

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS — FAFICH
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

HELDER SILVA VILELA

**MEDIAÇÕES: dialética e psicanálise na crítica do sujeito na *Dialética do esclarecimento*
de Th. Adorno e Max Horkheimer.**

Belo Horizonte
2020

HELDER SILVA VILELA

MEDIAÇÕES: dialética e psicanálise na crítica do sujeito na *Dialética do esclarecimento* de Th. Adorno e Max Horkheimer.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS
GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Contemporânea.
Orientador: Prof. Dr. Verlaine Freitas.

Belo Horizonte

2020

100	Vilela, Helder Silva.
V699m 2020	Mediações [manuscrito] : dialética e psicanálise na crítica do sujeito na Dialética do esclarecimento de Th. Adorno e Max Horkheimer. / Helder Silva Vilela. - 2020.
	123 f.
	Orientador: Verlaine Freitas.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2 História natural - Teses. 3. Adorno, Theodor W., 1903-1969. Dialética do esclarecimento. 4. Horkheimer, Max, 1895-1973. Dialética do esclarecimento. 5. Mediação - Teses. 6. Psicanálise - Teses. I. Freitas, Verlaine. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

MEDIAÇÕES: dialética e psicanálise na crítica do sujeito na Dialética do esclarecimento de Th. Adorno e Max Horkheimer.

HELDER SILVA VILELA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 16 de outubro de 2020, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Veraine Freitas - Orientador
UFMG

Prof. Bruno Almeida Guimarães
UFOP

Prof. Dr. Luiz Antonio Calmon Nabuco Lastória

UNESP

Belo Horizonte, 16 de outubro de 2020.

Dedico esta dissertação aos meus pais, Paulo e Luzia: a eles devo todo o meu caminhar. Ao meu irmão, Heder, por me tocar o mais profundo. Aos meus sogros e cunhado, Cledimilson, Dulcinéia e Eduardo, por me exercitarem no diálogo amável e acolhedor. Ao Pe. Maurício, por descortinar o viver. Aos meus amigos, tantos, que sempre fortaleceram meus passos. À minha esposa, Amanda, especialmente, por tudo e por tanto, por ser o essencial de mim e fortalecer, comigo, o inegociável: amor e felicidade.
À Regina Santos Vilela, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Aos professores do Departamento de Filosofia com os quais construí este caminho de pesquisa que, desde o início, se mostrou como oportunidade, desafio e realização de um sonho. Especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Verlaine Freitas por assumir o caminho comigo, perscrutar com o zelo necessário o tema desta dissertação muito caro a mim e oferecer calma e serenidade quando, não poucas vezes, os desafios se agigantavam.

Aos amigos que Belo Horizonte me deu: Prof. Dr. Pe. Carlos Roberto Loredo, Prof. Elilúcio Rodolpho, Prof. Deivy Wederson, Neto Andrade, Ênio de Souza, Rafael Basso, Prof. Antenor Silva Santos Junior, Prof. Luis Hernandes. Prof. Edelvels R. Luna, Prof^a Marina R. Siqueira, Prof. Eduardo M. Boonen e a tantos outros cujas linhas não seriam suficientes para mencionar.

À Prof^a Neuzimary, por partilhar comigo a espera, a construção e a realização deste meu projeto de vida. À Luciana Neiva, pelos alentos e diálogos necessários no percurso da investigação, junto a Max: saudades dos nossos cafés. À Luciene Roza, pela amizade duradoura e sempre presente.

Aos meus alunos, de Varginha a Belo Horizonte, destes 11 anos de vida ativa nas escolas, como agente de pastoral e/ou como professor: dão vida aos meus anseios de uma realidade outra, mais justa, fraterna e feliz.

Aos meus amigos inestimáveis, de longe e eternos: Marisa Zierke, Edson dos Passos e Marta Zierke. Não sabem o quanto os tenho comigo.

À minha mãe, por confiar sempre em mim e por me apoiar na busca da realização dos meus desejos, desde sempre, sendo minha intercessora e cuidadora no silêncio. Ao meu pai, por me alegrar em cada momento desta busca e importar-se com a realização deste projeto de vida: estava mais ansioso que eu mesmo. Aos meus sogros, por me acompanharem e serem testemunhas da carência de tempo, resultado de uma escolha que teve um custo e, certamente, seus prêmios.

Por fim, e por primazia, ao meu amor, Amanda, pelo inefável. Pela paciência, pela ternura, pela confiança, pela espera, pelo encorajamento, pelo calor, pela fé... pelo amor. Ninguém mais suportou, de tão perto, os não poucos momentos difíceis que a vida pautada pela investigação filosófica nos imputa. Ninguém mais caminhou passo a passo junto a mim nesta estrada que exigiu demasiada cumplicidade. Por tudo. Este trabalho e esta conquista, especialmente, são seus!

“Quem hoje escolhe o trabalho filosófico como profissão deve começar renunciando à ilusão com a qual os projetos filosóficos se iniciavam outrora, a saber: que seria possível apreender, com a força do pensamento, a totalidade do real. Nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar a si mesma em uma realidade cuja ordenação e formas anulam toda pretensão da razão; ela se oferece somente de forma polêmica ao sujeito cognoscente como realidade total, ao passo que apenas em vestígios e ruínas é que ela sustenta a esperança de alcançarmos algum dia a realidade justa e correta”.

(Theodor Adorno, *A atualidade da filosofia*, 1931)

RESUMO

O presente trabalho analisa o modo como Th. Adorno articula a dialética e a psicanálise, focalizando principalmente a *Dialética do esclarecimento*, obra conjunta com Max Horkheimer, visando elucidar a posição e a constituição dos indivíduos diante da totalidade falsa. Para tanto, inicialmente, a dissertação aborda as bases teóricas que sustentam a perspectiva dialética propedêutica à crítica ao esclarecimento. Em seguida, o exame da crítica ao esclarecimento evidencia as condições de vida e de formação dos indivíduos imersos, sobretudo, nas dinâmicas harmoniosamente falsas da indústria cultural. Uma vez apresentada a perspectiva dialética neste bloco, o recurso adorniano à psicanálise é igualmente perscrutado, com vistas a evidenciar sua colaboração para uma teoria crítica da sociedade e, especificamente, na interpretação das condições dos indivíduos adaptados ao *status quo*. Por fim, dialética e psicanálise delineiam a figura do indivíduo denunciado na *Dialética do esclarecimento*.

Palavras-chave: História natural. Dialética do esclarecimento. Psicanálise. Mediação. Theodor Adorno.

ABSTRACT

This work analyzes the way Th. Adorno articulates dialectics and psychoanalysis, focusing mainly on the *Dialectic of enlightenment*, a joint work with Max Horkheimer, aiming to elucidate the position and constitution of individuals in the face of false totality. To this end, initially, the dissertation addresses the theoretical bases that support the dialectical perspective propaedeutic to the review of enlightenment. Then, the examination of the review of enlightenment evidences the living and constitution conditions of individuals immersed, above all, in the harmoniously false dynamics of the cultural industry. Once the dialectical perspective in this block is presented, the psychoanalysis is also peered according to the adonian perspective, aiming to evidencing its collaboration for a critical theory of society and, specifically, in the interpretation of the conditions of individuals adapted to the status quo. Finally, dialectics and psychoanalysis outline the figure of the individual denounced in the *Dialectic of enlightenment*.

Keywords: Natural history. Dialectic of enlightenment. Psychoanalysis. Mediation. Theodor Adorno.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Theodor Adorno

AEDT	As estrelas descem à Terra
APF	Antissemitismo e propaganda fascista
CAB	Correspondências 1928-1940. Adorno-Benjamin
DE	Dialética do esclarecimento
DIN	Die Idee der Naturgeschichte (Ideia da história natural)
EF	O ensaio como forma
IS	Introdução à sociologia
MM	Minima moralia
PMTc	Para a metacrítica da teoria do conhecimento
PR	Psicanálise revisada
PS	Palavras e sinais
SRSP	Sobre a relação entre sociologia e psicologia
TFFPF	Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista

Max Horkheimer

ER	Eclipse da razão
TTTC	Teoria tradicional e teoria crítica

Walter Benjamin

AH	O anjo da história
ODTA	Origem do drama trágico alemão

Georg Lukács

TR	Teoria do romance
----	-------------------

Max Weber

CV	A ciência como vocação
----	------------------------

Marcel Mauss

SA	Sociologia e antropologia
----	---------------------------

Sigmund Freud

CIP	Conferências introdutórias à psicanálise
EI	O eu e o id
IN	Introdução ao narcisismo
PMAE	Psicologia das massas e análise do eu
TT	Totem e tabu

Karen Horney

NRP	Novos rumos na psicanálise
PNNT	A personalidade neurótica de nosso tempo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: A IDEIA DA HISTÓRIA NATURAL E A TEORIA CRÍTICA.....	17
1. A Ideia da história natural	17
2. O conceito de segunda natureza.....	18
3. O desencantamento do mundo.....	20
4. A história como ruína.....	24
5. História natural	27
6. Uma teoria crítica.....	30
7. Interpretação da história	35
CAPÍTULO 2: A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO	39
1. Contexto e implicações	39
2. A ciência como ideologia.....	42
3. O mito como esclarecimento	48
4. O esclarecimento como mito.....	52
5. Falsa realidade	56
6. O indivíduo: sua verdade e sua falsidade	62
CAPÍTULO 3: PSICANÁLISE E TEORIA CRÍTICA	68
1. Horney: cultura e neurose.....	68
2. Neurose e caráter.....	70
3. A ansiedade: fonte das neuroses	71
4. Dessexualização da neurose	74
5. Crítica ao revisionismo de Horney	76
6. Entre a sociologia e a psicologia.....	82
7. Críticas de Adorno à Freud.....	84
8. Psicanálise e <i>Ideia da história natural</i>	88
CAPÍTULO 4: A PSICANÁLISE E DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO	92
1. A <i>Odisseia</i> : testemunho do esclarecimento e da formação da subjetividade.....	92
2. Ulisses: o protótipo do sujeito moderno.....	94
3. Psicanálise e a cultura	104
4. A paranoia e a semiformação	109

5. A sociedade performática.....	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	119

INTRODUÇÃO

O tema dessa dissertação foi provocado, inicialmente, por uma correspondência entre Th. Adorno e W. Benjamin datada de 10 de novembro de 1938. Nesta ocasião, Adorno enfatiza a necessidade de uma “mediação” dialética (CAB 401) e de uma perspectiva mais atenta ao “processo total” (CAB 403) em alguns escritos de Benjamin. Neste sentido, este é advertido de uma limitada elaboração dos conteúdos analisados, tratando as relações numa certa superficialidade expressa num “como se” (CAB 402), numa “apresentação estupefata de meras facticidades” e de um trabalho que “se situa na encruzilhada de magia e positivismo” (CAB 403). Em suma, exilado nos EUA, Adorno considera “metodologicamente infeliz dar emprego ‘materialista’ a patentes traços individuais da esfera da superestrutura ligando-os de maneira imediata, e talvez até causal, a traços análogos da infraestrutura” (CAB 402).

Tendo em vista tais reivindicações feitas a Benjamin, essa dissertação pretende investigar a profundidade dialética e psicanalítica do trabalho adorniano na crítica ao indivíduo moderno sem, contudo, contrapor a sua ideia de *mediação* ao trabalho benjaminiano — ainda que semelhanças sejam apontadas — nem adentrar em discussões hegelo-marxistas. Para tanto, três textos se tornam necessários para análise: “Ideia da história natural” (1932), “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937) e, sobretudo, *Dialética do esclarecimento* (1947). Embora estas obras componham o fundamento deste trabalho, outras obras contemporâneas e posteriores a estas, também dedicadas a uma crítica à racionalidade instrumental, serão abordadas a fim de melhor elucidar o trabalho adorniano acompanhado de Max Horkheimer. Seguiremos as etapas: (i) o exame da crítica da razão instrumental através da compreensão de uma dialética do esclarecimento, (ii) a análise das mediações rompidas, sobretudo na era da indústria cultural que consolida a falsa totalidade, e (iii) a posição de Adorno sobre a constituição do sujeito nas perspectivas dialética e psicanalítica.

Neste sentido, a dissertação está dividida em dois blocos. O primeiro bloco, composto pelos dois primeiros capítulos, dedica-se aos textos basilares para a compreensão dialética da história do esclarecimento e da posição do indivíduo na denúncia da *falsa totalidade*. Tais textos são “Ideia da história natural”, “Teoria tradicional e teoria crítica” e *Dialética do esclarecimento*. Neste bloco já se evidencia a primazia da análise sociológica, postura claramente assumida por Adorno e Horkheimer em seu programa teórico crítico. O segundo bloco, composto pelos dois últimos capítulos, examina o lugar e a perspectiva psicanalítica trabalhada na obra central desta dissertação que é *Dialética do esclarecimento*,

sem abdicar do auxílio de obras contemporâneas que tratam da psicanálise de modo mais específico. Essa segunda parte traz a lume, sobretudo, a mediação existente entre a sociologia e a psicanálise e o diagnóstico, respaldado por uma teoria do conhecimento, de uma dinâmica de adaptação dos indivíduos a uma sociedade coercitiva e do surgimento de indivíduos paranoicos, justamente porque comprometidos na sua capacidade de mediação.

O primeiro capítulo versará acerca da compreensão de história e da experiência humana a partir de conceitos adornianos, analisando a proposta de compreensão do modo interpretativo de ler a história. No ensaio “Ideia da história natural”, Adorno reflete a partir de G. Lukács e de Benjamin e, em consonância com estes últimos, deseja relacionar dialeticamente a natureza à transitoriedade da cultura, do pensamento, da experiência, em suma, da própria história.

Para abordar a história tornada “ruína” e “calvário de interioridades” através de uma cultura tornada *segunda natureza* e dissimulada ideologicamente como *progresso*, serão analisadas as ideias de *desencantamento do mundo*, de *burocracia*, de *mundo administrado*, de *teoria tradicional* e de *teoria crítica*, de *interpretação* e *ensaio*. Este mosaico conceitual ajudará a compreender o conceito de totalidade que Adorno e Horkheimer formulam com a expressão *processo total* ou *processo global*.

Os textos “Ideia da história natural” e a “Teoria tradicional e teoria crítica” já trazem conceitos e perspectivas-chave de um pensamento dialético. Rompendo com a supremacia do sujeito, a tarefa da teoria crítica de Adorno e Horkheimer não é conferir primazia ao objeto/fenômeno como uma “sinopse de facticidade” (TTTC 152), pois se almeja a recuperação de sentido na história através dos “juízos existenciais desenvolvidos” (TTTC 152) e que, nos “processos sociais” (TTTC 130), evidencia as contradições dissimuladas ideologicamente pela teoria tradicional.

O escopo deste projeto da teoria crítica, cujo germe se encontra já no Adorno de 1932, é desvencilhar a experiência e a história humanas, bem como a compreensão do próprio ser humano, dos elementos culturais enrijecidos. Crê-se, deste modo, que “ninguém pode colocar-se como sujeito, a não ser como sujeito de um instante histórico” (TTTC 160): compreensão partilhada também por Benjamin.

O segundo capítulo versa sobre a história do esclarecimento — a partir da *Dialética* de 1947 —, sobre o modo como ele se tornou ideologia e sobre como, em vez de vencer os medos humanizando a natureza, submeteu os seres humanos à barbárie causada pela própria racionalidade. Dentro de um processo total/global a crítica contrapõe o progresso e a barbárie. O primeiro, representado pela ciência, é apresentado como o caminho das respostas aos

problemas humanos, como solução para seus medos, como domínio sobre o desconhecido, em um primeiro momento; em um segundo momento, porém, a barbárie é a marca da violência do progresso sobre toda a realidade. Trata-se de desmascarar a ideologia da ciência/progresso como sendo o ápice de uma racionalidade emancipadora quando se evidencia, em primeiro lugar, que a racionalidade é o “resultado do desenvolvimento do instinto de autopreservação” (THOMSON, 2010. p. 136); em segundo lugar, que a calculabilidade, o domínio sobre a realidade, tão evidenciada pela ciência, encontra sua proto-história na época da magia quando os rituais eram uma forma de dominação que exigia certa ciência/conhecimento/catalogação (MAUSS, 2003. p. 79.); em terceiro lugar; que os mitos já eram esclarecimento, um desencantamento do mundo (DE 26).

Na organização racional dos mitos, o mundo era, também, organizado. A distância dos seres divinos em relação ao ser humano, fixou o medo que outrora se tinha contra a natureza. O esclarecimento se tornou tão enrijecido quanto o mito. No século XX, a ciência intensifica este medo mítico através da imposição clara da “fórmula científica” que confirma uma certa “eternidade do factual” (DE 134). Nisto se comprova a falta de sentido de vida que caracteriza o mundo burocrático descrito por Max Weber. Essa ideologia do esclarecimento, que resultou em maior dominação sobre o ser humano, expressa-se na tentativa de separar cada vez mais o sujeito do objeto, de dar a primazia ao espírito em relação à natureza.

Resulta disso a edificação de uma falsa realidade, ou falsa totalidade, dentre cujas formas está a *indústria cultural*, que, para não perder o controle sobre os indivíduos, manipula-os restringindo seu exercício autônomo de entendimento (DE 100), extinguindo a verdade que existe fora de seus circuitos e reproduzindo-a “a seu bel prazer como mentira” (DE 111). A existência da individualidade, de pessoa, de liberdade, de felicidade etc., são algumas destas inverdades (DE 128).

Importa entender como os indivíduos têm permitido este domínio sobre si, esta perda da atividade emancipadora e a adesão à violência gratuita, como ao nazismo e ao Holocausto. Para tanto, o terceiro capítulo evoca as contribuições da psicanálise para a teoria crítica bem como sua assimilação ao *status quo*. Uma vez diagnosticado que a sociedade está imersa numa dinâmica de falsa totalidade, de dominação ideológica de uma racionalidade que não visa a emancipação, senão à dominação constante dos indivíduos, Adorno percebe que a própria psicanálise ingressara na dinâmica de manutenção da coerção social.

Em exílio nos EUA, Adorno percebe um culto americano à psicanálise que parece ter a resposta a todos os problemas. Importa saber, no entanto, que esta solução oferecida pela perspectiva norte-americana da psicanálise divergia, em muito, da perspectiva freudiana.

Tomando Karen Horney como representante dos culturalistas, Adorno (SRPS 100) entende que a psicanálise “passou de um meio radical de esclarecimento para uma adaptação prática às relações existentes”. A cultura é tomada como critério de normalidade das pessoas e, portanto, a psicanálise reproduz o existente (SRPS 121). Horney, na perspectiva de Adorno (PR 63), trata a realidade social como se fosse humana, como se não houvesse mecanismos de dominação e alienação dos sujeitos, como se não fosse ideológica. Aliás, Horney fortalece a ideia de caráter, de pessoa, do eu integrado, que nada mais significa que um sujeito ajustado à sociedade. Se as neuroses são “desvios da configuração normal de conduta” (PNNT 18), nada mais urgente que evidenciar o fato de que Horney é simpática à adaptação social, resistente ao passado como princípio esclarecedor do psiquismo e pragmática (PR 69).

Para apresentar o modo como Adorno recupera e faz uso da psicanálise, este capítulo elucida o lugar da teoria psicanalítica no conjunto das ciências articuladas para a realização de um diagnóstico de tempo. Neste sentido, Adorno é enfático ao afirmar que, como na dinâmica da teoria do conhecimento, a separação ou a união absolutas das ciências resulta em ideologia. Para evitar uma sociologização da psicologia e uma psicologização da sociologia (SRPS 74) e, sabendo de que tudo é mediado socialmente (TTTC 130), Adorno entende que a sociedade “tem a primazia na explicação dos processos e tendências sociais” (SRPS 128). Assim, o interesse pela psicanálise “responde à crescente necessidade de incorporar o estudo do ‘fator subjetivo’ para compreender os processos sociais, e em particular para desvendar o ‘enigma da docilidade’ (MAISO, 2013. p. 135).

No intuito de inserir a psicanálise no projeto da “Ideia da história natural” e com a orientação sociológica e dialética da “Teoria tradicional e teoria crítica”, Yvonne Sherratt (2004) indica pontos de convergência da teoria freudiana com o projeto de 1932 de Adorno, para elucidar a raiz proto-histórica elaborada no Excurso sobre Ulisses, na *Dialética do esclarecimento* e preparar a crítica ao sujeito paranoico.

