁶. O caso Dreyfus traz isso à luz: Heine poderia se reconhecer no papel de intelectual, que só meio século depois recebe seu nome e função específica. Ele estivera em frentes semelhantes e se expusera às mesmas acusações. O escárnio a um só tempo desenvolvido e melancólico para com o despotismo de uma autoridade já desmentida, não obstante, pelo vencido Napoleão; o desdém impiedoso pelo oportunismo e pela moral pequeno-burguesa (*biedermeierlich*); o faro para as diferenças, não tão refinadas, entre o velho nacionalismo alemão e o nacionalismo republicano; o medo das energias obscuras de um populismo que romperia com a própria razão – essa luta de vida inteira, empreendida com as armas do poeta, vive das mesmas inspirações, do mesmo universalismo e individualismo esclarecidos que animam o *J'accuse* de Emile Zola e os manifestos de seus amigos.

Essas afinidades se espelham nas reações dos respectivos adversários. Em 1898, os inimigos autoritários, nacionalistas e anti-semitas adornam, em um intervalo de poucas semanas, a figura e o nome do intelectual com uma coroa de significações pejorativas. Nisso se destaca Maurice Barrès, o porta-voz da *Action Française*. Dietz Bering examinou a imagem hostil do intelectual que se originou então: sem instinto, desarraigado, o intelectual que pensa abstrata e universalmente liga-se à falta de sentimento patriótico e de lealdade, à decadência sem limite e à insuficiente integridade moral, à desagregadora mania de criticar do “estrangeiro”, do judeu, para quem nada é sagrado⁷. Quem compara essa síndrome de significações com os conhecidos *topoi* da crítica dos contemporâneos de Heine surpreende-se com as convergências: na polêmica caracterização dos partidários de Dreyfus aparecem aqueles predicados que os críticos indignados aplicavam então à pessoa de Heine, apenas para aprofundar o estereótipo anônimo de papéis.

Na Alemanha, porém, onde se acompanhou cuidadosamente o caso Dreyfus, não se desenvolveu até a Primeira Guerra Mundial nenhum segmen-

to de intelectuais que tivessem afinidades eletivas com Heine. Aqui não foi o papel do intelectual, mas só o estereótipo de papel impingido negativamente pelos adversários, que teve recepção. Bering mostrou que nem mesmo aquele punhado de literatos e cientistas influentes, que até 1933 tentaram, em vão, empreender na prática o humanismo radical-democrático de cunho heiniano, nem mesmo intelectuais como Heinrich Mann, Ernst Troeltsch ou Alfred Döblin, ousaram empregar a palavra “intelectual” em um sentido positivo e não capcioso. Karl Mannheim fundou, entretanto, uma sociologia do intelectual que flutua livremente (*freischwebend*). Quem tinha em mente algo de positivo sobre os intelectuais no meio alemão preferia servir-se, contudo de uma derivação do verbete “espírito” (*Geist*), tão grandiosamente codificado no dicionário Grimm; preferia falar em “homens de espírito” (*geistige Menschen*) ou simplesmente em “Geistigen” – pois então eram automáticas as associações com “homens de espírito” (*Geistesmenschen*), “criadores com espírito” (*geistig Schaffenden*) e mesmo “nobreza de espírito” (*Geistesadel*)⁸. A isso correspondem, à esquerda, os “trabalhadores de espírito” (*geistige Arbeiter*). Entre as poucas exceções figura o debate, que ainda hoje merece ser lido, entre Döblin e Siegfried Kracauer, a que este deu o título *Minimalforderungen an die Intellektuellen* [*Exigências mínimas aos intelectuais*]⁹.

Adorno, que nos incitou “a resistir à propaganda contra os intelectuais, por mais que ela se camufle”, e que distinguiu perfeitamente na expressão “homem de espírito” a reminiscência do “desejo elitista de domínio” dos acadêmicos alemães, preferia, ele próprio, falar em homem de espírito a falar em intelectual – esclarecendo, em seguida, com má consciência: “O termo ‘homem de espírito’ pode ser abominável, mas, para que haja algo assim, observa-se primeiro na aversão de que este não é um homem de espírito”¹⁰. Mesmo na oposição hesitante de Adorno ao espírito objetivo, este se impõe. Antes da Primeira Guerra Mundial, originou-se na Alemanha uma crítica aos intelectuais sem intelectuais. No entreguerras ela pôde se desdobrar diretamente em força normativa. Em 1918, Thomas Mann observou em suas *Considerações de um apolítico*, mais tarde retratadas, o resultado dos processos de exclusão (*Ausgrenzung*) que associaram o intelectual ao inimigo exterior, ao “heroísmo de barricada de uma outra raça”¹¹, à civilização ocidental, portanto, e indicou o lugar dele no campo de tensão entre cultura e civilização, sangue e entendimento, entre a tendência de espírito sistemático-criativa e a metodicamente

restrita, entre metafísica e poesia de um lado e literatura de asfalto de outro. Na analogia esclarecedora com o processo Dreyfus isso significa: “Um intelectual é aquele que, do lado da *entente* da civilização, combate espiritualmente a ‘espada’, a Alemanha”¹².

Essa interpretação, que em dado momento transforma o outro no intelectual, pôde tornar-se mais ou menos aceita por todas as posições, e não apenas pelos expoentes do Movimento da Juventude, como Hans Blüher, ou pelos nacional-populares, como Ernst von Salomon, que precisaram somente se integrar às frentes já constituídas na França. Cada uma das quatro mais importantes facções da vida espiritual da República de Weimar tinha sua razão para depreciar a outra, identificando-a como grupo de intelectuais suspeitos. Permitam-me mencionar aqui os grupos mais importantes e dos quais nos ocuparemos ainda.

Em primeiro lugar estão os escritores apolíticos e os eruditos mandarins. Para Hermann Hesse ou o primeiro Thomas Mann, para Ernst Robert Curtius ou Karl Jaspers¹³, as esferas do espírito e do poder estão de tal modo separadas que uma “politização do espírito” tinha de lhes aparecer como uma traição da vocação criativa e da personalidade culta. Do outro lado estão teóricos que se apóiam na *Realpolitik*, como Max Weber e o jovem Heuss. Eles suspeitam que, com a politização de escritores e filósofos, irromperia um elemento de leviandade, incompetência e hesitação em um âmbito que tem de permanecer reservado à racionalidade profissional dos políticos de vocação. Ambos os lados temem da parte do intelectual uma mistura de categorias que deveriam ficar separadas – seja porque o exercício político, inserido na divisão do trabalho, degrada e macula o espírito esotérico no oportunismo rotineiro, seja porque, inversamente, o funcionamento normal desse exercício seria arruinado pelo fanatismo da ética da convicção (*Gesinnungsethik*). Os ativistas em torno de Kurt Hiller, sobretudo espíritos expressionistas como René Schickele, Carl Einstein, Ernst Bloch, formam o terceiro grupo, já citado no começo. Quando eles, ao menos segundo suas exigências retóricas, pressionam a arena política, parecem atestar os receios e as definições dos dois outros partidos. De um modo característico, confundem a influência intelectual no interior de um espaço público democrático com o livre uso do poder político e sonham com uma Internacional, um convento, um areópago de intelectuais confederados. Daí a ênfase no binômio “espírito e ação” também não conduzir a uma avaliação