Se no terceiro capítulo a crítica dialético-psicanalítica incidiu sobre o totalitarismo brando da sociedade estadunidense, no quarto e último capítulo, a crítica é trazida ao cerne da constituição do sujeito através do testemunho histórico sobre Ulisses a fim de corroborar a ideia de que a sociedade é, essencialmente, espaço de autopreservação que se dá através de renúncias e sacrifícios. Neste momento, importa saber que Adorno e Horkheimer não dissociam o desenvolvimento cognitivo do subjetivo: a constituição do eu se dá simultaneamente ao processo de dominação racional sobre a natureza. É neste ponto de intersecção que história e natureza confluem e revelam o conteúdo de verdade do ser humano

e a desmistificação da ideologia de uma racionalidade exuberante, de um eu reinante e de uma vida harmoniosa.

Na viagem de retorno de Ulisses a Ítaca, entende-se, através das trocas efetivadas entre o herói e as forças da natureza, das renúncias exigidas em cada parada, dos sacrifícios inevitáveis e do exercício do controle de sua própria natureza, que o desenvolvimento racional/subjetivo e civilizatório custou caro ao ser humano (GAGNEBIN, 2014, p. 30). Trazer Ulisses para pensar uma proto-história do ser humano, da racionalidade e da civilização, é também encontrar, como em Sigmund Freud (Complexo de Édipo, Totem e Tabu), imagens que articulam criticamente os conceitos e a própria experiência da modernidade. É neste momento que se compreende que o eu, para Adorno, é dialético, no sentido de ser psíquico e, simultaneamente, representante da realidade social (SRPS 107).

Recorrendo à *Psicologia das massas e análise do eu* (2011), bem como ao *O eu e o id* (2011) e “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista” (2015), o capítulo evidencia a fragilidade da instância psíquica que rege a vida individual entre as dinâmicas do princípio de prazer e o princípio de realidade: o eu. Este eu é submetido às reivindicações do Isso, à observação do Supereu e às demandas externas. Daí a tentativa de Adorno de trazer à tona a ideia de um *eu* que precisa ser fortalecido porque fragilizado. Tal fragilidade é acentuada, sob a ideologia de individualidades fortes e numa cultura pretensamente benéfica, através dos mecanismos como a indústria cultural.

A violência nazista conseguiu cooptar os indivíduos aos ideais de uma figura hipnotizadora, narcísica, onipresente e com capacidade gregária de sujeitos enfraquecidos (TFPPF 169). Disso decorre uma sociedade performática que apenas adere a *tickets reacionários* e obedece “a mecanismos sociais nos quais as experiências de cada um com os judeus não têm a menor importância” (DE 165). Trata-se da perda da experiência, de indivíduos que, enfraquecidos, estão numa falsa totalidade cuja principal tarefa é tornar os indivíduos cada vez mais adaptados numa regressão imposta.

Neste itinerário conceitual e bibliográfico, esta dissertação pretende levar a termo o exame da crítica dialética e psicanalítica do esclarecimento e ao indivíduo moderno presente na *Dialética do esclarecimento*. Tal análise, colaborará, por conseguinte, na compreensão da categoria de *mediação* cara a Adorno. Daí a razão do título: *Mediações: dialética e psicanálise na crítica do sujeito na Dialética do Esclarecimento de Th. Adorno e Max Horkheimer*.

CAPÍTULO 1: A IDEIA DA HISTÓRIA NATURAL E A TEORIA CRÍTICA

“(...) todo ser ou todo ente deve ser compreendido apenas como cruzamento do ser histórico e do ser natural. Enquanto transitoriedade, a proto-história está absolutamente presente.”
Adorno

1. A Ideia da história natural

O ensaio intitulado “Ideia da história natural”¹ foi apresentado em 1932 por ocasião de um debate sobre o historicismo, promovido pela comunidade kantiana, que ocorria na Universidade de Frankfurt. Segundo Buck-Morss (1981, p. 120), havia uma oposição entre uma perspectiva que defendia a existência de uma realidade transcendente da ética e da verdade, apesar da transitoriedade da história e outra perspectiva que sustentava uma posição imanente, rejeitando toda possibilidade de uma ontologia do ser. Adorno e Benjamin estavam de acordo que uma teoria dialética e materialista deveria assumir a relatividade da história e descartar a ontologia e todo princípio fundante “em favor de um método imanente que enfocaria o presente como mediação de toda afirmação sobre ‘a verdade’ e o ‘significado’”. Entre estas perspectivas, o incômodo com e a contestação quanto à resolução dada por Heidegger, a saber, erigir a própria historicidade como “essência ontológica da existência” (Ibid, p. 122.), foi o motor para a elaboração da perspectiva benjaminiana e adorniana do que para Jameson (1997, p. 127) parece ser uma proposta metodológica e não tanto um conjunto de teses sobre a análise da história.

Contudo, além das características metodológicas analisadas por Maurício Reis (2017) que evidenciam a forma ensaística² de fazer filosofia na juventude de Adorno, a exposição adorniana contesta o projeto heideggeriano, percebendo a sua inabilidade para tratar a multiplicidade da história ao erigir categorias universais como “contingência” e “ser-para-a-morte” (2017, p. 45). Além disso, o sujeito transcendental kantiano é elevado a fundamento da totalidade histórica (Ibid, p. 46). É neste horizonte do debate acerca da história

¹ A versão referenciada nesta dissertação pertence ao primeiro volume dos *Gesammelte Schriften* publicados pela editora Suhrkamp. Por isso a sigla DIN. Há uma tradução deste ensaio oportunizada pela editora UNESP em 2018. ADORNO, T. W. “Ideia da história natural”. In: *Primeiros escritos filosóficos*. São Paulo: Editora UNESP, 2018, p.457-483.

² O ensaio como forma, escrito em 1965, corrobora, não sem algumas alterações, os interesses metodológicos do ensaio-conferência de 1932 e ilumina a exposição filosófica da Dialética do esclarecimento, possibilitando compreender tal obra como uma exposição filosófica, um diagnóstico de realidade que expõe um núcleo de verdade temporal. Cf. ADORNO, Th. Notas de Literatura I. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012, p. 15-45.

que o par conceitual natureza-história é articulado e intenta fundamentar e pôr em exercício uma teoria crítica. Tais conceitos são mais bem entendidos na compreensão do que se pretende expressar com a noção de segunda natureza.

2. O conceito de segunda natureza

Esse conceito é proveniente da leitura da *Teoria do romance* (2000), escrita em 1920 por Georg Lukács. No círculo de amigos feitos em encontros filosóficos em Berlim, na década de 1920, o espírito marxista, porém, hegelianizado, acentuava o papel da consciência na dialética da transformação social (BUCK-MORSS, 1981, p. 61). Neste sentido, Lukács empreende uma crítica literária no ensejo de perscrutar a totalidade social e a relação dos indivíduos nesta relação totalizante. O romance é considerado uma configuração moderna da epopeia grega diferindo-se desta, no entanto, por não se referir a uma totalidade prévia, mas a uma totalidade buscada pelo sujeito que, isolado, percebe o mundo fragmentado, sem sentido imanente e imediato.

A epopeia grega evidenciava uma totalidade imanente na qual o todo e o particular se encontravam numa relação imediata, plena de sentido. Na indagação sobre “como pode a vida se tornar essencial” (TR 33) a épica de Homero contém as respostas antes mesmo de a questão ser formulada (TR 27). Esta conquista de sentido de vida ocorre porque o “homem não se acha solitário como único portador da substancialidade em meio a figura reflexiva” (TR 29), e mesmo a ideia do declínio do indivíduo não remete à sua destruição, senão à transferência da atenção para outros particulares que fazem parte da homogeneidade épica. Todos os personagens estão à mesma distância da essência (TR 42) de modo que não há sobrevalorização dos indivíduos nem sua busca desesperada de sentido, uma vez que, como portadora de sentido prévio, “a totalidade pode manifestar-se com genuína evidência somente a partir dos conteúdos do objeto: “ela é metassubjetiva e o homem épico é humilde” (TR 48).

A diferença da épica homérica para a moderna, o romance, consiste na alteração da constituição da totalidade. Se outrora todos os eventos participavam de uma totalidade prévia, plena de sentido, no qual a transcendência não era distinta da imanência, o mundo da vida, doravante a totalidade tornou-se um mundo cuja essência se tornara a inteligibilidade: passou-se do eu empírico à emergência do eu inteligível (TR 46).

Neste processo de racionalização, o sentido da totalidade assume uma dinâmica do “dever-ser” imposto pela racionalidade e pela subjetividade, obliterando toda a possibilidade

de sentido prévio, de modo que a leveza da épica é transformada num peso que evidencia a fragmentariedade do mundo e compromete a vida humana. Lukács elucida que

o dever-ser mata a vida, e um herói da epopeia construído a partir de um ser do dever-ser não será mais que uma sombra do homem vivo da realidade histórica — a sua sombra, mas nunca o arquétipo, e o mundo que lhe é dado como experiência e aventura não será mais que um diluído molde do real, e jamais seu núcleo ou sua essência (TR 46).

O “dever-ser” designa a vida racionalizada, fragmentada, erigida pelo indivíduo que foi colocado como necessário na construção da totalidade. O lirismo do romance se expressa no ganho a partir de si mesmo, ao contrário do sujeito que assume a perda de si em prol da totalidade conforme a épica grega. Deste modo, a distinção entre a épica homérica, em sua compreensão de realidade e integração imanente dos indivíduos nesta totalidade, e a épica moderna, em seu caráter de romance, realça que, na modernidade, “toda a subjetividade criadora torna-se lírica, e apenas a mera assimilativa, que com humildade transforma-se em pura ação receptiva do mundo pode ter parte na graça — a revelação do todo” (TR 52).

Uma vez que a totalidade não é mais dada de modo evidente, porque os sujeitos prescindiram da relação receptiva com o mundo em prol de uma relação predominantemente ativa, Lukács concebe o presente como uma realidade cuja totalidade fora perdida e sobre a qual o escritor deve exumar o “sentido soterrado” (TR 58). Resgatar tal realidade significa salvar os indivíduos, pois “com o colapso do mundo objetivo, também o sujeito tornou-se um fragmento” (TR 52).

Embora Adorno criticasse a *Teoria do romance* pelo fato de Lukács entender a superação da totalidade perdida como um resgate metafísico a partir do proletariado (BUCK-MORSS, 1981, p. 108), esta perda da totalidade e, conseqüentemente, dos indivíduos, fora o resultado do exercício do poder da razão sobre a natureza. Este exercício de poder resultou numa “segunda natureza”, conceito caro ao ensaio de 1932 e à *Dialética do esclarecimento*.

Uma vez que os objetivos dados de modo imediato, na totalidade, são perdidos, as estruturas de vida perdem sua raiz, outrora evidente, numa camada de necessidades suprapessoais do processo de racionalização da vida. Este mundo de novas necessidades, criadas pelos próprios indivíduos através da razão esclarecedora, corresponde ao mundo da convenção, “de cuja onipotência esquivam-se o mais recôndito da alma” (TR 62). Trata-se de uma opaca realidade, de uma legalidade que se impõe aos sujeitos e, no entanto, não lhes oferece sentido de vida.

Esta segunda natureza é uma síntese das necessidades produzidas e alheias aos sentidos imanes da vida. Trata-se de uma realidade convencional cujo caráter impenetrável e inapreensível em sua verdadeira substância não permite, sequer, a doação e a busca de sentidos do eu lírico e sua projeção de interioridade (TR 63). Suas formas são rígidas e seu conteúdo é sedimentado de tal forma que seus elementos não são abandonados pelos indivíduos, ainda que vivam à mercê de sua lei e fora dela sucumbam. Trata-se de um “complexo de sentido petrificado que se tornou estranho, já de todo incapaz de despertar a interioridade; é um ossuário de interioridades putrefatas” (TR 64). Tal natureza não possui substancialidade lírica, nem mesmo se aproxima da natureza enquanto tal. Portanto, não é como esta primeira natureza que faz referência ao mundo sensível, inclusive ao corpo humano (BUCK-MORSS, 1981, p. 124), harmonizado aos sentidos líricos: é a estrutura racional dominadora, familiar aos sujeitos, porém simultaneamente alheio por não ser “expressão adequada da alma” (TR 65).

É mister notar que Lukács fora aluno de Weber em Heidelberg e sua concepção de segunda natureza muito tem a ver com a ideia de desencantamento do mundo articulada nos escritos weberianos e usada, posteriormente, por Adorno. Neste sentido, a falta de sentido para a vida, o itinerário para o progresso encetado pela ciência e a sua permanente racionalização consolidam a ideia de um mundo de convenções cuja vida não se apresenta de outra forma, senão como um mundo administrado.

3. O desencantamento do mundo

Weber descreveu o ápice do progresso científico e suas consequências na contemporaneidade em um discurso proferido na Universidade de Munique em 1918, intitulado *A ciência como vocação* (1982). A partir dos problemas encontrados quanto às condições de pesquisa acadêmica na Europa e nos EUA e a mediocridade da educação, além de uma série de observações quanto aos docentes e discentes em seu exercício, apresenta uma ciência que “entrou numa fase de especialização antes desconhecida” e enfatiza que tal processo terá continuidade uma vez que “não só externamente, mas também interiormente, a questão está num ponto em que o indivíduo só pode adquirir a consciência certa de realizar algo verdadeiramente perfeito no caso de ser um especialista rigoroso” (CV 160). O mundo de convenção, portanto, tem se tornado cada vez mais elaborado, mais sutil e mais autônomo.

Estas considerações problematizam, no seu entendimento, o que seria a ciência como vocação, em outros termos, até que ponto a dedicação íntima e a perícia dependem

mutuamente e até que ponto a ciência tem se enveredado demasiadamente pela técnica. Para além das condições internas do pesquisador e destes problemas levantados, reconhece-se que a ciência, ainda que fixada como segunda natureza, sofre da mesma transitoriedade histórica. Entende-se que

toda ‘realização’ científica suscita novas ‘perguntas’: *pede* para ser ‘ultrapassada’ e superada. Quem desejar servir à ciência tem de se resignar a tal fato. As obras científicas podem durar, sem dúvida, como ‘satisfações’, devido à sua qualidade artística, ou podem continuar importantes como meio de preparo. Não obstante, serão ultrapassadas cientificamente — repetimos —, pois é esse o seu destino comum e, mais ainda, nosso objetivo comum. Não podemos trabalhar sem a esperança de que outros avançarão mais do que nós. Em princípio, esse progresso se faz *ad infinitum*. (CV 164)

É interessante notar a semelhança existente entre a afirmação de Weber quanto à ciência, relegada a ser sempre superada, e a advertência feita por Adorno quanto ao profissional que pretende enveredar pelos caminhos da filosofia no ensaio *A atualidade da filosofia*³: a transitoriedade do que está sob o mundo de convenções é, simultaneamente, desafiador e desesperador. Desafiador, pois há todo um devir que, tal como em Hegel, coloca a verdade em marcha; desesperador, pois acentua a ausência de totalidades prévias, plenas de sentido imanente, como argumenta Lukács.

A própria ciência é um projeto que se reconfigura, que perde postos para outros mais adequados à realidade histórica sempre em movimento. A ideia de que a ciência encontre verdades absolutas é superada por sua contingência, à qual ninguém pode fechar os olhos e erigir técnicas e teorias como verdades definitivas. Embora a especialização da ciência tenha interesses em alcançar conhecimentos absolutos de determinadas áreas, “a crescente intelectualização e racionalização *não indicam* (...) um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos” (CV 165), ademais, o progresso científico do século XX é uma fração deste processo de intelectualização que a sociedade vive há milhares de anos.

Tal processo é entendido como todo o esforço humano empregado em vencer o medo da natureza primeira, do desconhecido. Sob este esforço a humanidade aprendeu que não há nada que não possa ser conhecido e dominado. A intelectualização da qual o progresso científico é o maior representante desencadeou um processo de desencantamento do mundo. Garantiu-se e continua-se a garantir a lucidez da razão e o domínio sobre todas as coisas tornando-as conhecidas, dominando-as através do pensamento, eliminando o temor e alcançando, supostamente, maiores seguranças, afinal “já não precisamos recorrer aos meios

³ ADORNO, T.W. “*A atualidade da filosofia*”. In: Primeiros escritos filosóficos. São Paulo: Editora UNESP, 2018, p. 431-55.

mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço” (CV 165).

O sentido da vida proporcionado pela totalidade perdida e que Lukács reivindica é relegado ao esquecimento. As grandes perguntas e respostas que dão significado à vida humana não são problemas da ciência, uma vez que se as ciências naturais se propuserem a investigar o sentido da vida, eliminarão todos os sentidos possíveis, pois o que importa é o efeito de tudo o que é produzido no campo da vida biológica e do conhecimento. Em última instância, este caráter de significado da vida, esta pressuposição “não pode ser provada por meios científicos — só pode ser *interpretada* com referência ao seu significado último, que devemos rejeitar ou aceitar, segundo nossa posição última em relação à vida” (CV 170). Fica cada vez mais evidente que a racionalidade vigente, edificada sobre a dominação da natureza, constituinte da civilização, não tem como objetivo a felicidade humana, seus fins intrínsecos, mas tão somente uma forma de manutenção de suas formas de vida, de suas convenções. Este estado de instrumentalidade da ciência para com a sociedade estimula a problematização quanto a sua real contribuição na vida prática. Para responder a este incômodo, Weber enumera as contribuições mais essenciais da ciência à vida: a) a tecnologia no controle da vida, b), o treinamento, a metodologia, para o pensamento, e c) a clareza, oriunda do exercício metódico do pensamento.

Neste panorama vazio de sentido, Weber concebe a filosofia como aquela ciência especializada que, no entanto, busca as respostas fundamentais da vida. Quando não a filosofia, são a teologia e as expressões de fé que têm incorrido em irracionalismos. No entanto, como a filosofia, as ciências que compõem o quadro de intelectualização devem ser vividas por vocação no sentido de estar “a serviço do auto-esclarecimento e conhecimento de fatos inter-relacionados”. Toda forma mística de justificação da vida é contestada. Weber acusa a tentativa de incursão religiosa no pensamento científico ao afirmar pairar mais alto que a “profecia acadêmica que não compreende, claramente, que nas salas de aula da universidade nenhuma outra virtude é válida a não ser a simples integridade intelectual” (CV 180). Deste modo, diagnostica-se a carência de humanidade na relação pautada pela sociedade intelectualizada:

O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais. (CV 182)

O controle da vida efetivado pela ciência, há pouco enumerado como uma das contribuições da ciência para a vida prática, culminou na burocratização dos processos da civilização, do enredo social. A burocratização do trabalho e sua divisão dão forma a todo o sistema de vida social de modo que a cultura tem sido radicalmente administrada. Weber (CV 238.) elucida que a *economia monetária* é a principal causa desta crescente e ampla administração: toda a dinâmica social, as estratificações sociais e profissionais etc., são estruturadas conforme a economia monetária moderna. Para tal organização social há a exigência de uma vigilância enérgica de modo que nada saia do controle, mesmo que haja mecanismos de corrupção dentro da própria gestão. Como expressão da íntima relação com a economia, esclarece-se que

o grau de burocratização das comunidades urbanas com economias monetárias plenamente desenvolvidas foi, em geral, relativamente maior que o dos Estados contemporâneos, muito mais extensos. Não obstante, tão logo esses Estados foram capazes de desenvolver sistemas ordenados de tributo, a burocracia desenvolveu-se de forma mais global do que nos Estados-cidades. Sempre que o tamanho destes permaneceu confinado a limites moderados, a tendência de uma administração plutocrática e colegial, pelos notáveis, correspondeu mais adequadamente à sua estrutura. (CV 243)

Numa sociedade regida pela economia, cujas relações interpessoais são orientadas pelas relações de trabalho e de mercado, relações cada vez mais especializadas e esvaziadas de personalidade, a “objetividade” torna-se critério de sucesso e manutenção da vida no *status quo*. Para esta mecânica social, “o cumprimento ‘objetivo’ das tarefas significa, primordialmente, um cumprimento de tarefas segundo *regras calculáveis* e sem relações com pessoas” (CV 250). Tal modelo de organização da vida corresponde a uma demasiada atenção aos meios, aos processos, e não aos fins, aos objetivos. A razão tornou-se um instrumento de calculabilidade e não mais de descoberta e consolidação de sentidos de vida: tornou-se instrumento de dominação, exercício de controle. Se outrora os esforços humanos eram empreendidos para fins objetivos, doravante, encontram na racionalidade, amparada pelos avanços tecnológicos, a cumplicidade necessária para servir apenas ao imediato. Acresce a este investimento a centralidade de uma subjetividade dissociada da totalidade que, em sua busca lírica desta totalidade perdida essencialmente fragmentada, proporciona a atividade totalitária no exercício subjetivo de sua construção. Resulta disso que a natureza da burocracia é aprimorada cada vez que se torna mais desumanizada, eliminando os sentimentos que constituem as relações humanas e que não cabem no âmbito da calculabilidade (CV 251).