equilibrada do papel do intelectual. Esses ativistas dividem com os grandes poetas apolíticos e com os mandarins da ciência a pretensão culta e elitista das alturas, enquanto compartilham com os adeptos da *Realpolitik* a falsa suposição de que, para o intelectual, o engajamento significa, na luta dos partidos políticos, obter um posição *própria* de poder e, no que diz respeito ao exercício político, assumir uma função. Essa atitude provocou naturalmente o quarto grupo, aqueles intelectuais como Georg Lukács ou Johannes R. Becher que ultrapassaram de fato a linha do político ou do revolucionário de vocação e se submeteram a um aparato partidário, dispondo efetivamente de poder. Esses intelectuais de partidos de esquerda interiorizaram a desconfiança de Bebel dos trabalhadores para com os “traidores da classe” e os trânsfugas e pretenderam matar em si mesmos o burguês: “O intelectual (...) tem de queimar a maior parte daquilo que deve à sua ascendência burguesa, antes de poder marchar alinhado com o exército de luta proletário”¹⁴. Esses “trabalhadores intelectuais” (*Kopfarbeiter*) exercitam a mais afiada crítica à inconstância e ao oportunismo, à falta de confiança e à pretensão ideológica de poder da “*intelligentsia* pequeno-burguesa”. Certamente nenhum ritual de autopurificação, por mais masoquista que seja, abala a convicção, fundada na filosofia da história, de que o intelectual inclinado para o proletariado, uma vez tendo vencido seu individualismo, tem de cumprir uma função de vanguarda de significado histórico-mundial.

No espectro de escritores e professores que, de um modo geral, tomaram posição nos conflitos da Primeira Guerra Mundial e nos acontecimentos de Weimar, sobressaem-se, portanto, quatro grupos de intelectuais que não querem ser intelectuais. Todos incorrem no dilema da abnegação, que se coloca em outros países só para o intelectual de direita. Naturalmente há intelectuais de direita, como um quinto agrupamento, também em Weimar. Há, por exemplo, um Wilhelm Stapel, que luta contra as “promessas” de liberdade da arte e do espírito, confrontando “o sentimento singelo de um povo honrado” com os “cérebros destroçados nos cafés literários”, que “tocam a trombeta da liberdade de Heinrich Heine”. O intelectual nacional, que corrige a si próprio, não deve “cultivar uma espiritualidade para além da do povo, mas representar a espiritualidade de *seu* povo”¹⁵. Na Alemanha isso não é privilégio da direita; quase todos se desmentem como intelectuais, adotando o pseudônimo de “Geistigen”. Eles apenas se acusam reciprocamente de *serem* intelectuais. Muitas dessas acusações nem sequer são injustificáveis. Mas contra Theodor Heuss, para quem

a miséria dos intelectuais alemães remete ao falso modelo de Heine, à falsa identificação com os intelectuais do *Vormärz*, eu gostaria de defender a tese de que, ao contrário, a orientação pelo modelo de Heine na institucionalização do papel do intelectual, infelizmente malograda em Weimar, só poderia ter sido proveitosa.

Afirmações contrafáticas sobre desenvolvimentos históricos não ocorridos são difíceis de fundamentar. Por isso gostaria de tornar plausível que o que Heine fez pelo escritor engajado contraria a autocompreensão, há pouco esboçada, da maioria dos intelectuais de Weimar. Espíritos aparentados com Heine, como Tucholsky, foram exceção. Heine estimou de tal modo sua atividade literária e de publicista que, para ele, dois mal-entendidos em voga na Alemanha sobre o papel do intelectual teriam sido excluídos. O primeiro equívoco concerne à autonomia da arte e da ciência ante a política. Acreditava-se que o engajamento de escritores e eruditos na esfera pública teria de significar uma desdiferenciação de esferas culturais desenvolvidas em seu sentido interno, a qual teria como conseqüência a fusão destas com a política. O outro mal-entendido se refere à espécie de engajamento que o intelectual assume: confundia-se influência sobre a esfera pública política com inserção no exercício da luta política pelo poder. Além disso, os dois equívocos apareciam em combinação com a autocompreensão elitista e delirante (*schwärmerisch*) dos acadêmicos cultos. Para Heine, no entanto, a oposição entre espírito e poder, constituída nitidamente pela censura, prescindia daquelas conotações que acompanham a contrapartida tipicamente alemã de entusiasmo (*Schwärmerei*) e cinismo. Heine não compartilhou o preconceito dos intelectuais de Weimar sobre o próprio papel deles. Porém, antes de entrar nessas incompatibilidades estruturais, tenho de mencionar o mais trivial. Já por causa do *conteúdo* de seus escritos, Heine permaneceu, entre 1848 e 1945, um “outsider”.

II

(1) Em razão de Heine ter propagado, apesar de todo a conciliação e dos incômodos, um pesado clima de recusa, Adorno remete ao que havia de não-afirmativo e não-diluído no conceito de esclarecimento conservado pelo poeta¹⁶. Heine foi e permaneceu, de fato, um *Aufklärer* radical – pergunta-se,

porém, *a que espécie* de radicalidade ele deveu a indigestibilidade de seu pensamento, que cedo se formulou astuto e insinuante. “Com delicada ironia, ele se nega a recontrabandar imediatamente pela porta dos fundos – ou pelo porão da profundidade – o que fora há pouco demolido”¹⁷. Isso basta para explicar? O autêntico esclarecimento produz certamente bens difíceis de se transportar – pelo menos para a navegação nos rios da tradição alemã. Porém as idéias de Heine eram inteiramente as de seu tempo: “Os alsacianos e os lorenos se juntarão de novo à Alemanha quando acabarmos o que os franceses começaram, quando de fato os sobrepujarmos, como já o fizemos nas idéias, quando nos elevarmos até as últimas conseqüências disso, quando destruímos a servidão até em seu último refúgio, o céu, quando salvarmos Deus, que mora na Terra, dentro do homem, de seu aviltamento, quando nos tornarmos os redentores de Deus, quando pusermos novamente o pobre povo deserddado pela sorte, o gênio escarnecido e a beleza violada em sua dignidade (...)”¹⁸. A Revolução Francesa como ponto de partida, o sansimonismo, a filosofia da ação dos jovens hegelianos e a crítica feuerbachiana à religião como pano de fundo, a radicalização, isto é, o agravamento social da revolução política burguesa como impulso para a prosa de Heine e uma boa parte de sua produção lírica¹⁹ – embora Heine tivesse trabalhado energicamente essa trama formada por fios de pensamento vindos do esclarecimento radical, do materialismo e da utopia racional, havia muitas outras tramas. Seu amor pela pátria era a ferida que Heine buscou esconder do público – no entanto, onde está o agulhão com que se esfolou o público, pelo menos o alemão? Está *apenas* na intransigência do *Aufklärer*?