O que agora, portanto, fica consolidado, enrijecido, absolutizado nas formas de vida corrente, impõe-se com violência. A resistência ao progresso que impele para um horizonte cada vez mais dominador, eliminador do medo e do sofrimento, encontra dificuldades de proteger o humano dos paradoxos da ciência. Afinal, esta superação do passado, do desconhecido, da natureza, embora evidencie a alegria e a esperança de novas conquistas, guarda, também, a memória do sofrimento, da morte e da ruína: do desprezo pelo que fora superado e que talvez seja o mais vital — o sentido da vida.

4. A história como ruína

A segunda natureza — convenção social, resultado da racionalização da vida, do desencantamento do mundo — é instauradora da história. Ela tem sua permanência consolidada através da sedimentação dos caracteres culturais dentro do aspecto fluido dos acontecimentos. No ensaio de 1932, “Ideia da história natural”, Adorno evoca a concepção benjaminiana acerca da história. Ao apregoar a necessidade de interpretar a história rompendo a hegemonia do sujeito sobre a realidade, hegemonia causadora da perda de sentido de vida, cabe resgatar o passado, o decurso da história, no interior dos acontecimentos.

Neste sentido, para Benjamin (AH 11), a história é entendida como memória do passado, porém, conforme a transitoriedade dos próprios acontecimentos, “a verdadeira imagem do passado passa por nós de forma fugidia. O passado só pode ser apreendido como uma imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento do seu reconhecimento”. A história e os acontecimentos não podem ser tomados como princípio fundamental conforme as pretensões do historicismo, uma vez que não é possível que algo que se perde o tempo todo, o instante, seja erigido como permanente — petrificado. Entretanto, Benjamin também alega que o próprio sujeito não tem condições de ser o fundamento da verdade sobre a vida e o viver, uma vez que, embora a experiência histórica perpassasse e seja construída pelos indivíduos, paradoxalmente,

a verdade nunca se manifesta em relação e muito menos numa relação intencional. O objeto de conhecimento determinado pela intencionalidade do conceito não é a verdade. A verdade é um ser inintencional, formado por ideias. O procedimento que lhe é adequado não será, assim, de ordem intencional cognitiva, mas passa, sim, pela imersão e pelo desaparecimento nela. (ODTA 24)

Esta experiência de imersão na história evidencia a necessidade de uma crítica imanente e não de uma crítica transcendental como as novas ontologias e o próprio positivismo têm almejado realizar. A experiência na imanência, a ideia de uma imagem do passado que escapa ao domínio do sujeito, reafirma a ideia da transitoriedade, sobretudo da impotência humana do controle da própria história. História e natureza não são dominadas tal como pretende o projeto científico moderno de experimentação e controle, mas são realidades que se revelam fugidias e evidenciam a vulnerabilidade humana ante a sua própria condição natural e, simultaneamente, histórica. A iminente tarefa da filosofia consiste em reconhecer esta imagem fugidia da história, o agora, carregada de natureza e a imagem permanente da natureza imbuída de história.

A fixidez dos conceitos e da experiência nas ciências modernas, nesta experiência interpretativa da história, é demasiada agressiva porque determina o indeterminável e pereniza o que é contingente. O que é transitório não é passível de limitações rígidas como nos sistemas que harmonizam as partes no todo e conserva, numa segunda natureza, uma ordenação do mundo. Ao contrário, “a palavra ‘história’ está gravada no rosto da natureza com os caracteres da transitoriedade. A fisionomia alegórica da história natural [...] está realmente presente sob a forma da ruína” (ODTA 189). A história, construída a partir da natureza, se revela como queda no seu decorrer; é como perda que permite o presente e o futuro, é como descontinuidade que permite a continuidade. Entretanto, justamente por ser transitória, a história não é tomada, por Benjamin, como fato duro, rígido, fixo tal qual um objeto de experimentação empírica. Ao contrário, “articular historicamente o passado [...] significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo” (AH 11). Trata-se de uma iluminação efetivada por diversos elementos da memória que, se avivados, rearticulam os significados dos acontecimentos.

Rearticular os significados dos acontecimentos, incessantemente, através dos lampejos de memória, das lembranças dos eventos que são suplantados pelo presente, caracteriza um trabalho iconoclasta para o qual a alegoria muito contribui. De modo diverso ao símbolo, a alegoria barroca concebe a imagem como fragmento que dilui a beleza simbólica e elimina a falsa aparência de totalidade; apresenta-se com ambiguidade, transgride gêneros, viola fronteiras, perturba a paz e a ordem que representam a ruína na realidade efetiva. O caráter fechado e total do símbolo, representante desta construção cultural tornada segunda natureza, encontra uma oposição lancinante na função negativa da alegoria. Na exposição imanente da história, a alegoria revela a história não como um “processo de vida

eterna, mas antes como o progredir de um inevitável declínio” (ODTA 189). Segundo Buck-Morss (1981, p. 126), esta interpretação da história evidencia que

a alegoria não era uma representação arbitrária da ideia que retratava. Ao contrário, era a expressão concreta do fundamento material dessa ideia. Especificamente, Benjamin havia demonstrado que ‘o tema do alegórico é, decisivamente, a história’ expressada em forma de ruínas, concretamente, como a decadência e o sofrimento da ‘primeira natureza’.

Se a história como produto humano, manifestação de sua cultura, é tomada como ruína, a noção de natureza na qual a história se apoia e, portanto, o fundamento de todo acontecer, também é alterada por esta ideia que a alegoria barroca articula. Benjamin reconhece que a natureza é a mestra dos grandes artistas barrocos, entretanto “a eles não se mostra no botão da flor, mas na extrema maturidade e na decadência das suas criações” (ODTA 191). O artista barroco percebe a natureza, primeira natureza, submissa ao processo histórico, como “eterna caducidade”. Tal caducidade representa a figura daquilo que foi renegado, rejeitado, superado e constantemente é combatido pelo progresso do pensamento, da cultura, da ânsia por soberania humana sobre suas próprias bases vitais. O artista barroco, portanto, em sua expressão alegórica, evidencia a “marca do terreno, demasiado terreno” (ODTA 191), no sentido de alertar não apenas para a natureza esvaziada pela história, mas, sobretudo, para a igual caducidade da cultura. Ambas, natureza e história, estão condenadas ao desaparecimento. Entretanto, a ausência da natureza ante os interesses da civilização é apenas uma ilusão reiteradamente afirmada no mundo de convenções, pois tal ruína resiste ao presente justamente com seu caráter amedrontador, desesperançado, porém sempre reivindicador de sua condição de fundamento de todo devir. Tanto a história quanto os indivíduos são amedrontados e permanecem em observação vigilante ante esta força não mais tão desconhecida, entretanto, terrivelmente temida.

Esta natureza, presumivelmente arruinada, que porta também a história em ruínas, pois submissa à sua própria transitoriedade, cujo passado é absorvido e rememorado como superado, destruído, rejeitado pela ideia do progresso, evidencia a condição de permanente declínio do presente. Enfatizar a fugacidade da história, que arrogantemente se presume superior à natureza, traz a lume o fato de que “ao privilegiar a coisa face à pessoa, o fragmentário frente à totalidade, a alegoria é o contraponto do símbolo, mas por isso mesmo igual a ele em força [...]. Sua função não é a de personificar o mundo das coisas, mas a de dar forma mais imponente às coisas, vestindo-as de personagens” (ODTA 199).

O símbolo harmoniza a totalidade dos significados, fecha os sentidos como se fossem plenos dentro do seu sistema: como todo sistema, determina previamente tudo o que nele se encerra sob o ponto de vista dos sujeitos que edificam tais símbolos. Neste sentido, através da alegoria, a história e a natureza são libertadas dos limites simbólicos de modo a constringer a harmonia clássica do entendimento sobre sua essência e constituição. Este procedimento crítico é efetivado na expressão alegórica da obra *Angelus Novus* de Klee, analisada por Benjamin:

Há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas no paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as coisas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos progresso é esse vendaval. (AH 14)

Esta percepção alegórica da realidade, da história em sua transitoriedade, corrobora a perspectiva lukacsiana de um mundo de convenções fragmentado, sem sentido, no qual os sujeitos se encontram isolados e tentam reconstruir uma totalidade perdida. Tal totalidade, entretanto, como toda segunda natureza, continua não sendo a expressão das almas humanas, nem um lugar para se compreender pessoas, senão trabalhadores que cumprem a dinâmica automatizada deste mundo administrado. Benjamin reconhece, alegoricamente, que a indiferença da racionalidade moderna quanto ao sentido da vida, sua felicidade, portanto, tem efetivado o sofrimento.

5. História natural

Neste conjunto de ideias acerca do progresso, da civilização e da cultura, os conceitos de história e natureza são articulados a fim de vislumbrar alguma solução ao problema do historicismo. De antemão, Adorno deixa claro que ambos os conceitos têm origem estética (DIN 355), tanto que são recolhidos da *Teoria do romance* e da *Origem do drama barroco*. Entretanto, tais conceitos não incorrem em mera abstração uma vez que ao serem “uma ferramenta teórica para desmistificar os fenômenos sócio-históricos e extrair

deles seu poder sobre a consciência e a ação” (BUCK-MORSS, 1981, p. 129), deixam de ser conceitos abstratos para agir em constelação na história concreta.

Ao comentar o conceito de segunda natureza de Lukács como sendo um mundo de convenções, mundo alienado, vazio de sentido, mundo da mercadoria, mundo das coisas criadas pelo ser humano e, no entanto, danificado por eles mesmos, Adorno assevera que se trata de uma realidade produzida historicamente que se torna estranha, cujo problema consiste na possibilidade de esclarecer tal mundo alienado, coisificado, morto (DIN 356). O ensaio apresenta claramente seu objetivo: decifrar o mundo cifrado sob o signo da morte que expressa tanto o que fora suprimido, violentado, quanto o que suprime, violenta como absoluto, signo petrificado.

Esta tarefa causa incômodo em sua expressão e interesse, pois a segunda natureza é concebida como um calvário de interioridades. Algo de frio, gélido, enrijecido, esquecido e assustador encontra-se presente na vida humana e atua com a força de uma indiferença ao que dinamiza o humano: a vida. Este calvário de interioridades representa toda a dinâmica cultural que não porta mais os sentidos da vida, não proporciona nem tange a vida lírica: trata-se de uma realidade impessoal. A mudez desta realidade sem sentido é diferente da mudez inerente à primeira natureza. A primeira natureza é esta realidade sensível a ser transformada pelas capacidades humanas, originalmente alheia a seus valores e suscetibilidades. A segunda natureza é, deveras, formada pelos próprios indivíduos que sofrem, paradoxalmente, com seu próprio desprezo. Para despertar estes significados petrificados, reanimar a história que fora tornada calvário, se faz necessário conhecer esta parcela da história que foi paralisada, que foi transformada em natureza, em fixidez. Resgatar o que foi cristalizado significa trazer novas luzes ao que compromete o próprio presente: a história, morta, precisa ser ressuscitada (DIN 357).

Benjamin é evocado quando de sua concepção acerca desta mesma natureza que Lukács entende petrificada. Sua concepção é que a alegoria tem a capacidade de devolver o fluxo do que se tornou imóvel no avanço da cultura: põe a segunda natureza em movimento, recupera a transitoriedade inerente à vida — primeira natureza — e, por conseguinte, reaviva a cultura. Deste modo, a palavra-chave que Adorno entende representar a convergência entre Lukács e Benjamin é a transitoriedade. Se para o primeiro há uma vida paralisada, retirada do fluxo, sepultada e que só pode ser resgatada através de uma ressurreição, para o segundo, a alegoria tem a pretensão de reavivar a natureza mortificada, trazendo-a da distância infinita para a proximidade infinita e interpretá-la filosoficamente.

Após uma justificativa acerca da alegoria como modo de expressão e que permite representar não uma abstração, mas uma relação histórica, pois se trata de uma expressão dentro de um processo de interpretação histórica concreta, Adorno argumenta que não se pode tratar o tema da transitoriedade, da natureza e da história em separado, mas em constelação. Isso significa que, no fato histórico há, igualmente, a natureza que se apresenta como história e a história marcada pela natureza. Para ser mais exato, neste trabalho conceitual crítico, na história concreta, “todo ser ou todo ente deve ser compreendido apenas como cruzamento do ser histórico e do ser natural. Enquanto transitoriedade, a proto-história está absolutamente presente” (DIN 360).

Esta ideia do entrecruzamento do que se apresenta como história e do que se apresenta como natureza no concreto da história se contrapõe à ideia de que elementos históricos sejam tomados como essenciais e estes, por sua vez, sejam demasiadamente relativizados. Nem a natureza nem a história devem ser tomados como princípios primeiros, senão como em relação dialética constituinte do presente. Deste modo, segundo Buck-Morss (1981, p. 122), “os conceitos de natureza e história não eram excludentes senão mutuamente determinantes: cada um era a chave para a desmistificação do outro”. Trata-se de uma ferramenta de interpretação filosófica da história e do presente.

Adorno se preocupa em tensionar a realidade através destes conceitos para extrair seu núcleo de verdade. Ao entender o caráter não-intencional da verdade, cabe lançar-se ao fato e romper a falsa totalidade que a tudo pretende reconciliar tal como um sistema que não permite outras visadas, outras descobertas, outros modos de ser. Por isso é necessário expor como segunda natureza, como historicamente produzido, o que aparece como natural. Do mesmo modo é coerente expor como natureza o que estritamente é apresentado como histórico. A aparência é a marca desta falsa totalidade que se deseja vencer. É ela o que mais imediatamente os indivíduos percebem e sob a qual se orientam também como mortos-vivos para o calvário da civilização. Ressuscitar o passado que jaz sob a força do mundo de convenções através da aproximação do presente a este resquício amortilhado significa rearranjar o modelo de vida vigente e trazer vida aos quase mortos. Thomson (2010, p. 178) elucida o que Adorno pretende, com muita clareza:

o que Adorno quer argumentar é que tudo o que nos parece natural, tudo o que temos como certo ou que parece ser, ou parece ser feito, porque é exatamente assim que as coisas são, precisa ser desencantado, ser demonstrado como o produto de um processo de devir. Isto desfaz a autoridade do que existe, daquilo que não afirma ser mais nada que a maneira do mundo: nada disto precisa ser. Mas ao mesmo tempo a natureza

não pode ser simplesmente dissolvida na história, que se tornaria uma lei igualmente “natural”, mas uma lei de mudança e transitoriedade ao invés de uma lei de estabilidade e permanência: estaríamos simplesmente substituindo a autoridade de um tipo de lei por outra, o devir histórico superaria todos os momentos específicos da história.

Ao atentar para o exercício de desmistificação, Thomson não deixa de advertir que não se trata de destruir os significados históricos, as normas, os costumes. Dirimi-los não levaria a outra dinâmica senão à formação de novos ideais e modos de vida que seriam, por sua vez, igualmente naturalizados. O processo racional de dominação e de supremacia da organização humana sobre a natureza continuará a naturalizar elementos históricos e, em algum momento, relativizar elementos mais essenciais. Sob a aparência desta segunda natureza, desta ordenação da vida, os indivíduos sempre estarão em busca de algo que não lhes será dado: sentido de vida. Por isso a tarefa da filosofia como exercício de exposição e interpretação da história concreta se faz sempre necessária e urgente. Deve-se expor a segunda natureza como o que ela é para revelar o que a ela sucumbiu, bem como apresentar a primeira natureza para revelar o que ela sustenta e é negligenciada.

Este movimento interpretativo evidencia algo mais, que “o presente [...] produz o passado, e mais especificamente, esse passado imediato de seu próprio presente que é hoje estigmatizado como arcaico, antiquado, mítico, supersticioso, obsoleto ou simplesmente ‘natural’” (JAMESON, 1997. p. 134). É este processo que significa mediação dialética para Adorno: exercer a tensão entre opostos a partir dos momentos e objetos que, nesta perspectiva histórico-natural, são tidos como escombros, fragmentos, no calvário da história linear. O presente, o instante, é este lugar de desmistificação. Entretanto, é sensato concordar com a consideração que segue se não se deseja entender Adorno como pessimista, como parte de seus comentadores aludem:

(...) ao indicar o traço daquilo que ainda não foi finalmente obliterado pela dominação da natureza pelo homem, a filosofia atesta uma esperança de transformação futura. Esta é uma figura complexa, porém, já que essa transformação terá de ocorrer por meio da própria filosofia crítica cuja tarefa está sendo demonstrada. (THOMSON, 2010, p 181)

6. Uma teoria crítica

Todo este arcabouço do ensaio adorniano de 1932 é assumido no projeto crítico que Adorno partilha com Horkheimer e que soube trazer à vista a relação desta racionalidade com

a natureza, com a sociedade e consigo mesma, relação esta que será exposta, problematizada e criticada na *Dialética do esclarecimento*.

Ao se referir à racionalidade subjetiva que usurpa o valor objetivo das coisas e as utiliza a seu bel prazer, Horkheimer enfatiza sua efetividade, sua validade e critério de existência social. O valor de todas as coisas é suplantado por tal racionalidade na medida em que não se visam os elementos fundamentais de sentido de vida para seu desenvolvimento, mas para a sua dominação e exploração. A confiança numa racionalidade que liberte os sujeitos das presas de um mundo administrado sucumbe a um modo de vida que instrumentaliza cada recanto que possa ser dominado. O descrédito quanto ao modelo da razão vigente é evidente quando Horkheimer (ER 15) considera que

a razão jamais dirigiu verdadeiramente a realidade social, mas hoje está tão completamente expurgada de quaisquer tendências ou preferências específicas que renunciou, por fim, até mesmo à tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem. Entregou-se à sanção suprema dos interesses em conflito aos quais nosso mundo parece estar abandonado.

Uma razão capaz de se ocupar com o destino e o significado da vida humana representa a razão objetiva. Diferente desta, a razão subjetiva se refere à instrumentalidade racional que se revela como a “capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado” (ER 11) de modo estritamente operacional. Esta atenção ao método, à operacionalização dos esforços humanos, esta forma de controle, é resultado da intelectualização da vida levada ao extremo e culmina no esvaziamento constante dos sentidos mais humanos da vida sob a qual os indivíduos se submetem na crença de que portam as justificativas mais adequadas para o viver. Deste modo,

o conceito de razão subjetiva horkheimeriano pretende abarcar muito mais que a razão formal e instrumental que se exerce na atividade científica e ele se faz mesmo indissociável, como em Weber, das relações sociais que o engendram e sua presença pode ser identificada desde a origem da civilização. (CHIARELLO, 2001, p. 107)

Neste compasso, é evidente que a própria razão se tornara instrumento e fora esvaziada de seu sentido primeiro. Ademais, consoante Horkheimer (ER 26), “no aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônimos.”

Horkheimer resgata a função da teoria quando esta não obtém crédito algum numa ciência esvaziada de conteúdo e tendencialmente técnica. Junto ao resgate da teoria, há também a recuperação do cientista, do teórico, neste caso específico, do cientista social, mediante a distinção entre teoria tradicional e teoria crítica. Esta distinção se faz necessária devido à conjuntura que se apresentou no universo científico da década de 1930. No ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica” (1975), publicado em 1937, Horkheimer (TTTC 127) afirma que todo o avanço científico que erige a compreensão do mundo e da sociedade sob a perspectiva da calculabilidade tem uma noção tradicional de teoria. Para a teoria tradicional, “o mundo [...] é uma sinopse de facticidade” (TTTC 152). Isto significa que basta a matematização e a verificação dos fatos para comprovar a verdade como adequação à realidade imediata.