Que os homens redimirão Deus soa blasfemo, mas isso é somente um velho motivo, que Baader, Schelling e Hegel emprestaram havia muito da mística protestante (e da judaica) e remodelaram na produtividade da negação determinada. O estudante Heine já era, se podemos confiar nos relatos tardios²⁰, jovem hegeliano em relação a seu famoso professor: ele quis entender Hegel como ateu reservado e secreto revolucionário. Pois esse Hegel de esquerda é aquele também com cujas lentes Heine decifra a história da religião e da filosofia na Alemanha. Aí entram em cena, um após o outro, um Lutero, que põe a razão como supremo juiz das controvérsias religiosas, que abre caminho para a liberdade espiritual e cria o idioma para as revoluções futuras, no qual os pobres podem alcançar uma expressão bíblica e literária de suas necessidades; um Lessing, que continua Lutero, libertando o cristianismo, já emancipado

da tradição, do invólucro da letra, do “rígido serviço da palavra”; um Kant, que continua Lessing e, como o grande destruidor no reino do pensamento, excede de longe o terrorismo do provinciano Robespierre, que arrasa todas as demonstrações da existência de Deus, a fim de deixar que ambigualmente o ressuscitem – “só por causa da polícia” – a partir do espírito da razão prática. E assim por diante: Fichte aparece como Napoleão, o Schelling da filosofia da natureza, como materialista disfarçado, e, por fim, o próprio Hegel, como o relâmpago que antecipa o trovão de uma temível revolução alemã. A filosofia é apenas o invólucro seco de uma revolução “vermelha e úmida”. Dentre as figuras divinas que se regalam no Olimpo com néctar e ambrosia, apenas uma “veste sempre uma armadura e um elmo e traz uma lança na mão. É a Deusa da Sabedoria”²¹.

O que fascina e ao mesmo tempo perturba Heine são as energias que se escondem mesmo na urdidura mais transparente do pensamento filosófico conseqüente. O ódio que o judeu e intelectual Heine sofreu durante toda sua vida apurou-lhe a percepção para um nacionalismo duplamente castrador, que viera ao mundo como uma idéia republicana e cosmopolita, mas que depois fora acometido por “todo tipo de tumores”. Heine desconfiava do fanático e do estúpido, da antimodernidade e do particularismo arraigados dos jacobinos teutomaniacos, que confundiam xenofobia com patriotismo, queimavam livros e estariam dispostos a sobrepôr a unidade nacional ao conteúdo emancipador dos direitos burgueses de liberdade. Heine sempre insistiu na diferenciação entre esses dois partidos. Um deles se apropriou dos princípios da “doutrina francesa da liberdade”, sob o signo de “humanidade, cosmopolitismo, razão dos filhos”; o outro, porém, trouxe atrás de si as massas não esclarecidas com o grito de “Pátria, Alemanha, fé dos pais”.

Era a desconfiança de *Aufklärer* que fazia Heine reagir com veemência contra as feições teutomaniacas do populismo. Quão radicalmente Heine se distingue da dócil recepção do esclarecimento alemão, que suaviza todas as arestas, testemunha sem dúvida a reabilitação do livreiro Nicolai, que ainda era apresentado a nós estudantes, após 1945, como a figura intimidadora do “carrasco a serviço do esclarecimento” (“*Aufklärer*”): são os obscurantistas, diz Heine, que o têm desdenhado tanto. Mesmo quando se censurava em Nicolai seus erros peculiares de julgamento, por exemplo na sátira contra o *Werther*, ele no fundo nunca estava enganado: “Infelizmente, é inegável que muitos

golpes lícitos na superstição atingiram a própria poesia. Foi assim que, por exemplo, Nicolai pelejou contra a predileção pelas antigas canções populares alemãs, então em voga. No fundo, porém, teve mais uma vez razão: a despeito de todo possível esplendor, tais canções continham muitas reminiscências inoportunas; os sons antigos das canções pastoris da Idade Média podiam atrair os sentimentos do povo de volta aos apriscos de fé do passado²². Para avaliar a força explosiva dessa frase, é preciso saber como o próprio Heine falou entusiasmadamente (*schwärmerisch*) da coletânea de Brentano de canções populares, *Des Knaben Wunderhorn*, com que entusiasmo ele elogiou o *Nibelungenlied*, quão eichendorffiano ele descreveu para seus leitores franceses a força criativa do “espírito do povo”, com a ajuda dos aprendizes viajantes, vindos de aldeias²³.

E aqui, penso eu, se crava o agulhão que fere os leitores alemães, que, por isso, não perdoaram a Heine. Talvez tivessem perdoado a ele, ao radical *Aufklärer*, a reabilitação da figura estranha de Nicolai; mas não o argumento de que ele se serviu para isso – eles não pouparam o *romântico* Heine por ter arrebatado a herança romântica ao funesto nacionalismo (*Volkstümelden*), à falsa historização, ao sentimentalismo transfigurado, e tê-la devolvido às suas próprias e radicais origens. Eles não o perdoaram por ter vinculado “o partido das flores e rouxinóis” à revolução, por ter liquidado a oposição entre romantismo e esclarecimento, oposição que a restauração dos próprios românticos, já então velhos e piedosos, ainda guardava.

Esse agulhão está fincado tanto à esquerda como à direita na carne alemã. A imprimadura ateísta daquela esperança mística, que Deus aguarde a redenção por meio da auto-emancipação do homem, ainda é desculpável neste lado da barricada; mas que a envergadura dessa emancipação envolva não apenas o povo deserdado pela sorte, mas também a própria felicidade, o “gênio escarnecido e a beleza profanada”, irrita também os revolucionários virtuosos²⁴. A democracia hedonista, que Heine defende contra os puritanos de uma revolução exercida à custa da beleza, é marcada por um efusivo materialismo da felicidade: “Vós exigis roupas simples, costumes sóbrios e prazeres insípidos; nós, ao contrário, exigimos néctar e ambrosia, mantos púrpuras, perfumes caros, lascívia e suntuosidade, dança de ninfas sorridentes, música e comédias – não vos indigneis, ó republicanos virtuosos²⁵. Dez anos mais tarde, no ano de 1844, Heine lembra essa passagem, precisamente no momen-

to em que conhece o Dr. Marx. O Marx dos *Manuscritos de Paris* coincide com Heine na progressiva virada de motivos do primeiro romantismo; estes, porém, somente pelas mãos de Heine se transformam em força motriz de um socialismo libertário, que preservará as florestas de loureiro contra o cultivo de batatas, que não usará o *Livro das canções* para embrulhar café, bem como guardará “todas aquelas fantásticas facécias tão caras ao poeta”²⁶. Heine faz de seu romantismo usurpado um uso radical – o que era mais imperdoável ainda que o próprio esclarecimento radical²⁷.

(2) Esse Heine os intelectuais de Weimar não puderam aproveitar – nem à esquerda, por sua submissão ao aparelho partidário, nem à direita, pois queriam conduzir a revolução nacional. Em seu célebre discurso radiofônico de abril de 1933, Gottfried Benn censura todos os intelectuais que alguma vez intercederam pela liberdade de espírito e pelo prazer ilimitado. A eles opõe mais uma vez os “pensantes”, que desde Nietzsche encarnam “o novo tipo biológico”. Com sua última frase, Benn elimina tudo que Heine poetizou e escreveu: “Não te entretendas com refutações e palavras, evita a reconciliação, fecha os portões, contrói o Estado”²⁸. Naturalmente nem todos pensavam como Benn, ou como Jünger, Heidegger, Carl Schmitt – nem Hermann Hesse, Thomas Mann, Ernst Robert Curtius, Karl Jaspers, Max Weber ou Georg Lukács. Contudo, não é pelo conteúdo radical dos escritos de Heine que se explica o fato de eles não o tomarem como modelo de figura de intelectual, nem mesmo como indicador de caminhos. O que temos aqui é muito mais um choque de mentalidades, de premissas, profundamente arraigadas. Quero discutir estas duas premissas que determinam a compreensão do papel do intelectual, a fim de esclarecer por que Heine não pôde se tornar modelo para os intelectuais que se recusavam a se assumir como tais.

(a) Da distante Helgoland, Heinrich Heine viveu a revolução parisiense de julho como um acontecimento de mídia, e foi enquanto tal que a celebrou mais tarde: ele falou dos “selvagens raios de sol encerrados em papel de imprensa” e relatou excitado, em dez de agosto, que recebera “esta manhã novamente uma encomenda de jornais” com detalhes comoventes que o ocuparam, tal como acontece a uma criança, muito mais que a compreensão do todo. Nesse dia, as “armas do poeta”, que mais tarde terão um papel no *Conto de inverno*, ganharam uma atualidade peculiar: “(...) basta-me a lira para eu cantar uma canção de batalha (...) Palavras iguais a estrelas flamejantes que precipitam das alturas, incendeiam palácios e iluminam choupanas (...) Palavras iguais a

luzentes venábulos (...)”²⁹. O poeta luta do lado das massas revolucionárias, mas com *suas* armas. O que significa essa concepção de poeta militante, que intervém no acontecimento do dia, para a relação entre poesia e política, espírito e poder?

Heine já havia desenvolvido uma grande sensibilidade para o efeito dos produtos literários, ao mesmo tempo acelerado e fragmentado pela imprensa diária e semanal e refletido pelo ambiente da esfera pública burguesa: com a forma de comunicação condensada pelo publicismo, arte e ciência alteraram o tipo e a velocidade de seu efeito. Essa consciência moderna expressa-se também na perspectiva heiniana de estética da recepção. Trata-se para ele da significação social e política da escola romântica, da história da recepção da religião e da filosofia na Alemanha. Ele distingue a composição do público leitor já sob o ponto de vista sociológico e a divulgação dos produtos culturais já do ponto de vista de análise da mídia. Heine compreende a Revolução de Julho como um ponto de ebulição a partir do qual se modifica o ‘estado físico’ da esfera pública – a esfera pública política se forma a partir da literária (ainda que na Alemanha isso se dê, inicialmente, apenas de modo passageiro). Heine observa como essa mudança estrutural afeta a perspectiva do poeta sobre sua obra e seu público, como ela intervém na autocompreensão do autor e até mesmo na própria forma estética.

Somente no período clássico imediatamente precedente é que literatura e arte, cuja produção e consumo haviam sido ao longo do século XVIII transferidos do mecenas para o mercado, conquistam sua autonomia. Heine o nomeia período da arte. As atividades literária e artística – como também a científica – diferenciaram-se tão intensamente que também a cultura profissional pôde tornar-se transparente em sua estrutura e legalidade internas e *distinguir-se* do cotidiano, da política e da sociedade. Essa autonomia teve na obra estética clássica – assim como na idéia humboldtiana de universidade – sua sedimentação. Porém, quando escritores e eruditos eram envolvidos na corrente dos movimentos emancipatórios, quando criavam laços com o vibrante centro da opinião pública, quando se remetiam a esta, quando já criavam algumas de suas obras com intenções políticas, quando entendiam as palavras como atos potenciais – com isso a arte (e a ciência), recém-estabelecida como “um segundo mundo independente”, teria de perder novamente seu sentido interno e autônomo e tornar-se instrumento para fins exteriores, fossem políticos ou

sociais? Assim parece, quando Heine elogia “os escritores da atual Jovem Alemanha, que “não querem fazer qualquer distinção entre viver e escrever, nunca separam a política da ciência, da arte e da religião e que são ao mesmo tempo artistas, tribunos e apóstolos”³⁰.

Em todo caso, essa é a premissa da qual partem os poetas apolíticos e os mandarins da universidade alemã nos anos vinte; e é partindo dessa premissa que eles consideram a “politização do espírito” como uma traição à autonomia das estruturas espirituais. Em 1918, Hermann Hesse se indigna com os poetas que se denominam intelectuais: “Há muito tempo eles deixaram de ser poetas, tornaram-se jornalistas e homens de negócios ou sabichões (...) Como se sua culpa consistisse em que eles tivessem sido até agora muito pouco políticos e tivessem pensado muito pouco (...) na assim chamada ‘efetividade’! Meu Deus, (...) eles se safaram há muito tempo de fazer aquilo que cabe só ao poeta e a mais ninguém, isto é, o serviço sagrado no mundo, o qual, mais que efetivo, é eterno”³¹. Com sinal trocado, essa mesma premissa se repete naqueles com vocação para a *Realpolitik*, tal como Max Weber. Também estes representam os poetas e filósofos que se engajam na esfera pública apenas como promotores de uma desdiferenciação entre espírito e poder – como diletantes políticos que misturam fanaticamente (*schwärmerisch*) ambas as esferas e violam seu sentido interno. Ao mesmo tempo, o escritor engajado põe em risco tanto a autonomia da arte e da ciência quanto a racionalidade característica do exercício político.

Parece-me que essas duas censuras compartilham um mesmo erro: a fetichização do espírito e uma funcionalização do poder. Ambas as idéias se combinam para excluir o conceito de uma esfera pública política na qual somente o intelectual poderia ter um papel genuíno. Para os mestres e mandarins de Weimar, a cultura se apresenta como um continente acessível apenas para as elites, auto-suficiente e que não mantém mesmo nenhuma ligação firme com a política ou com a sociedade. Para seus adversários, ao contrário, a política se apresenta como um campo de ação especificamente funcional, que precisa de especialistas próprios e competentes para a luta política, organizada como atividade regular. Entre a cultura de um e a política do outro não resta espaço algum para a esfera pública política e para o intelectual que nela atua: com efeito, ele se engaja em interesses públicos como se empreendesse uma ocupação paralela (o que o distingue tanto do jornalista como do diletante), sem, para

isso, abdicar de sua relação profissional com contextos de sentido estruturados internamente, e, por outro lado, sem também deixar de cobrar organizadamente da atividade política. Sob o ponto de vista do intelectual, arte e ciência permanecem certamente autônomas, mas não absolutamente esotéricas; para ele, é certo que a formação da vontade política relaciona-se com o sistema dominado pelos políticos de vocação, mas não é exclusivamente controlada por ele.