A esta teoria tradicional corresponde a definição de conceitos universais que devem abranger campos determinados, dispor em hierarquias, classificar, apropriar os fatos isolados como exemplares da teoria, tornar a teoria inflexível emitindo juízos categóricos (TTTC 150). A relação com a natureza consiste na separação entre o sujeito e o objeto, num sistema no qual o primeiro deve dominar o segundo, realizando um processo incessante de distanciamento e de negação abstrata. A instrumentalidade científica se põe a favor da primazia do sujeito que se arroga superior a toda ocorrência do mundo (TTTC 152).

Diverso da teoria tradicional, representante da racionalidade subjetiva e instrumental, a teoria crítica compromete-se com a racionalidade objetiva no sentido de que, embora não prescindida das etapas do pensamento tradicional, não entende o sujeito como superior à natureza em seu processo de negação, de cisão quanto à natureza. A atenção da teoria crítica não é restrita à necessidade lógica, mas se propõe a pensar sobre a necessidade das próprias coisas, necessidade do desenrolar dos próprios fatos (TTTC 153), não sendo seus juízos categóricos, mas “juízos existenciais desenvolvidos” (TTTC 152) que respeitam a necessidade dos acontecimentos julgados, de modo que

o juízo sobre a necessidade da história passada e presente implica na luta para a transformação da necessidade cega em uma necessidade que tenha sentido. O fato de se aceitar um objeto separado da teoria significa falsificar a imagem e conduz ao quietismo e ao conformismo. Todas as suas partes pressupõem a existência da crítica e da luta contra o estabelecido dentro da linha traçada por ela mesma. (TTTC 153)

A transformação da necessidade cega em uma necessidade que tenha sentido a que se propõe a teoria crítica corrobora a intenção da perspectiva histórico-natural que lhe serve de

base. Uma vez que a teoria crítica julga os fatos históricos de modo diverso do positivismo e concebe a teoria como orientação para a práxis, na perspectiva de uma análise dirigida para o futuro (TTTC 151), seu objeto de pesquisa, a sociedade, não é observada senão em sua mediação social, haja vista que os nexos estabelecidos são compreendidos em conexão com os “processos sociais” (TTTC 130). O próprio trabalho teórico é testado, validado ou contestado por vias materiais da divisão do trabalho que, em suas particularidades, corrobora a dinâmica de dominação social. O fato é que “mesmo que a divisão de trabalho funcione mal sob o modo de ser da produção capitalista, os seus ramos, e dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes” (TTTC 131): são momentos do processo social mesmo que pouco produtivos ou improdutivos e de um processo estabelecido e conservado pela racionalidade instrumental.

Nesta mediação social, a história não é uma sinopse de facticidades, mas sim um existente para os indivíduos e um produto da práxis social para a sociedade que imprime sua marca através do trabalho (TTTC 152). Os fatos, deste modo, são produtos dos indivíduos, são construções sociais, mediados historicamente. Destarte, é insustentável a ciência que se pauta na primazia do sujeito sobre o objeto, do indivíduo sobre a sociedade, da razão sobre a natureza (TTTC 140).

É preciso atentar para o conceito de natureza esboçado para o trabalho da *Dialética do esclarecimento*. Aquelas necessidades às quais a teoria deseja dar prioridade, cuja evidência se dá no desenrolar dos fatos, dividem-se entre as coisas que são e as que não são dominadas pelos indivíduos. A necessidade dominada participa da ordem do trabalho; a necessidade não dominada corresponde à natureza que para Horkheimer significa a dimensão que “não desaparece jamais”, que resiste à dominação da racionalidade instrumental e reflete a “impotência da sociedade passada e presente de lutar contra [...], como uma organização consciente e adequada” (TTTC 154). Isso significa que todas as forças permanentes e que escapam ao domínio social, sejam elas de primeira ou de segunda natureza, são consideradas, ao fim e a cabo, natureza. Trata-se, no processo cognitivo, de forças e anti-forças: o que resiste e o que se mostra impotente.

No ensejo de se “libertar da imposição da natureza e das formas de vida social transformadas em amarras e de se libertar da ordem jurídica, política e cultural” (TTTC 154), a teoria crítica desenvolve sua proposta numa transformação permanente do juízo existencial teórico sobre a sociedade (TTTC 156). Tal juízo consiste em saber que há um conteúdo histórico de verdade, no qual os conceitos são sempre renovados por condições materiais, porém, sem perder o reflexo da verdade que perdura até que o período histórico seja alterado,

de modo que apesar das mudanças da sociedade, permanece a sua estrutura econômica fundamental (TTTC 157).

Uma vez que há uma mediação entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, história e natureza, a concepção de núcleo histórico de verdade somente é compreensível se se recordar que a atividade filosófica de exposição e interpretação parte sempre do presente e de que, como há a separação entre os elementos envolvidos no conhecimento, a verdade não carrega o estigma da adequação do objeto às concepções do sujeito, nem do sujeito às condições do objeto, mas é entendida como afinidade na relação dialética. Afinal, conforme salienta Spiekermann (2010, p. 230), a natureza não possui ilimitada dessemelhança com o sujeito que estende o lastro desta relação pela história.

Se a sociedade, suas instituições, seus valores e fatos são alterados historicamente, significa que o desenvolvimento social influencia a estrutura da teoria: tal dinâmica faz parte do conteúdo histórico da verdade. Se a teoria é alterada sem que o conteúdo de verdade se perca, vale ressaltar que também o objeto sofre transformações sem perder, igualmente, a essência que é refletida pela teoria. Por isso, na análise existencial da sociedade, “as contradições das partes isoladas da teoria não são, portanto, resultantes de erros ou definições malcuidadas, mas resultam do fato de a teoria visar a um objeto que se transforma constantemente e que apesar do esfacelamento não deixa de ser um objeto único” (TTTC 160).

A fim de superar a teoria tradicional, a teoria crítica não acumula hipóteses, mas constrói uma imagem desenvolvida do todo, do juízo existencial englobado na história, cujo sentido se torna claro com o todo da construção intelectual em relação com as sempre novas situações. Do mesmo modo como Adorno adverte Benjamin acerca da mediação pelos “processos sociais globais”, Horkheimer enfatiza que “o sentido correto de juízos isolados sobre a coisa humana só é obtido na sua relação com o todo” (TTTC 162) e adverte que no período histórico da primeira metade do século XX, a teoria não pode ser tão afirmativa e sua ação não pode ser tão produtiva sob o risco de incorrer na identidade absoluta da teoria tradicional. Por considerar a teoria unida à práxis, a teoria crítica se apresenta como práxis revolucionária, na qual “ninguém pode colocar-se como sujeito, a não ser como sujeito de um instante histórico” (TTTC 160).

7. Interpretação da história

Como a teoria é tida como práxis revolucionária cujo agente não se põe na experiência interpretativa senão como um sujeito de um instante histórico, o exercício da filosofia, pautado por uma perspectiva histórico-natural e corroborada pela teoria crítica, é uma interpretação da história que reconhece elementos arcaicos vigentes no presente e elementos no presente cujos arquétipos já se encontravam na pré-história. Nisto se configura o que vem a ser a *Dialética do esclarecimento*⁴: uma interpretação do momento histórico vivido pelos autores na década de 1940 que expõe e interpreta o permanente e o transitório em sua relação, o novo e o arcaico em sua interdependência. Não é de outro modo que Adorno se apropria do pensamento benjaminiano, ao reafirmar em *O ensaio como forma* (2012), ainda que escrito na década de 1960, algumas ideias metodológicas presentes em seu projeto da história natural, de que “se a verdade tem, de fato, um núcleo temporal, então o conteúdo histórico torna-se, em sua plenitude, um momento integral desta verdade [...]” (EF 26).

A exposição das contradições da racionalidade moderna realizada na DE é consciente do núcleo temporal do pensamento e é realizada através da “interação recíproca de seus conceitos no processo de experiência intelectual” (EF 29), processo que põe em movimento os conceitos em articulação dialética. Interessa a Adorno tensionar tais conceitos e não submetê-los a uma metodologia sistemática, pois o diagnóstico da realidade “torna-se verdadeiro pela marcha do seu pensamento, que o leva para além de si mesmo, e não pela obsessão em buscar seus fundamentos como se fossem tesouros enterrados” (EF 30). Tal marcha movimenta elementos conceituais de modo a constituir outras e renovadas configurações da realidade contrárias aos pensamentos elaborados em sistemas que articulam uma falsa harmonia. Este exercício do não-idêntico, da não uniformização, é a marca da DE no momento mesmo em que, perceptíveis em sua linguagem hermética, “enquanto configuração, os elementos se cristalizam por seu movimento. Esta configuração é um campo de força, assim como cada formação do espírito, sob o olhar do ensaio, deve se transformar em um campo de forças” (EF 31).

Tais configurações de realidade estabelecem uma totalidade que não é, entretanto, hipostasiada, posta como fundamental, sistematicamente fechada, afinal, “o ensaio se orienta pela ideia de uma ação recíproca que a rigor não tolera nem a questão dos elementos nem dos elementares” (EF 31). Os elementos apresentados no trabalho interpretativo sobre a racionalidade/cultura moderna não são erigidos em verdades absolutas, mas tratados como

⁴ Doravante, DE.

conceitos temporais e articulados no contexto ao qual pertencem. Esta temporalidade dos conceitos permite pensar em fragmentos. Tal fragmentariedade é a característica que confirma a tarefa da filosofia na escrita ensaística porque transgride a falsa unidade dos sistemas, evidenciando as fissuras por eles maquiladas. Deste modo, entende-se que o modelo de escrita da DE apresenta mais que um exercício de tensão de pensamento, acerca da realidade fragmentada,

ele encontra unidade ao buscá-la através dessas fraturas, e não ao aplinar a realidade fraturada. A harmonia uníssona da ordem lógica dissimula a essência antagônica daquilo sobre o que se impõe. A descontinuidade é essencial ao ensaio; seu assunto é sempre um conflito suspenso. (EF 35)

O caráter antissistêmico do ensaio como metodologia da crítica é endossado pelo entendimento que Adorno tem da experiência do conhecimento e do trabalho intelectual. Em seu quinquagésimo aforismo da *Minima Moralia* (2008, p. 76), intitulado *Lacunas*, depreende-se que a exigência de linearidade, de sistematicidade, de honestidade intelectual, tal como o academicismo alemão da década de 1930 impunha, restringia o conhecimento acerca do objeto tolhendo outras perspectivas possivelmente mais lúcidas do conhecimento e mais fiel à verdade do objeto. Daí entender que a observação liberada do *modus operandi* restritivo da ciência, permite um maior descobrimento da realidade observada e a contemplação das mediações inerentes a este processo, afinal, “o conhecimento se dá, na realidade, num feixe de preconceitos, intuições, inervações, auto-correções, antecipações e exageros, em suma, na experiência compacta, fundada, mas de modo algum transparente em todos os pontos” (MM 76).

Justamente por esta experiência não ser de todo regulamentada e extravasar os limites dos critérios estabelecidos pela teoria tradicional, o ensaio permite a experiência da composição, no sentido de dispor os elementos conceituais nas variadas experiências da escrita e do pensamento. De fato, na leitura da DE, tem-se a impressão de que os conceitos são peças de um jogo que exige, a cada frase, a atenção para os seus significados. Deste modo,

escreve ensaisticamente quem compõe experimentando; quem vira e revira o seu objeto, quem questiona e o apalpa, quem o prova e o submete à reflexão; quem o ataca de diversos lados e reúne no olhar de seu espírito aquilo que vê, pondo em palavras o que o objeto permite vislumbrar sob as condições geradas pelo ato de escrever. (EF 35-36)

A recomendação de Buck-Morss acerca da leitura da DE é coerente com os propósitos de Adorno quanto à experiência interpretativa da história da razão: não se deve ler tal obra como uma “afirmação positiva, ainda que sombria, acerca da essência da história”, pois isso significaria compreender as condições históricas e a racionalidade apenas como um processo decadente firmado e não mais possível de superação. Seria conformar-se a um diagnóstico terrível de aniquilação da liberdade humana. Exatamente porque Adorno acredita nesta liberdade e na capacidade emancipadora da racionalidade, tal obra se apresenta como uma “negação crítica daquela visão racionalista, idealista e progressiva da história que se converteu em ‘segunda natureza’ da sociedade burguesa” (BUCK-MORSS, 1981, p.135). Portanto, é como crítica e não como afirmação de um mundo que a obra dialética é escrita.

Nesta ausência da atividade afirmativa, dominadora, do sujeito; neste trabalho que prioriza o diverso a partir da interpretação realizada através da rearticulação dos elementos conceituais existentes, a composição que rearticula os elementos no diagnóstico de realidade torna-se uma tarefa árdua, pois exige esforço ainda maior que os dispensados pelos teóricos tradicionais. Compreender os motivos pelos quais a humanidade tem incorrido em barbárie exige um trabalho de desmistificação da realidade e de deslocamento da confortável posição do sujeito: a este trabalho e a este deslocamento teoria crítica não deseja se furtar.

A prova de tal empenho evidencia-se na apresentação do processo da teoria crítica realizada por Seyla Benhabib (1996, p. 91). Para a comentadora, a teoria crítica, desde a década de 1930, com a “Teoria tradicional e teoria crítica” de Horkheimer, que encontra correspondência com o projeto inicial de uma abordagem histórico-natural, pretende iluminar as rachaduras na totalidade instituída, as brechas na rede social, os fatores de desarmonia e discrepância através dos quais a inverdade do todo se revela e os traços de uma outra vida se tornam visíveis. Em suma, 1) expor, interpretativamente, as contradições imanentes da realidade, 2) desfetichizar a teoria, e 3) realizar um diagnóstico da realidade. Aplicando-se estes objetivos e exercícios filosóficos na realidade, corrobora-se com Adorno (EF 39-40) que

a cultura não é, para o ensaio, um epifenômeno que se sobrepõe ao Ser e deve, portanto, ser destruída; o que subjaz à cultura é em si mesmo thesis, algo construído: a falsa sociedade. Por isso, para o ensaio, a origem vale tão pouco quanto a superestrutura. [...] todos os objetos estão igualmente próximos do centro: próximos ao princípio que a todos enfeitiça.

Ao eleger a cultura como campo de investigação imanente, Adorno deseja desencantar a teoria, os conceitos e a experiência, exatamente porque se verifica que a configuração da realidade, então atual, não é verdadeira. É válida a percepção de

Spiekermann (2010, p. 232) acerca do intento que relaciona o problema da DE aos compromissos apresentados nos ensaios basilares da década de 1930: a barbárie é invencível como a natureza ou superável em seu devir?

CAPÍTULO 2: A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

“O todo é o não-verdadeiro”
Adorno

1. Contexto e implicações

A DE foi escrita em 1944 e publicada em 1947 como uma coletânea de fragmentos filosóficos que objetivava decifrar, segundo Horkheimer e Adorno, “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (DE 11). Este estado de barbárie há muito fora gestado pela cultura ocidental, mas se tornou enfático sobretudo depois do desenvolvimento industrial. Tal desenvolvimento foi acompanhado por aprimoramentos tecnológicos, novas formas de vida e exercícios de poder. Entretanto, sinais de que a crença no progresso e nos próprios indivíduos estava por ruir eram observados com um misto de admiração e de temor. Havia uma crença nos crescentes métodos de dominação e controle tanto da natureza quanto do ser humano. Porém, simultaneamente, um tom de agressividade e de perversão sempre compunha a dinâmica destes esforços. Karen Armstrong (2009, p. 190) apresenta, sinteticamente, o panorama histórico da Europa deste tempo:

No final do século XIX estava claro que a nova sociedade implantada no Ocidente não era exatamente a panaceia universal que alguns haviam sonhado. O otimismo que inspirara a filosofia de Hegel cedera lugar a dúvidas e inquietações. Por um lado, a Europa florescia; havia confiança e um sentimento de superioridade, a Revolução Industrial proporcionando a alguns Estados-nação mais riqueza e poderio que nunca. Entretanto, eram igualmente característicos o isolamento, o *ennui* e a melancolia explorados por Charles Baudelaire em *As flores do mal* (1857), a dúvida expressa por Alfred Tennyson em *In Memoriam* (1850), o langor e a insatisfação destrutiva da heroína epônima de Flaubert em *Madame Bovary* (1856). Sentia-se um medo obscuro. Ao mesmo tempo que celebravam as conquistas da sociedade moderna, homens e mulheres experimentavam também um vazio que deixava a vida sem sentido; muitos ansiavam por certezas em meio ao atordoamento da modernidade; alguns projetavam seus temores em inimigos fictícios e imaginavam uma conspiração universal.

Estes sentimentos contrários, porém arraigados na sociedade como uma espécie de desamparo, eram sintomáticos de uma sociedade que erigiu o ser humano como primeira categoria de vida: tudo deveria estar à sua disposição, tudo deveria servir para seu conforto, tudo deveria ser-lhe visível. Não havia mais espaço para realidades desconhecidas. A clareza das coisas, ainda que sob o engodo humano de arrogar conseguir conhecimento total de todas

as coisas, era o objetivo da modernidade. Tornar a realidade evidente para o conhecimento humano não significava, entretanto, conhecer as coisas mesmas, mas fazê-las corresponder aos interesses dos sujeitos cognoscentes. Os indivíduos tomados como fundamento da realidade e o pensamento como critério de sua validade, em vez de experimentarem o mundo na dinâmica que lhe é inerente, reduzem os objetos às suas próprias categorias.

A partir desta primazia dos indivíduos sobre a realidade, uma série de consequências, das menores às maiores, das mais particulares às mais universais, foi efetivada sob o prisma da dominação. No âmbito político-social este exercício propiciou governos totalitários como o fascismo e o nazismo e estimulou a eclosão de duas grandes guerras. Este cenário fundamenta a percepção da realidade que fizera Lukács entender a civilização como uma *segunda natureza* sem sentido. Além da vacuidade da vida evidenciada neste jogo sórdido de disputa de poder, Benjamin percebe que, sob o fascínio do progresso, a história é nada mais que *ruína*.

A DE leva a cabo as tarefas da teoria crítica e dos intentos da perspectiva histórico-natural. Entretanto, escrita 12 anos depois de “Ideia da história natural” e 7 anos após “Teoria tradicional e teoria crítica”, ela concerne a um diagnóstico de realidade distinto de momentos anteriores do pensamento de Adorno, bem como de todo o *Instituto para pesquisas sociais* (IfS)⁵. Segundo Benhabib (1996, p. 74) houve 3 fases, três modelos de pensamento, vivenciadas pelo instituto até 1945: 1) materialismo interdisciplinar (1932-1937), 2) teoria crítica (1937-1940) e 3) crítica da razão instrumental (1940-1945)⁶. Tais fases articulavam, sob inspiração marxista, a relação entre teoria e prática. Em outros termos, o IfS fazia da teoria uma práxis revolucionária.

Na fase do materialismo interdisciplinar, início dos trabalhos do IfS sob a direção de Horkheimer, a crítica incidia sobre a economia. As tarefas da teoria crítica consistiam em: (i) mostrar a transformação dos conceitos que dominavam a economia em seu oposto, (ii) não identificar o pensamento, a linguagem e o processo ao seu objeto, numa recepção imediata da realidade e (iii) encarar as tendências da sociedade como um todo (Ibid, p.74). Entretanto, reconheceu-se, na segunda fase, que (i) a estrutura da nova ordem social não era mais definida pela lei de mercado, portanto, (ii) a crítica não podia restringir-se mais a conceitos

⁵ Rolf Wiggershauss (2006) e Martin Jay (2008) apresentam com detalhes a origem, a consolidação, a expansão, tomada pelos nazistas e o retorno do Institut für Sozialforschung (IfS) à Alemanha com riqueza de detalhes. Todas as menções ao Instituto para Pesquisas Sociais serão abreviadas para a sigla IfS.

⁶ Benhabib elucida as características de cada uma destas fases: 1) no âmbito interdisciplinar a verdade era definida como práxis correta e distinta da política enquanto tal, 2) a relação teoria e práxis foi reformulada devido à derrota dos movimentos operários e partidários, 3) há, portanto, a crítica agressiva e conflitiva contra a derrocada revolucionária. Cf. BENHABIB, S. A crítica da razão instrumental. In: Um mapa da ideologia, Org. Slavoj Zizek. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

econômicos, de modo que, (iii) iniciou-se um processo social definido por diretrizes políticas que exigiam uma abordagem sócio-política: houve uma politização do mercado autônomo (Ibid, p. 77). Daí, portanto, a emergência da terceira fase na qual havia a necessidade de (i) abordar sociológica, psicológica e filosoficamente a realidade, (ii) compreender a dinâmica social como dominada pelo capitalismo de Estado, pela família e pela personalidade autoritárias e (iii) evidenciar a democracia de massa, o desaparecimento da família burguesa, o surgimento das personalidades submissas (Ibid, p. 78). Percebeu-se que

no contexto desse modelo sociológico, que estabelece relações funcionais entre o nível de organização das forças produtivas, a estrutura institucional da sociedade e as formações da personalidade, os conceitos de racionalização e razão instrumental são usados para descrever os princípios organizacionais da formação social, as orientações de valor da personalidade e as estruturas de sentido da cultura. Por racionalização social, Adorno, Horkheimer e Marcuse referem-se aos seguintes fenômenos: o aparelho de dominação administrativa e política estendem-se a todas as esferas da vida social. Essa extensão da dominação é realizada através das técnicas organizacionais, cada vez mais eficientes e previsíveis, desenvolvidas por instituições como a fábrica, o exército, a burocracia, a escola e a indústria cultural. (Ibid, p. 78-79)

Acresce-se a todo este panorama político-cultural o fato de os autores da DE e dos integrantes do IfS serem de descendência judaica e vítimas das marcas de uma cultura eugenista, xenófoba e fundamentalista, eufórica e, simultaneamente, assustada com a modernidade, tal como apresenta Armstrong (2009, p. 205-206)⁷. Como epifenômeno deste complexo de sentimentos e tendências, Hitler fora nomeado chanceler aos 30 de janeiro de 1933 pelo presidente Hindenburg, a casa de Horkheimer em Kronberg fora ocupada pelos SA e a fuga de vários integrantes do IfS, sobretudo do próprio Horkheimer, para os EUA foi inevitável, segundo Wiggershaus (2006, p.157).

A estadia de Horkheimer, e posteriormente de Adorno, nos EUA proporcionou uma análise social, política e cultural da Alemanha sob a perspectiva de um duplo desamparo: o exílio e a vivência em um país que representava, então, o apogeu do progresso. Havia muitas semelhanças e muitas dessemelhanças entre a América e a Europa, muita esperança e,

⁷ Armstrong descreve a vida dos judeus radicados na Europa no século XIX e XX da seguinte maneira: “Ao deixar os guetos para instalar-se em bairros cristãos e conquistar extraordinário sucesso na economia capitalista, eles [os judeus] pareciam sintetizar a destruição da velha ordem. Os europeus também viam a modernidade com um ‘cadinho’ assustador. O novo mundo industrializado estava derrubando antigas barreiras, e alguns achavam anárquica e aniquiladora essa nova sociedade aparentemente amorfa e sem fronteiras bem definidas. Os judeus que se integraram a ela pareciam particularmente inquietantes. [...] o antissemitismo moderno proporcionou aos que sofriam com o torvelinho da modernização e com a escala assustadora da confusão social um alvo para sua aflição e seu ressentimento”.

simultaneamente, muito temor, afinal os EUA, em 1933, haviam saído há pouco de uma grande crise, de modo que o número de seus desempregados que migravam no interior do país “ultrapassava a imigração em 57 mil pessoas” (Ibid, p. 179). Simultaneamente, o progresso era a palavra de esperança após a desesperança e valia-se das tecnologias de comunicação numa manipulação compulsiva das massas. Tratava-se de algo que a Alemanha vivia sob a égide do autoritarismo nacionalista de Hitler, porém, enquadrado em outros moldes, com as mesmas artimanhas e com os mesmos efeitos⁸.

A fidelidade ao teor negativo e imanente da crítica a que se propunham Adorno e Horkheimer permite corroborar alguns elementos teóricos, intuições e metodologias do início do trabalho adorniano na escrita da DE. Afinal,

a redação do livro sobre a dialética foi o momento em que ele (Adorno) pôde escrever o correspondente ao projeto benjaminiano de uma pré-história do século XIX: uma pré-história do idealismo, da imanência, do espírito exaltando-se a si mesmo, da subjetividade dominadora, em que era preciso enfatizar as configurações do mito e da modernidade, da natureza e da história, do antigo e do novo, do sempre-idêntico e do outro, da decadência e da salvação [...]. (Ibid., p. 356)

Tendo como tese a “autodestruição do esclarecimento” (DE 13) se faz necessário decifrar o esclarecimento como mito e, pré-historicamente, o mito como esclarecimento. O ponto de partida é o sujeito em seu exercício de poder cuja manifestação, na modernidade, é superestimada na figura da ciência. Encontrar o conteúdo de verdade que subjaz à aparente superioridade da ciência será resultado do esforço por superar a falsa clarividência que dela provém, a falsa segurança que ela oferece, o falso progresso que ela representa, a falsa felicidade que ela promete.

2. A ciência como ideologia

⁸ Em 1951, em colaboração com Horkheimer, Adorno escreve um artigo intitulado Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista (cf. 2015, p. 153-189). Neste artigo é apresentado o modo como os propagandistas fascistas se apropriaram da psicologia das massas e a usaram a favor da dominação da consciência dos indivíduos e na produção da imagem dos líderes. A partir da leitura freudiana da psicologia das massas, Adorno elucida que o líder nazista representa o pai primitivo que se torna o ideal do grupo através da irracionalidade e do autoritarismo dela oriunda: “Isso na verdade define a natureza e o conteúdo da propaganda fascista. Ela é psicológica por causa de seus objetivos irracionais e autoritários, que não podem ser alcançados por meio de convicções racionais, mas somente através do despertar habilidoso de ‘uma parte da herança arcaica do sujeito’” (Ibid, p.165). Esta dominação, entretanto, é acompanhada de uma representação mal acabada, ainda que bem articulada, do Führer, pois “embora apareça como super-homem, o líder precisa, ao mesmo tempo, operar o milagre de aparecer como uma pessoa mediana, tal como Hitler posava como uma união de King Kong e barbeiro suburbano” (Ibid, p. 171).

A questão posta por Spiekermann (2010, p. 232), de ser histórica ou natural a dominação, incide necessariamente sobre o poder exercido pela ciência em seu impulso esclarecedor na contemporaneidade. Conhecer o mundo para dominá-lo, ainda que seja uma esperança mais enfática a partir da modernidade, sobretudo na figura de Francis Bacon, não garantiu um mundo mais humanizado. Para Adorno e Horkheimer, o que se apresenta como nova fé científica não é mais que uma repetição, aprimorada, de um processo iniciado há muito. O saber sempre foi uma forma de exercer poder sobre o desconhecido: os ritos mágicos, os mitos e as religiões dão provas deste procedimento humano de dominação estimulado pela necessidade de autopreservação e superação do medo.

Tanto a denúncia do processo violento que a ciência moderna intensificou sobre a realidade consoante Lukács e Benjamin, quanto a missão admirada por Weber de esta mesma ciência poder levar a sociedade à sua maior ordenação, são confrontadas pelos Adorno e Horkheimer ao analisar o papel da ciência como um processo esclarecedor da consciência humana acerca das realidades que lhe são obscuras. Deste modo,

no sentido amplo do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo da calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. (DE 17)

Evidentemente, o que a ciência sempre se propôs fora a superação da fragilidade humana frente a tudo o que lhe oprime. Trata-se de uma dominação em vista da preservação de sua própria vida, efetivada, entretanto, mediante a abstração dos objetos, das realidades dadas, da natureza. Tal abstração duplicou o mundo em pensamento tornando-o submisso aos interesses humanos. A cada nova realidade até então desconhecida, o conhecimento obtido se transformava em instrumento de poder sobre a mesma. Este comportamento resultou na confiança de que os objetos deveriam ser idênticos ao pensamento, hipostasiando-se superior à realidade percebida. Esqueceu-se de que a racionalidade é

o resultado do desenvolvimento do instinto de autopreservação. O sucesso da razão em continuar a assegurar a sobrevivência do homem leva-o a esquecer que a razão não é um fenômeno natural e a hipostasiar a razão e o homem como, de certa maneira, superiores ao resto do mundo em que atuam. (THOMSON, 2010, p. 136)

Uma vez erigida em realidade absoluta e dominadora através das ciências matemáticas e suas técnicas, o desencantamento do mundo resultou na substituição da

verdade pelos cálculos e no triunfo da mentalidade factual. A ciência positivista pretendia instaurar a unidade através da equivalência⁹, através da identidade absoluta, que não ocorre sem a separação entre sujeito e objeto no processo de abstração.

Esta equivalência significa a fungibilidade total dos objetos da abstração, a eliminação das qualidades, das pluralidades, das particularidades, das distinções entre as coisas. Assim, “destruídas as distinções, o mundo é submetido ao domínio dos homens” (DE 21). Ocorre, no entanto, que a equivalência imposta aos elementos não é efetivada sem antes uma intensa atividade de catalogação, numa divisão do uso e exercício do trabalho que garante o domínio humano. Neste sentido, Adorno e Horkheimer evocam o trabalho de Marcel Mauss para evidenciar que o que a ciência anuncia como novo existia, há muito, na magia.

Para o etnólogo Mauss, em seu *Esboço para uma teoria geral da magia* (2003)¹⁰, escrito em 1904, a magia era uma forma do pensamento dominante e refletia toda a forma mística e científica do povo primitivo, de cujos fracassos a religião se originou. Mauss (SA 50-51) assevera que

o homem que havia inicialmente, sem hesitação, objetivado suas ideias e seus modos de associá-las, que imaginava criar coisas assim como sugeria a si mesmo pensamentos, que se acreditava senhor das forças naturais assim como era senhor de seus gestos, acabou por perceber que o mundo lhe resistia; imediatamente, dotou-o das forças misteriosas que se arrogara a si mesmo; depois de ter sido deus, povoou o mundo de deuses. Esses deuses, ele não mais os coage, mas devota-se a eles pela adoração, isto é, pelo sacrifício e pela prece.

Deste modo torna-se evidente a limitação humana e seu esforço por representar-se senhor desta natureza. No exercício deste pseudo-senhorio a magia se estabelece como um primeiro mecanismo de dominação. Sua definição, em Mauss, não é pautada pela forma de

⁹ Alex Thomson complementa a descrição da realidade de Karen Armstrong ao elucidar que a ascensão da crença de que a ciência poderia oferecer respostas a todas as perguntas que a filosofia tradicionalmente colocara, e de um historicismo concomitante nas ciências culturais, conduz diretamente à crise da razão. Por um lado, o determinismo das teorias científicas do desenvolvimento humano reduz a ideia de liberdade a uma ilusão. Por outro, as ciências humanas, cujas investigações históricas estavam produzindo um catálogo crescente de diferentes práticas sociais humanas, parecem levar a um relativismo paralisante. A partir de um ponto de vista científico, os problemas filosóficos da ‘verdade’, ‘bondade’ e ‘beleza’ dever ser minimizados como índice de impulsos psicológicos ou fisiológicos. Do ponto de vista dos historiadores, a descrição do que as pessoas acreditam ser verdade, bondade e beleza em diferentes tempos e lugares deixa igualmente de oferecer fundamentos sobre os quais julgar entre tais crenças. (2006, p. 165-166)

¹⁰ Este trabalho de Mauss compõe a série de pesquisas etnológicas compiladas na obra *Sociologia e antropologia* publicada pela editora Cosacnaify em 2003. Todas as citações referentes a Mauss, nesta dissertação, correspondem ao *Esboço para uma teoria geral da magia* que, no entanto, referenciaremos pela sigla do título da publicação como um todo, a saber, SA.

seus ritos, mas pelas condições nas quais eles são produzidos e que marcam o lugar que ocupam no conjunto de hábitos sociais, configurando-se como um fato social total¹¹.

Na descrição dos elementos da magia se nota o quanto havia de administração para a execução dos ritos e para a existência da crença neles. A começar pelo mágico que era observado socialmente como uma figura biologicamente incomum, com habilidades discrepantes e que representavam sempre os indivíduos marginais à sociedade, fossem homens ou mulheres: homens com características físicas diferentes, com sinais nervosos, com habilidades poéticas, com estados catalépticos; mulheres velhas, mulheres virgens, mulheres propensas à histeria; crianças, médicos, ferreiros, camponeses, estrangeiros, ciganos etc. Todas estas figuras sociais despertavam a dúvida e a crença do todo social, de modo que Mauss conjectura que se “pode dizer que os indivíduos aos quais se atribui o exercício da magia já possuem, sem levar em conta sua qualidade mágica, uma condição distinta no interior da sociedade que os trata como mágicos” (SA 63-68).

A manifestação do mágico e sua representação social eram permeadas de possibilidades que lhe garantiam a admiração e o reconhecimento que instauravam, igualmente, o temor sobre os demais. Afinal, o mágico detinha poder sobre as coisas e sobre si mesmo, sua alma era independente e o mágico exercia funções tanto ativas quanto passivas. Contudo, devia ser iniciado na ordem mágica através da revelação, ou da consagração, ou ainda através da tradição. Podia-se alterar a personalidade, no momento da iniciação; podia-se ser iniciado em rituais de morte e ressurreição; podia-se usar de sacrifícios de animais ou crianças etc. Tinha-se a certeza, destarte, de que nestas primeiras e numerosas observações “a tradição mágica nunca foi uma coisa perfeitamente simples e banal” (SA 79): trata-se de uma elaboração detalhada de seus objetivos e métodos.

Como aos agentes da magia, Mauss distingue a existência de atos e representações. Os atos mágicos eram geralmente ritos extensos e solenes, de bom ou mau augúrio, cujos contos folclóricos, hodiernamente, simplificam tais atos em suas narrativas (SA 81). Eram realizados sob algumas condições que se expressavam no tempo (período do dia, dia da semana, mês do ano, curso dos astros), nos lugares (sombra, floresta, cemitério, igreja) e nos usos de materiais e instrumentos submetidos aos tempos e lugares adequados de modo que tais materiais pudessem ser encantados (SA 84). Havia a preocupação de que todo rito mágico, apesar de sua banalidade, deveria ser realizado com o cuidado de algo raro (SA 87).

¹¹ Mauss considera um fato social total os fenômenos que cumprem com os seguintes critérios: a) ser de uma classe distinta como fato social, b) ser considerado por toda a sociedade, c) ser composto de agentes, atos e representações. Estes critérios são levados em conta quando da análise da magia e a diferencia de outras demais manifestações tidas como marginais. (cf. 2003, p. 55)

Sendo tais ritos manuais e orais e contendo uma série de simbolismos que, na verdade, eram pouco realizáveis, tais manifestações despertavam as consciências para uma certa dependência quanto aos seus usos e efeitos. Justamente porque exerciam fascínio na sociedade, os mágicos se preocupavam mais com a tradição, a formalidade e a excepcionalidade do rito que com o próprio procedimento, não importando tanto a eficácia prática, mas sua solenidade (SA 88). Nota-se, neste caso, que o interesse do mágico era exercer poder sobre alguns elementos da natureza e sobre a própria sociedade. Para tanto, sendo os ritos oral e manual complementares, é mister a consciência de que “são extraordinariamente formais e tendem, não à simplicidade de gesto leigo, mas ao refinamento mais extremo do preciosismo místico” (SA 95).

As práticas mágicas não teriam seu valor não fossem as representações atribuídas a cada uma delas e as leis que regiam suas efetivação e receptividade: paz, amor, sedução, temor, justiça e propriedade eram imagens através das quais os efeitos dos ritos eram expressos (SA 98). Mauss reconhece três leis que conferiam representação impessoal abstrata à magia, a saber: a lei da contiguidade, a lei da similaridade e a lei da contrariedade. Cada uma destas leis constituía o que Mauss (SA 109) denomina de totalidade, em cujas partes tudo se assemelha a tudo, tudo se toca.

A lei da contiguidade era dada na identificação do todo com a parte: a parte valia pelo todo. Neste caso, objetos e roupas eram assimilados às partes correspondentes (SA 101). Tal lei implicava a ideia de contágio uma vez que todo trabalho era transmissível ao longo da corrente, sendo realizado no plano invisível e no plano material e sob o critério de substituição (a morte de algum animal curava a doença de um homem!). Vale ressaltar que o mágico que operava o rito detinha poder sobre o contágio no momento mesmo em que desejava o seu término ou estabelecia o seu limite, de modo que Mauss afirmou que “essa limitação dos efeitos da lei é condição mesma de sua aplicação” (SA 103).

A lei da similaridade designava ou a evocação do semelhante ou a ação sobre o semelhante. No primeiro caso, a simples menção do nome exercia um poder mágico, porém de modo mais geral. No segundo, o exercício é mais particular tendo o sentido da direção determinado pelo mágico e pelo rito: um mesmo material podia ser usado em vários ritos, porém era o rito que designava seu significado (SA 107).

A terceira lei referia-se à contrariedade, ao contraste. No fato de um semelhante curar um semelhante, ocorria um processo de uso dos contrários: de uma doença a cura. Era possível afirmar que “a força esterilizante produz a fecundidade, a água produz a ausência da hidropsia” (SA 106). Entretanto, Mauss asseverou que “a lei só é verdadeira se, nas partes,

nas coisas em contato com o todo, circula e reside uma mesma essência que os torna semelhantes” (SA 109). Ademais, “um é o todo, e o todo está no um” (Idem).

A identificação absoluta, ainda que nas distinções estabelecidas, se dá pelo fato de estas leis representarem, sumariamente, as funções e os usos específicos da magia que se relacionava com a natureza e posicionava o mágico no patamar de dominador através do conhecimento que detinha sobre estas realidades mais obscuras da ordem do dia. Mauss (SA 112) observa que

o mágico é o homem que, por dom, experiência ou revelação, conhece a natureza e as naturezas, sua prática é determinada por seus conhecimentos. É aqui que a magia mais se aproxima da ciência. Nesse ponto, inclusive, ela é às vezes muito instruída, quando não verdadeiramente científica.

No conhecimento da natureza e da propriedade das coisas, o mágico ou feiticeiro traçava um catálogo de plantas, minerais, partes do corpo etc. Havia uma preocupação em classificar os elementos que seriam instrumentalizados nos ritos de modo que a magia só agia “através de espécies e classificação” (SA 114). Entre estas características físicas, consideravelmente administradas, havia representações pessoais que extrapolam os dados mais objetivos dos ritos.

Por representações pessoais entenda-se a personificação de algo pertencente ao rito: as doenças, por exemplo, eram invocadas como num diálogo no qual o interlocutor era a própria doença. As manifestações de temperamento eram tratadas como espíritos de modo que a rebeldia, a raiva ou a paixão afiguravam-se como espíritos. Por ocasião destas manifestações independentes do mágico e do rito, o limite da magia se torna evidente e o mágico admitia a falibilidade de sua ciência e a impotência de sua intenção (SA 117). Junto a esta consciência dos seus limites e de coisas que ainda superavam os domínios humanos, as almas dos mortos e os demônios eram, também, contemplados na classe dos espíritos circunscritos nas representações pessoais.

Devido à força independente dos espíritos, os mitos foram criados legitimando a transcendência das explicações e realizações mágicas. A magia soube tirar partido das crenças obrigatórias da sociedade e deu lugar aos deuses, de modo que a primazia da crença coletiva para a questão dos espíritos fora a causa das representações impessoais e pessoais da magia (SA 121). Os mitos, portanto, são a cristalização do que é superior às capacidades humanas. Trata-se de uma cristalização imperante que desnuda a impotência do ser humano e abarca-lhe a vida e seu sentido. Além dos elementos arcaicos de administração da vida e de elaboração

do conhecimento como exercício de poder sobre a natureza em atividade de autopreservação, o ser humano moderno repete sua ancestralidade, sua primitividade, cada vez que se arroga superior, autêntico, autônomo, em suma, moderno. O progresso, a modernidade e o sujeito moderno são meras ilusões: ideologias.