Essa era também a visão de Heine. Ele sempre defendeu a autonomia da arte e da literatura, sem fetichizá-las. Conhecidas passagens parecem opor-se a isso: “A ação é filha da palavra, e as belas palavras de Goethe não têm filhos” – porém essa famosa frase não se dirige contra aquela independência, representada na obra de Goethe, do “segundo mundo”, o mundo da manifestação estética; ela se opõe apenas à consequência quietista que os sectários de Goethe tiraram daí contra toda espécie de escritor engajado: “Os goethianos se deixaram induzir por isso à proclamação da própria arte como a instância suprema e ao abandono das exigências daquele primeiro mundo efetivo, ao qual, no entanto, deve-se precedência”³². Não é outro o sentido, também, da célebre palavra de aviso que aparece nesse contexto: a palavra para designar o não ter filhos (*Kinderlosigkeit*) daquela união que Pigmalião contrai com sua estátua, que, com beijos, desperta para a vida. Do mesmo modo se justificavam o horror e o espanto de Heine ante o futuro domínio dos iconoclastas, que então destruirão “com seus rudes punhos todas as figuras de mármore de meu amado mundo da arte”³³.

Como mostra inequivocamente o escrito contra Börne, Heine rejeita aqueles “homens de movimento” que põem o “interesse da arte” simplesmente a serviço do interesse político da ordem do dia. Altivo, ele explica por que no dia de sua chegada a Paris não correu para os túmulos de Voltaire e Rousseau, mas sim para a Biblioteca Real, a fim de ver o Livro dos manes. Ao mesmo tempo ele se opõe à falsa alternativa entre a fetichização do espírito e uma instrumentalização política da arte. Com desdém Heine cita uma passagem de Börne: “Para alguém como ele (Heine), a forma é a instância suprema e ela tem também de permanecer como o único; pois, mal ele transpõe a margem, desemboca no ilimitado, e a areia o traga”³⁴. Heine ri do adversário que quis lhe dar a despedida política e aposentá-lo no Parnaso – apenas porque ele, Heine, teria se recusado a sacrificar a especificidade da manifestação estética em favor da práxis política. Para Heine, a autonomia da arte e da ciência permanece uma

condição necessária para que os celeiros trancados, que o intelectual, contudo, quer abrir para o povo, não fiquem vazios³⁵.

(b) Na briga com Börne é discutido ainda o *outro* tema, o conceito de política, pelo qual o engajado escritor Heine se deixa conduzir. Contra Börne, ele insiste em que as armas do poeta não podem ser as armas do revolucionário de vocação – ou as do político de vocação. Sem dúvida o teor da obra de Heine causa por vezes uma outra impressão; o *pathos* jovem hegeliano da filosofia da ação não é estranho a Heine: “Atentai para isso, ó orgulhosos homens de ação! Nada mais sois do que cúmplices involuntários dos homens de pensamento, que freqüentemente, em seu silêncio mais submisso, planejam com a máxima precisão todo vosso agir”³⁶. E o próprio Heine se vê de noite sentado à escrivaninha, tendo atrás de si a figura de um verdugo portando um machado. Durante sua viagem de inverno, na praça noturna da catedral de Colônia, ele reencontra essa sombra, pede-lhe explicações e recebe a resposta:

“Ich bin von praktischer Natur.
Und immer schweigsam und ruhig.
Doch wisse: was du ersonnen im Geist,
Das führ ich aus, das tu ich.”³⁷*

Heine teria em mente aqui o intelectual no duplo papel de um “homem de pensamento” que, como seu próprio “cúmplice”, obtém ao mesmo tempo eficiência prática?

Em todo caso, isso corresponde à figura que, nos anos vinte, os escritores ativistas traçaram de si. Em 1919, Wilhelm Herzog publica o manifesto *Organisieren wir endlich die Armee des Geistes* [*Organizemos finalmente o exército do espírito*]. No tom da época, ele exige: “Solidariedade de todos os porta-fachos do espírito: contra os que desprezam o espírito, contra os caluniadores da revolução, por uma nova ordem mundial que não conheça pena de morte nem escravização, por uma comunidade sem classes entre todos os homens”³⁸. Mais uma vez esses idealistas se defrontam com os membros do partido que pensam realista e objetivamente, que se submetem aos imperativos da organização, mas, por isso mesmo, não subestimam de modo algum sua missão: “Antes de tudo cabe aos (...) trabalhadores intelectuais (*Kopfarbeiter*) *Eu sou de natureza prática/ e sempre taciturno e sereno, mas sabe: o que tu imaginastes no espírito/ eu executo, eu faço.”

saber se a revolução proletária virá com todos os horrores da guerra civil, sob os trovões do tribunal, ou se ela pode se impor como um leve vento de outono, que sacode os frutos maduros nas árvores (...) A questão é saber se eles estão à altura do papel histórico que lhes é destinado”³⁹. Quer a compreensão hegeliano-marxista de teoria e prática seja desviada para um pálido idealismo, quer seja trivializada pelo leninismo, poder e espírito são postos em uma relação ao mesmo tempo elitista e instrumental – como os cúmplices em relação aos seus homens de pensamento.

De modo bem diferente representa Heine a combinação entre o pensamento poético e o movimento político. Pois aquela imagem de Robespierre como a mão sangrenta do pensamento rousseauísta não lhe provoca nada mais que repulsa: “Se tivesse todos os pensamentos do mundo na mão, talvez pedisse a vocês que ma cortassem logo (...)”⁴⁰. Aquele sonho em Colônia encontra assim um desfecho surpreendente: são apenas os esqueletos dos três reis magos em seus sarcófagos, é o poder *espiritual* (*spirituell*) de um passado quimérico sobre um presente já condenado que o poeta quer destruir com sua palavra. Por fim, mesmo seu lictor não dispõe de outras armas que as do poeta:

“Er nahte sich, und mit dem Beil
Zerschmetterte er die armen
Skelette des Aberglaubens, er schlug
Sie nieder ohn Erbarmen.”⁴¹ *

Assim, o intelectual deve, somente com o poder reflexivo do pensamento, remir o presente da falsa “hibridez” (“*Zwitterwesen*”):

“Von gotischem Wahn und modernem Lug
Das weder Fleisch noch Fisch ist.”⁴² **

A distância de Heine para com Börne e os operários do primeiro socialismo em Paris, o temor de Heine diante do populismo tanto da direita quanto da esquerda, seu relacionamento controverso com Marx, com os “ateus deuses

de si” (“*gotlose Selbstgötter*”) e sua revolução niveladora, baseiam-se em juízos que certamente não resistem a todas as perspectivas da crítica; para mim, no entanto, o núcleo secreto dessa aversão reside no fato de que Heine não conseguia ver uma conexão simplesmente instrumental entre palavra e ação, de que ele desconfiava da tribunalização da arte e da doutrinação do saber e se recusava a saltar as mediações que existem entre o esclarecimento de um público criterioso e a instrução para a luta organizada pelo poder político. Em Heine, essa reserva própria do intelectual que influencia opiniões, e não cérebros e mãos, se faria notar de modo igualmente enérgico tanto diante do exercício institucionalizado do político de vocação quanto diante do movimento da revolução (necessária, todavia, aos seus olhos).