3. O mito como esclarecimento

Uma definição de mito apresentada por Ricoeur (2013, p. 20), em sua obra *A simbólica do mal*, serve de ponto de partida para a compreensão do mito como instrumento de esclarecimento, de desencantamento do mundo:

por mito entenda-se aqui a descrição que dele é feita hoje em dia pela história das religiões: não uma falsa explicação através de imagens e de fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo.

Os mitos cumprem uma função de memória, de sedimentação histórica, de educação e de consolidação de modelos de vida. Fazer memória é atribuir sentido à realidade na qual os sujeitos vivem; tenta-se compreender tal realidade, justificá-la, trazê-la ao campo da compreensão humana que se dá, sobretudo, na abstração dos objetos. Esta apreensão da realidade permite a construção de uma dimensão histórica, a compreensão de um antes e de um depois e a orientação da vida a partir das vivências passadas. A partir destes registros, destas tradições mantidas no exercício da lembrança, e de sua historicização, os mitos se manifestam como instrumentos educativos. Além de serem expressão de vida, do que pode ser conhecido e do desconhecido, educam a sociedade em sua busca de orientação e preservação. Nisto consiste a compreensão do mundo e de si mesmo resultando em uma crescente construção de valores e modelos de vida.

Embora o mito seja elemento necessário para o esclarecimento, para este desencantamento do mundo, para a atribuição de sentidos, sua não correspondência real aos espaços geográficos, sua distância histórica em relação à modernidade, faz com que o sujeito moderno o compreenda não mais como uma explicação racional da realidade, como o era outrora. O mito se configura, na modernidade, como um símbolo (Ibid., p. 22). Entretanto, é exatamente como símbolo que o mito é criticado por Adorno e Horkheimer, pois exerce uma função fechada, impositivamente harmonizada: identifica a realidade com seu caráter

crystalino, tornando o que é transitório, fluido, em realidade submissa a conceitos e valores absolutizados. Os mitos, embora miméticos, renunciavam a abstração da vida, operada pela ciência moderna, que a esvazia de sentido: “converteu-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade” (DE 21).

Os mitos não devem ser vistos a partir a arrogância moderna, da supremacia do indivíduo racional. Mircea Eliade (1972, p. 6), em sua obra *Mito e realidade*, atenta para o fato de que devem ser compreendidos como narrativas vivas, realidades vividas como verdade e que auxiliam na compreensão das manifestações extravagantes do homem contemporâneo. Trata-se de uma elucidação do arcaico que vive, ainda hoje, como numa espécie de herança transgeracional que se sedimentou na cultura.

Neste sentido, Adorno e Horkheimer atentam para o ponto no qual o arcaico e o moderno se entrecruzam, onde o passado ilumina o presente e o presente repete o passado. É nesta perspectiva que o esclarecimento moderno, esta crença nas luzes da razão, pode ser reconhecida como processo iniciado há muito e desvelar a ideologia salvacionista da ciência contemporânea. Ademais, desde sempre o pensamento se apresentou como síntese salvadora de um mundo percebido como caótico (DE 18) que, no entanto, eternizou as experiências mais profundas da fragilidade humana e da potência do desconhecido.

Uma forma de dominar este desconhecido, ainda que permitindo a dominação deste sobre o universo humano, foi caracterizá-lo como sagrado. As forças naturais não dominadas pelo ser humano são racionalizadas como forças sobrenaturais que despertam emoções múltiplas no sujeito antigo, tais como o mistério, o temor e o fascínio. Piazza (1976, p. 82-83) apresenta estes sentimentos vividos pelos sujeitos esclarecidos, educados e contemplados nos mitos: o mistério que os mitos relatam refere-se à experiência na qual o ser humano é “tomado de um certo estupor diante de qualquer coisa que transcende a sua compreensão natural ou comum, como seja um acontecimento inusitado na ordem cosmológica ou um acontecimento comum mas inexplicável na ordem biológica”. Trata-se de acontecimentos que escapam à compreensão humana, ao domínio da razão. Portanto, como na magia, por maior que a elucidação acerca da natureza queira se mostrar, a natureza resiste às tentativas de abstração. Esta resistência incide no próprio pensamento como uma metafísica cruel, avassaladora, criada pelos próprios sujeitos.

Importa destacar que além desta racionalização do desconhecido como mistério, as categorias de temor e de fascínio colaboram para uma maior submissão ante estas forças tidas como irracionais. O sentimento de temor alude à experiência da impotência diante do “inteiramente outro”. Trata-se da “sensação de alguém que se vê diante de uma potência

estranha, que o subjuga” (Ibid., p. 83). Da mesma forma, esta sensação de impotência, na experiência sagrada que a natureza desperta nos sujeitos, envolve os indivíduos numa espécie de fascínio uma vez que a natureza não lhe é inimiga. Neste aspecto, o fato de a natureza não ser considerada como hostil ao ser humano na experiência sagrada contrasta com a perspectiva assumida por Adorno e Horkheimer de que a aproximação/distanciação do sujeito ao objeto não se deu por admiração, mas por medo, por instinto de autopreservação, por vontade de poder através da vontade de saber.

O que importa neste caso é entender que o mito foi o elemento por excelência de educação, portanto de esclarecimento, da sociedade arcaica, sobretudo da sociedade grega. Entretanto, como a *paideia* grega não é assimilável nas várias categorias contemporâneas tomadas em isolado (por exemplo, civilização, cultura, tradição, literatura ou educação), deve-se ter em vista a distância de significado existente entre a cultura grega, enquanto formação esclarecida e o que se denomina por cultura na modernidade. Esta distinção é bem elucidada por Jaeger (2013, p. 5-6) quando expressa que

hoje estamos habituados a usar a palavra cultura não no sentido próprio da humanidade herdeira da Grécia, mas antes numa acepção bem mais comum, que a estende a todos os povos da Terra, incluindo os primitivos. Entendemos assim por cultura a totalidade das manifestações e formas de vida que caracterizam um povo. A palavra converteu-se num simples conceito antropológico descritivo. Já não significa um alto conceito de valor, um ideal consciente.

Para além das distinções de Jaeger, ao contrastar o mito em sua acepção moderna e sua realidade arcaica, Adorno e Horkheimer pretendem evidenciar o que há de verdadeiro e de falso em sua manifestação educativa como esclarecimento. Apesar dos ganhos obtidos pela civilização, a crítica incide sobre a perpetuação do medo, da atividade dominante e do sofrimento causado, nas narrativas míticas, ainda que se pretendessem desencantadoras. Na tentativa de vencer a natureza desconhecida, o esclarecimento substituiu os espíritos e os demônios pelo “céu e sua hierarquia” (DE 20). Esta realidade transcendente, enrijecida na imobilidade do saber, em vez de libertar os indivíduos de seus medos, é a cristalização da angústia outrora sentida. É marca da dor e do sofrimento que os perpetua no anúncio sempre presente da impotência humana. Embora a natureza esteja submissa ao poder humano, a humanidade está atrelada a um poder que, dialeticamente, lhe oprime, pois, ela mesma é natureza. Na história do esclarecimento, fica evidente que “perante os deuses, só consegue se afirmar quem se submete sem restrições” (DE 21). Assim se sucede com a educação dos

indivíduos através do corpus educativo da *paideia* grega, que não visa apenas o conhecimento e a explicação da realidade, mas, sobretudo a formação das virtudes humanas. Já se prevê que a dominação da natureza também significa dominação da natureza humana.

Neste sentido Jaeger (2013, p. 7) argumenta que “o mundo grego não é só o espelho onde se reflete o mundo moderno na sua dimensão cultural e histórica ou um símbolo da sua autoconsciência racional. O mistério e deslumbramento originário cerca a primeira criação de seduções e estímulos em eterna renovação”. Além de se poder olhar o passado e nele encontrar as verdades e falsidades tanto do passado quanto do presente, Adorno assevera que “a abstração, que é o instrumento do esclarecimento, comporta-se com seus objetos do mesmo modo que o destino, cujo conceito é por ele eliminado, ou seja, ela se comporta como um processo de liquidação” (DE 24). Apesar de todos os possíveis ganhos da cultura, também são renovados os processos dominadores da vida. Se por um lado as virtudes do herói dos contos homéricos evidenciam a formação humana sob os ideais da aristocracia, ainda que submetida aos poderes da natureza e dos deuses, por outro lado, esta mesma formação evidencia a constante submissão humana a esta realidade superior. Aliás, a tragédia representava este ideal formativo, cuja serenojovialidade grega realçava o lugar dos sujeitos diante do destino. No fundo, o que era designado aos indivíduos formados sobre a cultura aristocrática grega era a possibilidade de resistir diante do perigo, do medo e da morte.

É sob este prisma da resistência dos indivíduos que Adorno e Horkheimer evidenciam o valor da tragédia na antiguidade que proporcionava, ainda que em seu caráter aniquilador da condição humana e sua repetição, a possibilidade da resistência humana, da existência de sua individualidade. Todo este desenvolvimento intelectual da sociedade incorreu na perda das intenções iniciais da *paideia* grega, sobretudo do elemento trágico que a constituía. O esclarecimento proporciona tanto a humanização dos indivíduos quanto a sua desumanização. Entretanto, a modernidade foi o momento no qual, através da padronização opressora da vida, o medo mitológico, historicamente sedimentado, se tornou evidente, ainda que dissimuladamente. A crença racional oriunda dos tempos homéricos, apresenta-se, então, como uma realidade frustrada, pois

não apenas são as qualidades dissolvidas no pensamento, mas os homens são forçados à real conformidade. O preço dessa vantagem, que é a indiferença do mercado pela origem das pessoas que nele vêm trocar suas mercadorias, é pago por elas mesmas ao deixarem que suas possibilidades inatas sejam modeladas pela produção das mercadorias que se podem comprar no mercado. Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual. (DE 24)

A conformidade na qual os indivíduos estão emaranhados representa a dominação sutil que, em vez de eliminar o medo do desconhecido, eterniza-o transformando o terror em sacralidade (DE 25). Presunçosa, a racionalidade humana arroga-se o direito de dominação sem saber que o indomável na natureza é inerente à própria existência humana porque o ser humano é natureza. A submissão coexiste com a conquista: ao mesmo tempo em que se adquirem os benefícios do outro, fica-se atado aos compromissos da relação estabelecida. No sistema de duplicação da realidade, o mito e a ciência dominam, em seus tempos históricos respectivos, os próprios sujeitos. Diagnostica-se que, desde Homero, “o esclarecimento é a radicalização da angústia mítica”, pois, “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado” (DE 26).

Iniciada na explicação mítica da realidade, a reversão do esclarecimento em identidade absoluta de qualquer coisa revela o sofrimento dos indivíduos diante da sempre renovada submissão, da reiterada fungibilidade das particularidades. O medo combatido pela ciência moderna é, paradoxalmente, reiterado.

4. O esclarecimento como mito

Tal como o mito exercera uma função niveladora da empiria como realidade primeira da vida e identificadora, mesmo que sendo produção dos próprios indivíduos, Adorno entende que erigir conceitos-primeiros empobrece a percepção da realidade. Em seu trabalho acerca da fenomenologia, intitulado *Para a metacrítica da teoria do conhecimento* (2015)¹², enfatiza a inerente mediação da realidade através do pensamento, do processo dialético numa crítica imanente e da fluidez dos conceitos articulados nesta crítica. Em uma consideração severa ao idealismo e ao positivismo, argumenta que qualquer elemento primeiro é mediado e que

¹² No entretempo entre a decisão pela radicação nos EUA e sua estadia na Inglaterra, Theodor W. Adorno elabora um estudo sobre Husserl de modo a criticar a fenomenologia e sua intenção de erigir algo como elemento primeiro, substancial, das coisas. Embora este texto tenha sofrido rejeição por Horkheimer, então em New York, e fora construído entre os anos de 1934 e 1937, foi publicado apenas em 1956 quando da maturidade de Adorno. Entretanto, os problemas levantados no texto remetem às questões de sua juventude em 1924 com sua tese de habilitação. Em todo caso, em 1956 Adorno ainda considerava a obra “Para a metacrítica da teoria do conhecimento” a mais significativa ao lado da “Dialética Negativa” e que já apresentava o programa de sua filosofia. Deste modo, cabe ressaltar o fato de que as categorias de mediação e de primazia do objeto já se encontram, em germe, em oposição à redução fenomenológica e à possibilidade de erigir um conceito primeiro de pessoa, afinal, “como conceito, o primeiro e imediato é sempre mediado e, por isso, nunca primeiro” (ADORNO, T.W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*. São Paulo: Unesp, 2015. p.39). Cf. ADORNO, T.W. *Correspondência 1928-1940: Adorno-Benjamin*. São Paulo: Unesp, 2012. p.325.

todo e qualquer princípio que a filosofia assume como algo primeiro precisa ser universal, caso ele não queira ver comprovado seu caráter arbitrário. E todo e qualquer princípio universal de algo primeiro, ainda que se tratasse do princípio da facticidade no empirismo radical, contém em si uma abstração. Mesmo esse empirismo não poderia reclamar para si nenhum ente particular aqui e agora, nenhum *factum* (*Faktum*) como o elemento primeiro, mas unicamente o princípio do fático em geral. Como conceito, o primeiro e o imediato é sempre mediado, e por isso, nunca o primeiro. (PMTC 39)

Entretanto, a primazia do pensamento sobre a realidade, a abstração constante dos objetos, transformou o pensamento e a sua versão institucionalizada, a ciência, em instâncias uniformizadoras da experiência. A elaboração de sistemas cujos processos estão determinados desde o início e cujos fins são vislumbrados com clareza elimina a experiência espontânea do mundo e a possibilidade do novo. Disso decorre, imediatamente, que “na medida em que o sujeito fornece o princípio, a partir do qual todo e qualquer ser provém, ele eleva a si mesmo” (DE 49). Elevar o sujeito à condição de dominador é assumir um caráter totalitário diante de todo objeto conhecido e de todo o desconhecido. Paradoxalmente, este totalitarismo é reforçado na medida em que o mana dos ritos mágicos e o mito da cultura grega são tornados consistentes pelos homens e materializados à força (DE 30). O que nos objetos, na natureza, não é dominável acaba por se cristalizar no eterno perigo, na eterna ameaça aos sujeitos: as distâncias são acentuadas e o terror consolidado. Neste processo de abstração Adorno percebe uma “incongruência do conceito com a realidade” (DE 31).

Freitas (2001, p. 24) elucida que a abstração é o processo necessário da representação do mundo efetuado pelo sujeito uma vez que “não há abstração sem representação e vice-versa”. Na relação cognitiva com o mundo, o sujeito vive num âmbito de materialidade do qual pouco a pouco se distancia. Representar um objeto significa destacar, retirar dele, qualidades que lhe são inerentes e, a partir deste destacamento formular o pensamento lógico. É evidente que a cada observação da realidade dada novas informações são absorvidas pelo sujeito, novas abstrações compõem a imagem do objeto no pensamento humano. O desenvolvimento de tal abstração culmina na sempre maior distância dos indivíduos quanto ao mundo e no seu isolamento de modo que aquela primeira natureza é transformada em segunda natureza, sem vida, abstraída do real.

Mesmo que a experiência cognitiva, nesta teoria do conhecimento, pareça se aproximar da realidade, a edificação de um princípio que a violente é inevitável: erige-se o pensamento como seu fundamento e o fato como fundamento da experiência. Em ambos os

casos o conhecimento do mundo é deturpado, fechado como sistema e indiferente ao devir que constitui todo e qualquer conhecimento.

Além da classificação, da ordenação, do “procedimento matemático” que foi convencionado como “ritual do pensamento” (DE 33), a imediatidade dos fatos, a imediatidade da experiência, é transformada em critério de verdade para o positivismo, e a filosofia é relegada a coadjutora da ciência regida pela verificação, uma vez que é tida como incapaz de oferecer respostas plausíveis sobre a realidade: na relatividade das experiências factuais, a imediatidade se torna diretriz da experiência. É compreensível a afirmativa de Adorno e Horkheimer quando argumentam que “para o positivismo que assumiu a magistratura da razão esclarecida, extravar em mundos inteligíveis é não apenas proibido, mas é tido como um palavreado sem sentido. Ele não precisa (...) ser ateu, porque o pensamento coisificado não pode sequer colocar a questão” (DE 33). As mediações conceituais, históricas, culturais etc. são relegadas a um plano a cujo olhar o positivismo se torna indiferente.

Ao ater-se ao imediato, o positivismo enceta um processo de mera repetição do *status quo*. Engana-se quem pensa que investir no conhecimento minucioso dos objetos verificáveis, dos fatos “reais”, domina determinados fatos e objetos abstraindo deles sua realidade total. Mais que qualquer poder sobre estes fatos, mais que qualquer transformação, há a inescapável conformidade ao dado: repete-se o que sempre está aí, repete-se a dinâmica à qual o pensamento positivista se opõe, a saber, a imutabilidade mítica do real. Regrido-se à mitologia quando se observa, na ciência positivista moderna, a absolutização do fato e a supressão paradoxal das particularidades a ele inerente: “na pregnância da imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, a eternidade do factual se vê confirmada” (DE 34).

A falsa segurança de uma ciência que estabelece o sujeito como observador primaz e a realidade como material factual da experiência se expressa na ingenuidade com que se crê ser, deveras, portador de um conhecimento total. A submissão do mundo a um pensamento calculista, analítico, que a tudo subordina e desintegra sob a universalidade forjada da unidade cognoscente, não significa o que é comumente disseminado: a harmonia e reconciliação entre natureza e espírito, entre o sujeito e o mundo, entre indivíduos e sociedade. Ao contrário, este processo de síntese a partir da abstração agrava o distanciamento dos sujeitos em relação aos objetos.

Embora escrito na década de 1960 e mais relacionado à *Dialética Negativa*, no capítulo intitulado *Sobre sujeito e objeto* dos *Epilegômenos dialéticos*¹³ Adorno estabelece a insuficiência da conceituação dos termos “sujeito” e “objeto”. Nenhum deles é capturado neste processo de abstração. Por suposto, o projeto do esclarecimento de vencer o medo e tornar os indivíduos senhores da natureza está fadado ao fracasso se se considerar que é exatamente este processo de abstração, de cisão, de distanciamento e domínio sobre o objeto que se evidencia na expressão *desencantamento do mundo*.

Existe, de fato, uma separação entre sujeito e objeto. Entretanto, a separação também é falsa, pois “ambos encontram-se mediados reciprocamente: o objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda e de outro modo, o sujeito mediante o objeto”. Quando da correspondência de Adorno acerca da ausência de mediação no trabalho benjaminiano¹⁴, é exatamente esta relação de proximidade que Adorno deseja reivindicar para que o esclarecimento não se autodestrua sob a presunção de superioridade do sujeito. Afinal, “a separação torna-se ideologia, exatamente sua forma habitual, assim que é fixada sem mediação. O espírito usurpa então o lugar do absolutamente subsistente em si, que ele não é: na pretensão de sua independência anuncia-se o senhoril” (PS 183). Esta pretensão de superioridade e afirmação da falsa separação e independência do sujeito quanto a natureza, negando ser ele mesmo natureza, revela a ciência como ideologia.

Apesar de sua programática determinação de não definir conceitos, Adorno concebe a ideologia, consoante Freitas (2001, p. 119), como o entrelaçamento entre a objetividade das coisas e a falsa consciência, do verdadeiro e do não-verdadeiro. O caráter ideológico da ciência e do esclarecimento alude à sutil e elaborada justificativa de que o imediato e a clareza existem como verdades absolutas da realidade. A ideologia é resultado de um trabalho que visa ludibriar os indivíduos. Se não houver elaboração que instigue os sujeitos à renúncia ao que é mais vital sob a atração de um ideal que corrobora tão somente o estado atual das coisas, em suma, a degradação e o sofrimento, não há o que se criticar.

Deste modo, ante uma variedade de características inerentes ao que se pretende qualificar como ideológico, Freitas (Ibid., p. 120) enumera alguns elementos essenciais para a constatação de que o esclarecimento, sobretudo a ciência moderna e sua promessa de progresso como presságio de uma vida mais humana, é ideológica, falsa, mitológica:

1º a ideologia configura-se na ausência de consideração da dinâmica histórica, tanto na realidade, quanto do pensamento sobre esta;

¹³ Cf. ADORNO, T. Palavras e sinais. Modelos críticos 2. Petrópolis: 1995, p. 181-201.