III

Por tudo isso, Heine *não* se tornou um modelo para os intelectuais de Weimar. Na Alemanha, só após 1945 a compreensão que Heine tinha de si mesmo enquanto intelectual constituiu uma tradição. Só então se formou na República Federal uma camada de intelectuais que se aceitam como tais. O passo para a normalização do engajamento público dos escritores, e progressivamente também dos cientistas, é agora recuperado – o que a França já fizera com o caso Dreyfus. Com o compromisso do estado social e o arrefecimento da luta de classes, com a expansão da educação escolar e universitária, com a mídia eletrônica e com uma indústria cultural que substituiu a palavra pela imagem, com a independência dos partidos altamente burocratizados em relação aos seus membros e aos eleitores, com o controle da opinião pública por meio de pesquisas, com o planejamento da ideologia e a comercialização da lealdade das

* “Ele se aproximou e com o machado/ despedaçou os pobres/ esqueletos da superstição./ ele abateu-os sem piedade.”

** “Da ilusão divina e da mentira moderna/ que não é carne nem peixe.”

massas, efetuou-se de novo uma mudança estrutural da esfera pública. Desse pano de fundo interessa-me apenas uma coisa: as mentalidades que refletem a formação clássica e idealista de uma certa camada da burguesia alemã do século XIX, os padrões intelectuais (*Denkmuster*) que dominam ainda durante a época de Weimar, tiveram de ser primeiramente corrompidos em larga escala pelo regime nazista, antes que se pudesse introduzir também na Alemanha a distância abissal e dolorosa de Heine em relação à identidade e à tradição próprias. Sem essa distância, a tarefa crítica do intelectual, que remete ao mesmo tempo à autocrítica, não é possível. Somente as revelações sobre os crimes nazistas nos abriram os olhos para o monstruoso e o medonho, que Heine havia visto chocar mesmo em nossas melhores e preciosas tradições. Uma distância político-geográfica e cultural separou o judeu emigrante em Paris de sua terra natal, amada de modo tão ambivalente quanto apaixonado – e com isso ela separou Heine de si mesmo. Só após 1945 pudemos transformar essa distância espacial, que isolou Heine da arena de seus reais propósitos práticos, em uma distância histórica – em nossa relação reflexivamente fraturada com as tradições que constituem identidades e com as formações espirituais. É preciso, pois, que aquilo que nos seja mais característico, mesmo que se torne problemático, não permaneça muito tempo afastado do olhar distante do intelectual.

Epílogo impressionista sobre a República Federal

Na verdade, a institucionalização do papel do intelectual não assume na Alemanha um curso retilíneo.

A mais recente fase da história dos intelectuais alemães é mal documentada⁴³. Devo me limitar a alguns apontamentos com base na memória seletiva de um contemporâneo que participou dos eventos.

Após a derrota da Primeira Guerra Mundial, a cultura política regrediu a um estágio em que as normas constitucionais eram praticadas apenas parcialmente. Com a teia de indefinições que cercavam a cultura política, essa situação perdurou mesmo após 1945. Porém, como a derrota militar estivesse dessa vez ligada à descoberta de uma catástrofe moral, não foram apenas as instituições constitucionais que se arraigaram com mais força na práxis de sua efetividade; a cultura política também estava marcada desde o princípio pela suspeita dos

intelectuais acerca das falsas continuidades. Com um programa que contrastava com a mentalidade voltada para a reconstrução e para a segurança, presente na maior parte da população e no governo restaurador, estabeleceu-se até o fim dos anos cinqüenta uma camada de intelectuais. Entram em cena na esfera pública sobretudo escritores engajados, como o Grupo 47, embora houvessem também professores – que como Jaspers, Kogon ou Adorno, tiveram de se calar durante o período nazista ou foram presos ou impelidos para a emigração. Diferentemente do caso Dreyfus, com o qual o papel do intelectual se impôs primeiramente na França, o caso *Spiegel* só fez confirmar o curioso processo de imposição daquele papel na Alemanha.

Em comparação com Weimar, a autocompreensão dos intelectuais se alterara sob um duplo aspecto. Na verdade, o tema “espírito e poder” conservava uma nota sentimental; a hostilidade mútua entre intelectuais e partidos do governo só se abrandaria com a coalizão social-liberal, com Gustav Heinemann e Willy Brandt. Mas as premissas de Weimar já haviam sido retiradas bem antes de circulação: a fetichização do espírito e a compreensão meramente instrumental do poder. Se pensarmos em figuras como Heinrich Böll ou Alexander Mitscherlich, que desde os anos sessenta passaram a simbolizar a nova influência dos intelectuais, exercida nesse meio tempo em um espaço público que se deslocara para a televisão, qualquer participante entenderá claramente o que viso aqui. Ao mesmo tempo igualitário e falibilista, o espírito personificado por tais figuras depôs tanto o humanismo de formação elitista como o conceito enfático de verdade de uma tradição filosófica ainda platônica. Os intelectuais também se apropriaram da autocompreensão normativa da formação democrática da vontade: mesmo contrariando os fatos, eles confiaram na força social e integradora de uma esfera pública em que as posições deveriam ser modificadas mediante argumentos⁴⁴.

Os nomes de Böll e Mitscherlich surgem também em outro contexto: em 1975, Helmut Schelsky lhes dedicou um excurso particularmente drástico sobre o tema “Luta de classes e a teocracia dos intelectuais”⁴⁵. Com a leitura desse panfleto nos sentimos transportados aos tempos de Weimar: insulto com pretensão teórica e dirigido aos intelectuais. O que aconteceu?

Nesse meio tempo, os espíritos de Weimar, curiosamente modificados, ressurgiram como espectros. Isto é, no curso do movimento de protesto dos estudantes, o debate provocado por Lukács sobre a posição do intelectual na

luta de classes fora retomado e transformado em tema de psicologia social. A identificação com os líderes das lutas nacional-revolucionárias no Vietnã, na China, em Cuba e na América do Sul serviu aos estudantes rebeldes como mediação para poder resgatar, dos anos vinte diretamente para os anos sessenta, a “traição de classe que o intelectual burguês empreende de forma autônoma” e, com isso, o ideal do revolucionário de vocação. A política das ações simbólicas evoluiu para uma “práxis de autotransformação”⁴⁶ exercida coletivamente. Como uma sombra do passado, essa autocompreensão pseudo-revolucionária deslizou para um palco que logo foi ocupado, porém, por outras forças atraídas pelas ações anti-autoritárias. Apareceu então uma crítica aos intelectuais de esquerda que se alimentava, por sua vez, do arsenal de Weimar. Pois a crítica dos anos setenta aos intelectuais é inspirada em larga medida pelos trabalhos de Arnold Gehlen, um desiludido partidário da revolução nacional que já no começo dos anos sessenta se servira, para uso político⁴⁷, da sociologia do intelectual de Joseph Schumpeter⁴⁸ (que por sua vez remonta a Max Weber).

O que Gehlen descreve como agressividade da crítica social e superexatidão dos intelectuais hipermoralistas é explicado a partir do desequilíbrio entre as informações que afluem de uma rede de comunicação que se estende pelo mundo todo, de um lado, e as deficientes possibilidades práticas de intervenção de uma profissão distante da realidade, liberada das pressões dos fatos e que lida apenas com opiniões, de outro lado. Os formadores de opinião e “os estudantes faladores” não estão à altura da complexidade de uma sociedade altamente diferenciada, que opera com a divisão do trabalho e sobre cujos processos, dirigidos sistemicamente, eles não têm nenhuma influência. Por isso, reagem com o rancor de um espectador intelectual condenado à passividade, preso a seus princípios, e, com efeito, na forma de uma “ética universal – e, portanto, inimiga da tradição – da solidariedade”, que ricocheteia na realidade e só se presta às agitações sem metas. Heine festejara a ética autônoma do esclarecimento, desenvolvida por Rousseau e Kant. Agora Gehlen a chama de “ética humanitarista da convicção” (*humanitaristische Gesinnungsethik*) e a toma como mero reflexo da posição suspensa no ar (*freischwebend*), incompetente, separada da realidade e objetivamente irresponsável do intelectual que participa “do tráfego mundial da consciência”. A oposição weberiana entre o diletantismo irresponsável da ética da convicção e a virtude do competente, responsável e realista político de vocação retorna aqui, mas agora aplicada de

modo generalizado a *todos* os que atuam na economia, nas administrações de todo tipo, nas associações e sindicatos e mesmo nas profissões dedicadas ao saber⁴⁹.

Isso se altera no decorrer dos anos setenta, quando o terrorismo das brigadas vermelhas oferece ao mesmo tempo a ocasião e o pretexto para que se enriquecesse a crítica de Gehlen aos intelectuais com um outro cenário presente na discussão dos anos vinte, a saber, com a teoria de Carl Schmitt sobre o inimigo nacional, estendendo-a aos intelectuais de esquerda da universidade. Os epígonos dos antigos mandarins se sentiram provocados com o movimento de protesto. De suas fileiras foram recrutados então aqueles contra-intelectuais que, como Schelsky e Sontheimer⁵⁰, acolheram a crítica de Gehlen aos intelectuais e a transformaram numa teoria da nova classe – a “classe” dos mediadores do sentido (*Sinnvermittler*). A “mudança de tendência” (“*Tendenzwenden*”) produziu um novo tipo, o do contra-intelectual. Este não entra em cena apenas, tal como os intelectuais de direita desde os dias da *Action Française*, enquanto adversário político; ele não critica apenas, tal como os intelectuais de Weimar que combatiam entre si, os aspectos negativos da oposição; ele tenta antes explicar por que o papel do intelectual, já institucionalizado, apresenta uma patologia social. O contra-intelectual trabalha com os instrumentos do intelectual para mostrar que nada lhe deve ser dado. Segundo essa versão, o próprio intelectual é a doença que ele procura identificar em uma sociedade que funciona bem sem ele. O contra-intelectual valoriza apenas as teorias que alertam para uma “superpolitização”, as que gostariam de diminuir o peso de legitimação do governo ou as que vêem a racionalidade social expressa somente nas legalidades objetivas específicas dos subsistemas (*subsystemspezifische Sachgesetzhlichkeiten*), mas não mais em uma esfera pública democrática⁵¹.

Porém, após três décadas, os intelectuais já haviam se estabelecido tão firmemente na República Federal que os contra-intelectuais não puderam impedir a normalização de seu papel. Isso se comprovou no outono de 77, quando os partidos conservadores, por um curto tempo, quiseram explorar a atmosfera de crise provocada pelo terrorismo, em particular pelo seqüestro e assassinato de Schleyer, presidente da entidade patronal, a fim de propor um *pogrom* contra os intelectuais de esquerda. A campanha de exclusão sucumbiu rapidamente. Como as *Briefe zur Verteidigung der Republik* [*Cartas para a defesa da República*] (publicadas por F. Duve, H. Böll e K. Staeck) ou o do-

cumentário *Deutschland im Herbst* [*Alemanha no outono*] (coordenado por A. Kluge) mostram, os intelectuais defenderam-se rápida e decisivamente. Para o lado conservador, a mudança de tendência também teve um efeito surpreendente. A revolta contra a normalização de um papel, o qual os intelectuais neoconservadores tiveram, entretanto, de assumir, voltou-se ironicamente contra seus causadores. Nossos intelectuais de direita deixaram de se desmentir a si próprios e continuam se servindo, com certo êxito, do papel que antes denunciavam. Hoje eles já planejam a “difusão na esfera pública”, chegando mesmo, por iniciativa de um senador da CDU, a fundar uma academia de ciências⁵². O neoconservador certamente recai na tentação de denunciar o intelectual, que ele é, como um planejador de ideologias, que ele gostaria de ser. Entrementes, também Heine é reabilitado, como mostra da melhor maneira possível a resposta que Golo Mann deu, em ocasião semelhante, à pergunta “Heine, a quem ele pertence?”: “Heine não pertence a ninguém. Melhor: ele pertence a todos que o amam”⁵³. Se a figura de Heine foi um perfil de intelectual alemão, então o papel do intelectual deveria se tornar (com a ajuda de um Heine, que pertence a todos nós) não problemático também em sua pátria – sim, isso é tão trivial que as esquerdas têm de reivindicar, sem demora, um monopólio sobre o que ele representa.

Notas

1. Citado segundo M. Stark (org.), *Deutsche Intellektuelle 1910-1933*, Heidelberg, 1984, p. 94.
2. M. Weber, *Politische Schriften*, Tübingen, 1958, p. 534.
3. H. Heine, *Sämtliche Schriften*, ed. de K. Briegleb, Munique, 1968, vol. IV, p. 580.
4. P. U. Hohendahl, *Literarische Kultur im Zeitalter des Liberalismus 1830-1870*, Munique, 1985.
5. W. Hädecke, *Heinrich Heine*, Munique, 1985, especialmente pp. 7-28.
6. Essa sentença é atribuída a De Gaulle, referindo-se a Sartre. Cf. R. Debray, *Voltaire verhaftet man nicht: Die Intellektuellen und die Macht in Frankreich*, Colônia, 1981.