¹⁴ Esta crítica está registrada na carta de Adorno a Benjamin datada de 18/03/1936 (Cf. CAB 206-2014)

2º a ideologia diz respeito a uma situação complexa de relações de poder, em que é necessário um processo de justificação do exercício de domínio, que não aparece nua e crua, mas, sim, mediado por ideias que visam legitimá-lo;

3º o problema dialético da ideologia é o de que ela é falsa consciência [...];

4º é ideológica a má relação entre o espírito e a natureza, na medida em que este, ou se separa absolutamente desta, cristalizando-se acima de todas as contradições dos seres vivos, ou se reduz a mera duplicação do âmbito natural [...];

5º o que é ideológico nas formas de comunicação de massa é o atrelamento da consciência àquilo que já existe pura e simplesmente, sem possibilidade de saída dos padrões de comportamento e de percepção já estipulados previamente.

Dado o caráter ideológico do esclarecimento com tudo o que isso encerra, cabe analisar, doravante, o mecanismo que representa o ápice da persuasão dos indivíduos quanto à negação da vida sofrida, a afirmação da possibilidade da liberdade e a constante promessa falida de felicidade, a saber, a *indústria cultural*.

5. Falsa realidade

Os pares de conceitos dialéticos trabalhados por Adorno tais como natureza e espírito (história), mito e esclarecimento, sujeito e objeto etc., cumprem aquela função negativa de desmistificação da realidade embalsamada ideologicamente que Buck-Morss (1981) e Benhabib (1996) salientaram quanto à leitura da DE. Nesta obra, Adorno e Horkheimer não se furtam a extravasar os limites do reconhecimento de aspectos arcaicos no presente. É preciso, sempre mais, efetuar a crítica deslindando os modelos de manipulação mais sutis ativos na sociedade. A ciência e as promessas do progresso, apesar de suas conquistas, foram reveladas como perenização de uma racionalidade que, ideológica, maquilou o sofrimento e a fragilidade humanos com imagens de autonomia, de autenticidade e de unicidade. A independência dos indivíduos, sua originalidade e sua existência como única e genuína foram as bandeiras que a modernidade carregou com mais afinco, sobretudo com o advento da sociedade industrial e do liberalismo.

Apesar de todos os incômodos apresentados por Karen Armstrong¹⁵ e das esperanças e obliterações da ciência elucidadas por Alex Thomson¹⁶, Adorno e Horkheimer percebem que a sociedade não está, aparentemente, em vias de desintegração, de desajuste. Tudo parece estar intimamente interligado, reconciliado, haja vista o fato de a cultura contemporânea

¹⁵ Cf. apresentação na página 37 desta dissertação.

¹⁶ Cf. nota 9 na página 42 desta dissertação.

conferir a tudo “um ar de semelhança” (DE 99). O esclarecimento chegou a tal grau de aprimoramento, que não se perceberam com facilidade as contradições inerentes à sociedade, e a diversidade dos sujeitos e dos objetos foi diluída na fungibilidade universal da cultura produzida. Tudo está integrado num pensamento ordenador que rege a vida humana com a refinada perspicácia de uma razão instrumental. Trata-se do domínio da lei da identidade do particular com o universal sob a dinâmica de dominação baseada no capitalismo tardio¹⁷.

Neste sentido, na “Teoria tradicional e teoria crítica” (1975), Horkheimer apresenta o modo como a teoria crítica entende o desenvolvimento social a partir da categoria de classe social, cujo conteúdo de verdade, sedimentação e fluxo históricos são perscrutados na tentativa de não se deixar “enganar pela aparência” (TTTC 158).

Estabelecendo-se alguns pontos de mutação da classe detentora de poder desde o liberalismo até a o capitalismo tardio, entende-se que, no liberalismo “a grande classe dos proprietários privados detinha o comando social, e a cultura global dessa época era caracterizada por essa relação” (TTTC 157). Trata-se do tempo da livre e direta concorrência cuja proximidade permitia, também, o comando direto das fábricas e seus associados. Um segundo momento, no entanto, desloca o poder dos proprietários para gerentes e diretores encarregados pela produção. Com a alta dos rendimentos e o desenvolvimento do mercado e da produção, tornou-se possível o afastamento dos proprietários da relação direta com a gestão e a produção de sua propriedade: tornam-se cada vez mais impotentes, distantes da realidade fabril, politicamente alheios e juridicamente estagnados. Uma vez distantes da produção e das decisões, porque estas foram delegadas aos dirigentes e gestores, os proprietários se tornam dependentes destes personagens, então indispensáveis e fortalecidos socialmente. Tal é a força destes que sua influência consolida a relação entre economia e política de modo que o proprietário é totalmente esquecido e quem detém o poder são os novos articuladores responsáveis pelas negociações, que se tornam públicos e ocupam posições sociais importantes. Estes gurus do negócio são valorizados socialmente, pois são

¹⁷ Frederic Jameson, crítico literário e teórico marxista estadunidense, tece uma excelente crítica quanto ao marxismo não ortodoxo de Adorno em *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Para o comentador, Adorno viveu e escreveu no contra-fluxo do pensamento predominante nos EUA e na Europa a partir dos anos de 1960. Tais lugares estavam dominados por pensadores como Heidegger (na década de 1930), por Sartre e Marcuse (nas décadas de 1940 a 1960) e por Derrida (na década de 1970). Embora tenham unificado o pensamento marxista com ideias de Nietzsche e de Freud, a América e a Europa se viam contra o pensamento dialético. Mesmo depois de Adorno, a Alemanha tornou-se palco de pensamentos não dialéticos. Para todo este cenário contemporâneo a obra de Adorno permaneceu hermética, inatingível, de modo que “a dialética permanece (...) como uma bomba-relógio metodológica” (1997, p. 21), talvez por causa do seu estilo de escrita que deve ser lido conforme sua própria escrita (Ibid., p. 26). Para Jameson, Adorno ainda pode ser lido como uma denúncia do totalitarismo, de uma falsa reconciliação e do conceito de totalidade. “Antes tarde do que nunca!” (Ibid., p. 27).

ativos e úteis no movimento do capital e, doravante, da cultura. Os proprietários, vivendo de rendimento e sem conhecimento e prática de produção, de demandas e de mercado, são considerados inúteis e rejeitados. A ideologia produzida neste contexto político e econômico é o das “grandes personalidades” (TTTC 158). Tais personalidades são indivíduos de sucesso de grandes posses, admirados e invejados pela massa. Representam o ideal de pessoa e de felicidade. Entretanto, são exatamente estes personagens que detêm o conhecimento e a quem é concedida a dominação da cultura, a antecipação de tendências etc. À massa, resta apenas a tarefa de interpretar tais movimentos e de integrar-se nesta falsa e coercitiva totalidade. Neste sentido, a razão instrumental alcança patamares de dominação jamais imaginados.

Adorno e Horkheimer (DE 101) corroboram e desenvolvem toda a tese previamente apresentada quando argumentam que “se, em nossa época, a tendência social objetiva se encarna nas obscuras intenções subjetivas dos diretores gerais, estas são basicamente as dos setores mais poderosos da indústria: aço, petróleo, eletricidade, química”. As agências culturais estão submissas a estas verdadeiras potências de modo a oferecer-lhe seus serviços e sobreviverem às suas investidas. Tudo está intrinsecamente articulado, tal qual o mundo administrado weberiano, no qual todos os lugares comunicam-se e reforçam a aparência de um mundo harmonizado: o cinema, o rádio e as revistas; a arte e as manifestações políticas respaldadas tecnologicamente; a arquitetura e as construções civis; o passado e o presente e sua igual receptividade dos elementos modernos de comunicação; os pequenos espaços habitacionais e a crença na liberdade e independência humanas: o design social está permeado pela ação do capital.

A uniformidade na cultura revela um poderoso “círculo de manipulação” e a vida social sob uma produção de “necessidade retroativa” (DE 99). Fica evidente a regressão da capacidade de discernimento dos indivíduos em meio a informações instrumentalizadas para o conformismo e a renúncia a uma vida mais livre e feliz. Em consequência da ação da indústria cultural, há a inevitável produção de uma cultura de massa. A crítica de Adorno e Horkheimer incide tanto na produção cultural quanto na recepção e consolidação desta produção ideológica. De acordo com Jay (2008, p. 277), “a Escola de Frankfurt criticava a cultura de massa não por ela ser democrática, mas justamente por não o ser. A concepção de cultura ‘popular’, afirmavam, era ideológica; a indústria da cultura oferecia uma cultura falsa, não espontânea e reificada, em vez da coisa verdadeira”.

Além de oferecer uma realidade falsa em vista da manipulação que corrobora o poder dos grandes agentes da sociedade, a indústria cultural violenta os sujeitos em sua capacidade de perceber a realidade e a precariedade de suas vidas: a dor e o sofrimento aos quais estão

perenemente submetidos são dissimulados pelas atrações continuamente apresentadas. A ideologia reforça as renúncias constantes, a idiotização candente e o conformismo travestido de longínqua promessa de felicidade. Em suma, “no domínio da cultura de massa, a experiência da dor é substituída por uma espécie de entorpecimento que permita a seu partícipe suportar toda forma de exploração de seu trabalho e toda espoliação de sua psique” (DUARTE, 2014, p.197).

Tal entorpecimento dos indivíduos é realizado através da oferta constante de programações, estilos, padrões a serem seguidos. Há uma variedade de modelos de representação de vida feliz que interpõem ao pensamento autônomo dos sujeitos. Antes mesmo de questionarem ou terem ideias para qualquer âmbito da vida, para qualquer atividade do dia a dia, para qualquer resolução dos problemas no trabalho, para qualquer manifestação familiar e social, uma série de opções já estão à vista com uma variação de cores, tamanhos, usos, preços e formas de pagamento. Deste modo, “o catálogo explícito e implícito, esotérico e exotérico, do proibido e do tolerado estende-se a tal ponto que ele não apenas circunscreve a margem de liberdade, mas também domina-a completamente” (DE 105). O papel da técnica neste processo de dominação dissimulada como instrumento democrático de liberdade é o ponto crucial e inegociável da indústria cultural em todos os seus níveis.

O progresso tecnológico em suas manifestações de outrora, como o cinema, o rádio e os grandes letreiros publicitários, tornou possível o acesso a toda massa. Esta acessibilidade promove, cada vez mais, a isenção do pensamento dos sujeitos justamente porque não lhe dá tempo para pensar, senão para olhar, escutar e convencer-se da beleza transformada em esteticismo. Como no romance de George Orwell, *1984*¹⁸, neste sistema de absorção das inteligências, a possibilidade do pensamento livre, da diferença, da verdade, sem que o livre pensamento seja capturado em suas manifestações e integrados antecipadamente, é reduzida ao controle dos interesses dos detentores do poder.

A antecipação das possibilidades de vida, portanto, o condicionamento das escolhas da sociedade, corresponde à astúcia dos dirigentes da indústria cultural em pensar para os próprios consumidores. Se os indivíduos são valorizados entre outras coisas como ser humano, a capacidade de pensar — estabelecer as relações entre acontecimentos, ordenar

¹⁸ “Ao futuro ou ao passado, a um tempo em que o pensamento seja livre, em que os homens sejam diferentes uns dos outros, em que não vivam sós – a um tempo em que a verdade exista e em que o que for feito não possa ser desfeito: da era da uniformidade, da era da solidão, da era do Grande Irmão, da era do duplipensamento – saudações”. Primeiras linhas escritas por Winston em seu diário proibido, quando da realidade totalitária à qual estava submetido e para a qual pensar por si mesmo era considerado crime: “pensamento-crime”. Cf. ORWELL, G. 1984. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p. 39-40.

informações, fazer inferências, atestar e contestar, convergir e divergir etc. — é usurpada pelos interesses mercadológicos. Visando o lucro e a dominação das necessidades humanas, a manutenção e o deliberado predomínio do *status quo*, essa indústria usurpa o esquematismo kantiano, que tem função de “referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais” (DE 100), fundada na “capacidade de esquematizar, isto é, de estabelecer o relacionamento entre as percepções sensíveis e os conceitos a elas correspondentes enquanto oriundo de um desempenho subjetivo, impossível de ser substituído por um processo mecânico” (DUARTE, 2014, p. 80), função própria dos indivíduos para sua autopreservação. A autonomia dos indivíduos encontra-se reduzida, uma vez que eles estão sempre mais submissos e suscetíveis à padronização, ao rearranjo cultural (Idem, 2001, p. 39). Realizando as classificações necessárias para o controle sociocultural às quais os sujeitos devem optar incessantemente como condição de sua própria existência, fica evidente que a vitória da indústria cultural é dupla: “a verdade, que ela extingue lá fora, dentro ela pode reproduzir a seu bel-prazer como mentira” (DE 111).

No caráter ilusório da auto-realização dos consumidores com as ofertas iluminadas pela indústria da comunicação, pelos espaços reluzentes inspirados pela ideia de progresso, pelos estereótipos dos personagens bem-sucedidos etc., Adorno e Horkheimer percebem a profundidade do engodo inerente ao sistema e à crassa e recorrente atividade de repressão. Ante os desejos produzidos pela própria indústria há uma reiterada impotência humana. Esta mesma indústria salienta a renúncia e a fuga sob a contínua atividade da promessa. O caráter perverso da indústria consiste em fazer da aparente harmonia a “caricatura da solidariedade” (DE 116), maquilar a dor com a consciência da renúncia e da fuga, não da realidade ruim, mas da possibilidade de resistir ao engodo (DE 119) e “oferecer como paraíso o mesmo cotidiano” (DE 117).

Entretanto, se por um lado, “os consumidores se esforçam por medo de perder alguma coisa” (DE 133), por outro, a indústria cultural precisa reelaborar, rearranjar, sua dinâmica de controle, haja vista sua dependência quanto à publicidade (DE 134) e à consciência de jamais dominar a sociedade senão através da oferta do mesmo dissimulado de novidade.

O que nesta dinâmica de controle é apresentado como novo, jamais visto, inventado ou usado, “converte-se, na aparição súbita, em compulsivo retorno do antigo” (MM 234). Basta comparar, minuciosamente, as ínfimas variações e contradições apresentadas nas indústrias automobilísticas, dos games, têxteis, cosméticas, farmacêuticas etc. A aparente diversidade é constituída por pequenas nuances no quadro geral da produção e do consumo: a

raiz da produção e do consumo dos produtos culturais e do próprio modo de vida social é sempre reiterada. Uma transformação desta monotonia seria possível se se reconhecesse o estado enrijecido da sociedade e se fosse criticamente rearranjado a ordem das coisas. Sem este expediente, “tudo pode tornar-se (...) renúncia de si próprio, tal como, anestesiados, adeptos da morfina lançam mão de qualquer droga” (DE 235).

O sistema que se vislumbra, cômico da superação do livre mercado e atento às dinâmicas fluídas e totalitárias no capitalismo tardio, é a interdependência das agências culturais tanto dos grandes setores industriais quanto das esferas de serviço da comunicação. A indústria cultural nada seria sem a publicidade, que se investe de tal utilidade a ponto de ser considerada seu “elixir de vida” (DE 134). Este serviço salvífico opera consolidando as forças já estabelecidas e delimitando espaços mercadológicos a fim de garantir hegemonias e dispensar a própria concorrência. O mercado se revela como ideologia, afinal, a publicidade,

consolida os grilhões que encadeiam os consumidores às grandes corporações. Só quem pode pagar continuamente as taxas exorbitantes cobradas pelas agências de publicidade, pelo rádio sobretudo, isto é, quem já faz parte do sistema ou é cooptado com base nas decisões do capital bancário e industrial, pode entrar como vendedor no pseudomercado. [...] A publicidade é hoje um princípio negativo, um dispositivo de bloqueio: tudo aquilo que não traga seu sinete é economicamente suspeito. (DE 134)

Deste modo, a falsidade da indústria cultural é confirmada por sua aparência sem conteúdo. Adorno salienta as estratégias publicitárias para a manutenção comercial e do ideário da massa quanto aos produtos e seus fins ideológicos. A atividade mnemônica, a contínua repetição das marcas, dos slogans, das cores e dos perfis sociais favorecem o ideário social de que as indústrias são como “fábricas de sonhos” (AEDT 59). Os comerciais, os outdoors, as revistas, os jornais etc. não cessam de comunicar presságios e insinuar gratificações (AEDT 64). Apela-se ao narcisismo (AEDT 65) e toda irracionalidade é encoberta cuidadosamente com as mais diversas justificativas encantadoras. Contudo, as soluções oferecidas, as indicações e os conselhos para uma aparente vida feliz são acompanhadas de sutis ameaças (AEDT 69). Ainda que brilhem aos olhos dos sujeitos sedentos de si mesmos

parece que o tipo de regressão característica das pessoas que não se sentem mais como se fossem sujeitos capazes de determinar seu próprio destino é concomitante com uma atitude fetichista relativamente às mesmas condições que tendem a desumanizá-las. Quanto mais elas são gradualmente transformadas em coisas, mais investem as coisas com uma aura humana. (AEDT 102-103)

Com o esvaziamento do sentido das coisas em sua crescente inverdade; com o enrijecimento da história como ruína e a deturpação da racionalização do mundo em administração perversa da vida; com a assimilação constante dos indivíduos nos mecanismos ideológicos que os instigam à renúncia constante, à fé a um ideal falso e à negação da dor; com a falsidade do mercado, da liberdade, da verdade e do próprio pensamento, importa inquirir sobre a verdade e a falsidade dos indivíduos como sujeitos, como individualidades, como pessoas.

Jameson (1997, p. 195) alega que a crítica adorniana sobre a indústria cultural contempla todos os pontos da crítica ao esclarecimento: a racionalização, a reificação e a identidade como “instrumento primário de dominação e expressão da vontade de potência”. Embora Thomson (2010 p. 103) considere que Adorno “rejeita a noção de que as pessoas, de alguma maneira, são enganadas pela indústria cultural” e que sua posição “seria insustentável se a resistência fosse reserva unicamente do crítico cultural”, Adorno (MM 46) é categórico sobre o seu diagnóstico da realidade: “o todo é o não-verdadeiro”. Esta totalidade produzida e coercitiva é falsa, é ideológica.

6. O indivíduo: sua verdade e sua falsidade

Em meio a toda esta descrição crítica da realidade que evidencia a dialética da realidade ofuscada pela racionalidade instrumental em sua forma mais efetiva, a saber, a indústria cultural, a imagem do indivíduo que se apresenta é vertiginosamente ambígua. Por um lado, Adorno e Horkheimer criticam a falsidade do valor dos indivíduos apresentado pela cultura. Por outro, os autores não têm a pretensão de afirmar o que seria o indivíduo, pois tal definição estabeleceria uma qualidade primeira como extensão da positividade da cultura ideológica. Definir o que é o indivíduo seria ter para com este objeto a mesma relação de abstração que o esclarecimento encetou há tempos por meio do pensamento classificatório e que levou a humanidade ao estado atual das coisas: a crassa dominação que se volta contra tudo e contra todos. Neste sentido, é desafiadora a tentativa de uma pretendida “antropologia dialética” (DE 16). Entretanto, o projeto da DE é justamente expor a inverdade do que é apresentado como sendo o indivíduo, sua subjetividade e sua liberdade.

A prova da inverdade pregada e defendida desde a modernidade consiste no fato de que os indivíduos exercem tão pouco poder sobre suas próprias vidas que não são, sequer, senhores de si mesmos nem do que existe fora de si. O esclarecimento e a legislação moral,

que foram os estandartes do indivíduo moderno, não encontraram eco na vida da sociedade industrial, pois “na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão” (DE 128). Os sistemas coercitivos do trabalho, do lazer e do consumo, promovem incessantemente a dependência e a mórbida alegria dos indivíduos que creem viver quando poderiam usufruir mais e melhor dos resultados de seu próprio trabalho.

Esta totalidade social, industrial e culturalmente ideológica, não enxerga sujeitos ante seus olhos, senão meros objetos. Esta postura instaura uma perspectiva de falsa crença na individualidade. Cada integrante da sociedade é enganado quando pensa ser tratado como pessoa, como portador de direitos, como detentor de sonhos, como singularidade humana. É através do crivo da pseudoindividualidade que os detentores dos mecanismos de dominação analisam, classificam, distribuem e deliberam acerca dos sujeitos então reificados.