7. D. Bering, *Die Intellektuellen*, Stuttgart, 1978, p. 43 e segs.
8. *Id.*, *ibid.*, p. 263 e segs.
9. Em M. Stark (org.), ed. cit., p. 363.
10. Th. W. Adorno, *Eingriffe*, Frankfurt, 1963, p. 32.
11. Empréstimo de Otto Flake essa e as próximas formulações: “Von der jüngsten Literatur (1915)”, em Stark (org.), ed. cit., p. 79 e segs.
12. Th. Mann, *Politische Schriften*, Frankfurt, 1968, vol. I, p. 44.
13. Cf. F. K. Ringer, *The decline of the German Mandarins. The German Academic Community*, Cambridge/Mass., 1969. Também minha revisão em J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1981, p. 428 e segs.
14. R. Becher, “Partei und Intellektuelle”, em Stark (org.), ed. cit., p. 299.
15. W. Stapel, “Der Geistige und sein Volk (1930)”, em Stark (org.), ed. cit., p. 315.
16. Th. W. Adorno, “Die Wunde Heine”, em *Noten zur Literatur I*, Frankfurt, 1958, p. 145.
17. *Id.*, *ibid.*, p. 145 e segs.
18. Heine, ed. cit., vol. IV, p. 574 e segs.
19. Hans Mayer aponta (em *Aufklärung heute*, Frankfurt, 1985, p. 139 e segs.; aqui p. 148) o mais radical dos *Neuen Gedichte*, publicados em 1844 (Heine, ed. cit., vol. IV, p. 325): “Auf diesem Felsen bauen wir / Die Kirche von dem dritten, / Dem dritten neuen Testament, / Das Leiden ist ausgelitten. / Vernichtet ist das Zweierlei, / Das einst so lang betöret; / Die dumme Leiberquälerei / Hat endlich aufgehört”. (“Sobre esse penhasco construímos / A igreja do terceiro, / Do terceiro e novo testamento, / A paixão acabou. / Aniquilada é a duplicidade, / Que desde há muito ludibria; / O estúpido tormento dos corpos / por fim cessou.”)
20. Heine, ed. cit., vol. V, p. 196 e segs.
21. *Idem*, ed. cit., vol. III, p. 641. [N. T.: utilizamos para esta e outras citações de *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha* a tradução de Márcio Suzuki, publicada em 1991 pela ed. Iluminuras.]
22. *Id.*, *ibid.*, p. 581 e segs.
23. *Id.*, *ibid.*, p. 454 e segs.
24. Na análise, de resto pertinente, de M. Windfuhr, “Zum Verhältnis von Dichtung und Politik bei Heinrich Heine”, em *Heine-Jahrbuch* 24, 1985, p. 103 e segs., os motivos radicais de um socialismo libertário e hedonista, que esclarecem a distância de Heine tanto para Börne quanto para Marx e Ruge, permanecem pouco claros.
25. Heine, ed. cit., vol. III, p. 670.
26. *Idem*, vol. V, p. 232.
27. Heine desenvolve com virtuosismo a deliberada quebra da herança romântica em seus

poemas. A revogação do delicado teor, com o qual ele se insinua de início, para o leitor, no horizonte de expectativas de matiz romântica, e o desmentido da última linha tornam-se quase rotina. Cf., p. ex., dos *Neuen Gedichte*: “Seraphine X” ou “Yolante und Marie IV”. Com isso, as movimentadas passagens ganham também já algo de fungível, adere-lhes o esmalte do belo instrumentalizado. Daí se explicam as reservas de Adorno em relação à lírica de Heine, cuja prosa ele prefere. O veredito de Karl Kraus ressoa, quando Adorno declara: “Os poemas de Heine eram rápidos mediadores entre a arte e o cotidiano trivial. As vivências elaboradas por esses poemas tornavam-se em sua mãos, como ocorre com o folhetinista, matéria prima sobre a qual se pode escrever; as nuances e valores que eles descobriam, convertiam-se ao mesmo tempo em algo fungível e se entregavam à violência de uma linguagem pronta e preparada.” (em Adorno, ed. cit., p. 147.)

28. G. Benn, “Der neue Staat und die Intellektuellen”, em Stark (org.), ed. cit., p. 336.

29. Heine, ed. cit., vol. IV, p. 53.

30. *Idem*, vol. III, p. 468.

31. H. Hesse, “Phantasien”, em Stark (org.), ed. cit., p. 184.

32. Heine, ed. cit., vol. III, p. 393.

33. *Idem*, vol. V, p. 232.

34. *Idem*, vol. IV, p. 133.

35. *Idem*, vol. III, p. 514.

36. *Id. ibid.*, p. 593.

37. *Idem*, vol. IV, p. 591.

38. W. Herzog, “Unabhängigkeits-Erklärung des Geistes”, em Stark (org.), ed. cit., p. 200.

39. E. Hoernle, “Die Kommunistische Partei und die Intellektuellen”, em Stark (org.), ed. cit., p. 255.

40. Heine, ed. cit., vol. III, p. 593.

41. *Idem*, vol. IV, p. 595.

42. *Id. ibid.*, p. 617.

43. Cf. H. Glaser, *Bundesrepublikanisches Lesebuch. Drei Jahrzehnte geistiger Auseinandersetzung*, Munique/Viena, 1978.

44. Cf. para essas observações, H. Brunkhorst, “Im Schatten der Wahrheit. Notizen über Philosophie und Denken mit öffentlichem Anspruch”, em *Neue Rundschau* 95, 1984, p. 120 e segs.

45. Assim o subtítulo de H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen*, Opladen, 1975.

46. A. Steil, “Selbstverwandlung und Ich-Opfer. Zur Ethik des Klassenverrats”, em *Düsseldorf Debatte* 10, 1985, p. 27 e segs.

47. A. Gehlen, “Das Engagement der Intellektuellen gegen den Staat”, em Gehlen, *Ein-*

blicke, Frankfurt, 1978, p. 253 e segs.

48. J. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Berna, 1950, p. 235 e segs.

49. *Id.*, *ibid.*, p. 255.

50. K. Sontheimer, *Das Elend unserer Intellektuellen. Linke Theorie in der Bundesrepublik Deutschland*, Hamburg, 1976, p. 263 e segs.

51. H. Dubiel, *Was ist Neokonservatismus?*, Frankfurt, 1985. O folhetim do *Frankfurter Allgemeine Zeitung* tratou recentemente de convidar colunistas estrangeiros para reforçar a polêmica dos contra-intelectuais nativos. A respeito do exemplo de Günter Grass, Hilton Kramer lamenta (no *FAZ* de 11/04/86) que os intelectuais de oposição tenham se tornado “obstáculo da democracia”.

52. *Denkschrift für die Gründung einer Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, p. 15. Cf. também o *Streitschrift gegen die Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, publicado pela Alternativen Liste Berlin.

53. G. Mann, “Heine, wem gehört er?”, em *Neue Rundschau* 83, 1972. Reimpresso em G. Busch e J. H. Freund (orgs.), *Gedanke und Gewissen*, Frankfurt, 1986, p. 465 e segs.