Adorno e Horkheimer esclarecem a dialética da constituição dos indivíduos ao afirmarem que “a individuação jamais chegou a se realizar de fato”, no entanto, “a sociedade burguesa também desenvolveu, em seu processo, o indivíduo” (DE 128). Corporalmente, não há indivíduo situado no nada: o mundo é sua casa e o seu próprio corpo é um outro. Em um de seus aforismos, Adorno (MM 150) pondera que “não só o ego está inscrito na sociedade como lhe deve a sua existência no sentido mais literal”. Neste sentido, a individualidade encontrou eco no mundo moderno, por apostar na sua superioridade e no poder da razão em ordenar a vida compartimentando-a até o cerne das instâncias objetivas e subjetivas. Obviamente, este processo teve seu custo, pois sob a aparente harmonia e ordenação da vida, abrigam-se “interioridades putrefatas” num ambiente que representa um “ossuário sem sentido”. Adorno e Horkheimer acusam este estado de calamidade ao argumentarem que

o burguês cuja vida se divide entre o negócio e a vida privada, cuja vida privada se divide entre a esfera da representação e a intimidade, cuja intimidade se divide entre a comunidade mal-humorada do casamento e o amargo consolo de estar completamente sozinho, rompido consigo e com todos, já é virtualmente o nazista que ao mesmo tempo se deixa entusiasmar e se põe a praguejar, ou o habitante das grandes cidades de hoje que só pode conceber a amizade como *social contact*, como o contato social de pessoas que não se tocam intimamente. (DE 128-129)

De acordo com este cenário, esta superfície de pseudoindividualidades, é sob a promessa do progresso que a vida é vista como uma “história em ruínas”, segundo Benjamin. O absurdo da vida é o fato de tudo estar aparentemente pacificamente ordenado e, no entanto, ser o ambiente propício para a indiferença total e o ódio para com o outro. Nisto, a frieza dos

contatos sociais — meros contatos tidos como meio e não como fins — e a agressividade travestida de respeito, bondade e irmandade nacionalista, representam o avesso constrangedor diante da face de qualquer um. Constrangedor porque muitos participam piedosa e subalternamente na ideologia da vida bem-sucedida.

Apesar da compartimentação da vida, a identidade dos indivíduos com a sociedade/cultura também alude a uma identificação da vida privada com a vida pública, de modo que não existe mais esta fronteira entre a família e o trabalho, entre este e o lazer, e assim por diante. A integração do particular com esta falsa totalidade é o constante objetivo da indústria cultural e tarefa sempre imposta aos indivíduos. Esta decadência atinge, também, a vida privada, de modo que Adorno traz à luz da crítica negativa a reflexão de que

a vida privada se impõe de forma febril, vampiresca, até porque nem mais existe e busca espasmodicamente provar sua existência. A vida pública torna-se questão de juramento implícito de fidelidade à plataforma. O olhar adquire o aspecto maníaco e ao mesmo tempo frio do agarrar, do devorar, do expropriar. Nada ajuda senão o diagnóstico permanente de si próprio e dos outros, a tentativa de escapar por meio da consciência senão do mal pelo menos da sua forma mais fatal, a cegueira. (MM 29)

A tensão que Adorno realça em suas argumentações cumpre aquela tarefa de querer fazer com que seu interlocutor se detenha em cada elemento da frase. Os extremos da dominação e da ausência de liberdade, de um lado o dominante e de outro o dominado, uma vez lidos à luz da dialética crítica deixam entrever uma fissura na realidade que pode iluminá-la e trazer novos elementos ao pensamento. Eles transparecem a existência de um esforço de resistência do particular perante a totalidade. Nisto consiste a esperança de romper os grilhões desta cultura coercitiva.

O lazer, como possibilidade de escape das garras da vida administrada, como oportunidade de respiro, também carrega as marcas da sociedade industrial porque também é um momento da divisão do trabalho: renuncia-se ao tempo livre quando da compra da diversão, a reificação da tão buscada tranquilidade e felicidade que visam, em suma, ao preparo para o trabalho. Nesta dinâmica coercitiva, se alguma transformação for possível, terá de acontecer por dentro e não por fora, uma vez que “o mais diferenciado que não queira naufragar fica estritamente obrigado à consideração pelos desconsiderados. Estes ficam dispensados de sofrer a inquietação da consciência. A fraqueza do espírito, atestada como princípio universal, apresenta-se como força vital”. É assim que os indivíduos devem se comportar no horizonte da sociedade tornada massa: “pra baixo e sempre” (MM 179).

Tem-se a impressão de que apenas os indivíduos menos esclarecidos sucumbem à dominação ideológica da sociedade industrial. Não. Para Adorno, como já evidenciado na compreensão da nova realidade econômica por Horkheimer, o capitalismo tardio e o constante progresso técnico nivelam a todos, desde os grandes proprietários, atravessando os famosos diretores comerciais, perpassando cada posto de gerência até a mão-de-obra mais qualificada do primeiro ao terceiro setor. A decadência não pode ser assumida como inaptidão para alguma tarefa. Ao contrário, “não é por incompetência que se cai, mas conforme o arranjo hierárquico opaco, no qual ninguém, nem mesmo quem está no ápice, tem como se sentir seguro” (MM 190). A ordem social revela-se tão vazia e avessa aos seus próprios ideais, obviamente forjados para a manipulação, que as qualidades individuais não são levadas a sério nas demandas sociais pois “a aptidão consiste em afinidade, desde o investimento libidinoso de toda manipulação passando pelo sadio sentimento tecnocrático até o realismo político mais desenvolvido” (MM 190).

O apelo à afinidade e à correspondência aos padrões necessários para a manutenção do *status quo* é tal que os indivíduos são expropriados de sua identidade. Este apelo e esforço perene por identificação aos padrões pré-estabelecidos não significa meramente a adequação a um nível de solícitude, de beleza, de disponibilidade, de serviço etc. Trata-se de uma tentativa de obstrução da individuação dos sujeitos através de seu próprio esforço: dispensa-se o sujeito do “esforço da individuação, pelo esforço (mais penoso, é verdade) da imitação” (DE 129). Deste modo,

a voz de eunuco do *crooner* a cantar no rádio, o galã bonitão que, ao cortejar a herdeira, cai dentro da piscina, vestido de *smoking*, são modelos para as pessoas que devem se transformar naquilo que o sistema, triturando-as, força-as a ser. Todos podem ser como a sociedade todo-poderosa, todos podem se tornar felizes, desde que se entreguem de corpo e alma, desde que renunciem à pretensão de felicidade. (DE 127)

Ainda que se saiba que qualquer resquício de resistência é possivelmente capturado pela indústria cultural, sua atenção se aplica com mais vigor ao talento que, tão logo surja, é apropriado por suas agências (DE 101). Cada um dos personagens que alcançou patamares de sucesso foi extraído da massa social como modelo a ser seguido. O que importa nesta dinâmica de reprodução de estereótipos não é a interioridade, a pessoa do indivíduo que compulsivamente representa, mas a sua reificação através do fetiche da personalidade. Personalidade não mais significa o conjunto das qualidades inerentes ao indivíduo, mas as formas estereotipadas, tornadas ideais, pelos *media*.

Para Adorno e Horkheimer (DE 129) “a unidade da personalidade não passa de mera aparência”. O ser humano sempre foi a encruzilhada da contradição e sempre exerceu o papel de unidade, de integração de si e do mundo à sua volta. Estas fissuras existentes no âmbito social camufladas, entretanto, pelas imagens edificadas ideologicamente de vida feliz, de sucesso e de conforto, de trabalho rentável e digno para quem se esforça e está de acordo com as necessidades do próprio sistema, são inerentes aos próprios indivíduos. Não que haja identidade absoluta entre os indivíduos e a sociedade, mas certamente há a mediação recíproca na qual a sociedade se faz através dos indivíduos que a compõem e que devem sua existência também à sociedade.

A convocação à crítica, à construção de si e ao desbaratamento da indústria cultural se dá em meio a esse dilema: “só há duas opções: participar ou omitir-se” (DE 122). Esta declaração pode ser posta em confronto com a provocação de Thomson (2010, p. 99), de que “se o triunfo e dominância da indústria cultural realmente fossem totais, como seria possível qualquer crítica?”. Em consonância com o projeto da análise imanente da realidade numa perspectiva histórico-natural, Adorno e Horkheimer entendem que a indústria cultural encetou o declínio dos indivíduos no momento em que se pôs como uma repetição da falsidade da vida e, através do progresso tecnológico, aprimorou a integração dos sujeitos nos estereótipos reiteradamente apresentados e renovadamente repetitivos. A necessidade de integrar-se às tendências culturais para sobreviver e a atenção a todas as manifestações que ditam os novos paradigmas de vida evidenciam que “a vida no capitalismo tardio é um contínuo rito de iniciação” (DE 127).

Dada a vida dos sujeitos nesta falsa realidade e na tentativa de responder à altura a provocação de Thomson, a elucidação da tarefa do filósofo apresentada por Benhabib (1996, p. 91), repercute como um incômodo salutar para um mundo conformado a sua falsidade. Para a comentadora, o filósofo crítico deve detectar

a dissonância entre o pensamento e a realidade, o conceito e o objeto, a identidade e a não-identidade que deve ser revelada. A tarefa do crítico é iluminar as rachaduras na totalidade, as brechas na rede social, os fatores de desarmonia e discrepância através dos quais a inverdade do todo se revela e os vislumbres de uma outra vida se tornam visíveis.

É nesta tentativa que a tarefa desmistificadora da DE evoca as contribuições da psicanálise. Exatamente porque “(...) todo ser ou todo ente deve ser compreendido apenas como cruzamento do ser histórico e do ser natural” (DIN 360) e porque a obra busca expor dialeticamente este cruzamento do verdadeiro e do falso na civilização que o mesmo trabalho

deve ser feito na compreensão da psicologia profunda dos indivíduos. Afinal, não é ingênua a pergunta sobre como os indivíduos se deixam integrar à falsidade da sociedade a despeito de seu sofrimento, angústias e medos crescentes. Na assertiva de que “quem resiste só pode sobreviver integrando-se” (DE 108) reside a suspeita da integração não ser total, de haver estas “rachaduras”, estas “brechas”, estes “fatores de desarmonia e discrepância”; afinal, a indústria cultural não se renova por natureza própria, mas por medo de perder o controle que, de alguma forma, parece estar sempre ameaçado.

CAPÍTULO 3: PSICANÁLISE E TEORIA CRÍTICA

“É da imaturidade dos dominados
que se nutre a hipermaturidade da sociedade.”
Adorno

1. Horney: cultura e neurose

Uma vez apresentadas as contradições da totalidade social e a dinâmica da razão instrumental, especialmente o sutil controle efetivado pela indústria cultural, ao fazer considerações à teoria freudiana, Adorno atenta-se à influência da totalidade social na psicanálise na década de 1940. Percebendo o “culto americano à psicanálise” como uma fórmula mágica para a solução dos problemas e desajustes da vida, Adorno faz uma análise minuciosa sobre a falta de criticidade do revisionismo freudiano, que conferia demasiado valor à adaptação bem-sucedida à cultura, ao ambiente, ao estado atual das coisas em detrimento da emancipação dos indivíduos. Em suma, a psicanálise, nos Estados Unidos da América, estava longe de ser aquela ensejada no projeto da “Teoria tradicional e teoria crítica” e corroborada na DE. Uma das representantes deste movimento foi Horney.

Em suas obras *A personalidade neurótica de nosso tempo* (PNNT), escrita em 1937, e *Novos rumos na psicanálise* (NRP), escrita em 1939, Horney expressa sua descrença nas bases biológicas de Freud e defende a importância da cultura, alterando o regime crítico da psicanálise em favor de um entendimento dos indivíduos a partir da realidade atual de vida e não em função da realidade passada. Neste sentido, a concepção de neurose é alterada, os conflitos têm como base o desajuste atual da vida do indivíduo, o caráter recebe maior atenção que os processos inconscientes, a teoria da repetição é rejeitada como insuficiente na explicação das dificuldades dos indivíduos adultos, a ansiedade torna-se base das tendências neuróticas e efetiva-se a luta pela habilitação dos indivíduos de acordo com as demandas culturais (PNNT 10-12). O revisionismo substitui a pulsão pela cultura, como base da vida psíquica dos indivíduos e, mesmo assim, Horney é agradecida ao passo inicial de Freud, reconhecendo o seu pioneirismo na compreensão da psique humana.

A concepção de neurose em Horney distingue-se da de Freud pelo fato de pautar-se por um conceito de normalidade que segue os padrões culturais, de modo que tal conceito “varia não só com a cultura, mas também, dentro da mesma cultura com o passar do tempo” (PNNT 15), desdobrando-se nas diferenças entre as classes sociais e entre os sexos, por exemplo. Horney elege o padrão social, o estado de coisas vigente, como critério avaliativo do

que pode ser considerado normal e, portanto, o que pode ser problemático, neurótico, e legítima possíveis oscilações de comportamento. Segundo sua perspectiva,

a razão pela qual chamaríamos essas pessoas de neuróticas é que a maioria de nós só conhece uma configuração de conduta que subentende o desejo de progredir na vida, de passar à frente dos outros, de ganhar mais dinheiro do que apenas o mínimo indispensável à sobrevivência. Esses exemplos atestam que um critério que aplicamos, ao designar uma pessoa como neurótica, consiste em saber se seu modo de viver coincide com qualquer das configurações de conduta consagradas de nosso tempo. [...] o termo neurótico, apesar de oriundo da medicina, não pode ser empregado, atualmente, sem suas inferências culturais. (PNNT 14)

Note-se que as neuroses são “desvios da configuração normal de conduta” (PNNT 18), são o afastamento do que é considerado socialmente aceito. Entretanto, Horney alerta que nem todo afastamento conduz à neurose, pois alguém desajustado quanto à sociedade pode ser um sábio e não neurótico. Do mesmo modo, entende que alguém ajustado à sua cultura pode apresentar sinais de neurose. Não escapa à analista a dificuldade de dizer o que constitui a neurose (PNNT 19), mas, contrário a Freud (CIP 512), para quem “uma pessoa só adoce de neurose quando seu Eu perde a capacidade de acomodar de alguma maneira a libido” provocando sintomas que são formados inconscientemente (CIP 373) e se põe como “substituto para alguma outra coisa que não ocorreu”¹⁹, a revisionista prescinde da rigidez das reações dos indivíduos para diagnosticar seu estado psíquico. Em *Novos rumos na psicanálise* (NRP), o entendimento de neurose é mais explícito: trata-se de

uma resposta à soma total das experiências vividas nas primeiras idades. Como uma consequência dessas experiências, o indivíduo adquire [...] um profundo sentimento de desamparo, frente a um mundo concebido como potencialmente hostil, uma deficiência de autoafirmação espontânea e uma descrença na sua própria capacidade de criar ou dominar algo por seus próprios recursos. (NRP 53)

No plano de fundo das neuroses, os sentimentos e atitudes são moldados pelas condições nas quais os sujeitos vivem, de modo que conhecer a cultura é pressuposto para conhecer melhor o caráter dos indivíduos. Tal ênfase na cultura revela a discordância de Horney quanto ao apego de Freud à origem biológica das características mentais, bem como a

¹⁹ Este processo não ocorrido, não completado, significa, portanto, a causa da neurose. Deste modo, as neuroses são resultado dos “processos interrompidos, perturbados de algum modo, que deveriam permanecer inconscientes” (CIP 373), provocando uma fixação (CIP 368) que estabiliza o processo prazer-desprazer através da repetição (CIP 361) e proporciona ‘satisfação’, ainda que dolorosa.

demasiada confiança na instância social, observando que o neurótico “tem a impressão de que ele se atrapalha a si mesmo” (NRP 21), numa realidade cujas potencialidades são enormes e favoráveis e a pessoa ainda é improdutiva e infeliz. Ainda que sejam observadas as variações qualitativas de medo, de insegurança e de frustração, Horney adéqua o indivíduo à sociedade e crê não ser benéfica uma perspectiva unilateral. Contudo, sua perspectiva é a favor da integração de várias perspectivas do entendimento (unificação das ciências), bem como da subsunção do indivíduo aos padrões coletivos.

2. Neurose e caráter

Uma vez entendido que a neurose é um desvio da normalidade, e consciente que há desajustes que não se enquadram no quadro doentio, bem como há ajustados que estão doentes, uma dupla distinção é feita com o intuito de dar um panorama mais definido do que pode ser considerado problemático na psique humana com base na cultura. Horney considera que há *neuroses de situação*: são aqueles lapsos de comportamento que não comprometem a personalidade do indivíduo; são momentos de desadaptação que acompanham situações difíceis (PNNT 25). Estas neuroses de situação são as possíveis oscilações da vida no cotidiano.

Mais profundas que os desarranjos momentâneos, contudo, são as *neuroses de caráter* cujo distúrbio consiste nas deformações do caráter, ainda que em condições semelhantes das que ocasionam as neuroses de situação. Neste caso, Horney mantém uma proximidade com Freud ao salientar que tais desajustes de caráter geralmente iniciam-se na infância, mas podem provir de conflitos de situação atual. Trata-se de “dificuldades pessoais previamente existentes” (PNNT. 26). Entretanto, ela distancia-se de Freud ao não se interessar pelo quadro sintomático da neurose, mas sim pelo caráter e, posteriormente, seus distúrbios, pois as deformações de personalidade é que são constantes nas neuroses e somente são percebidas se se tem claro os traços fundamentais do indivíduo. Ademais, sob o ponto de vista da cultura, é o caráter que influi na conduta humana e não os sintomas. A cura destes não significa a cura da neurose.

O diagnóstico de neuroses de caráter permite que Horney assevere a existência de traços comuns nos neuróticos de sua época e lhe possibilita conceber uma personalidade neurótica de seu tempo. Deste modo, é interessante como há uma apressada generalização de algo posto como comum a todos os neuróticos. Assim, “ao falar de uma personalidade neurótica do nosso tempo, não só quero dizer que há pessoas neuróticas com peculiaridades

essenciais comuns, mas que essas similaridades básicas são, intrinsecamente, produzidas pelas dificuldades existentes em nosso tempo e em nossa cultura” (PNNT 28).

A análise do comportamento neurótico é levada à observação superficial do comportamento das pessoas: seu modo de dar e receber afeto, sua autoavaliação, sua autoafirmação, sua agressividade e sua sexualidade. Cada um destes aspectos funciona como um checklist para diagnóstico da neurose de caráter. Nisto, Horney apregoa que há, em relação à capacidade de dar e receber afeto, a necessidade de aprovação e afeição do outro, uma “excessiva dependência”, uma exagerada sensibilidade, uma contradição comportamental (exige muito e pouco dá) e pode variar em dificuldade de dar afeto ou compulsão na sua oferta. Destes elementos descritivos, resulta profunda insegurança interior (PNNT 30).

Ao avaliar seu próprio *eu*, o neurótico de caráter sente uma constante inferioridade e inadequação em relação ao ambiente nos quais participa. Ora apresenta-se negativamente, ora positivamente. Sente enorme necessidade de autoafirmação, que ocorre na imposição ou demasiada defesa de suas pretensões. O desajuste neurótico ocorre quando, na autoafirmação, o sujeito se percebe possuidor de inibições, incapaz de se defender em situações difíceis, despreparado para tomar decisões e planejar a vida. Segundo a analista, “são levados pela vida” (PNNT 31).

Os indivíduos *neuróticos de caráter* são demasiado frágeis, uma vez que apresentam sinais de agressividade por serem mandões e abusivos. Estas reações resultam do sentimento de que são humilhados; imaginam-se honestos e creem que o mundo lhes é hostil. Aliás, a hostilidade do mundo é um sentimento que Horney avalia como condição fundamental para a personalidade neurótica. No campo da sexualidade, os indivíduos neuróticos tendem a se classificar, avaliar, e, por vezes inibem-se à atividade. Tais comportamentos incoerentes estão, para Horney, estruturalmente correlacionados.

3. A ansiedade: fonte das neuroses

A fonte de todos estes comportamentos desajustados é a ansiedade. Ao distinguir que o medo é o justo temor diante da realidade e a ansiedade é “proporcional ao significado que a situação tem para a pessoa interessada” e lhe é “desconhecida” (PNNT 35), torna-se evidente que a ansiedade se relaciona com a significação dada pelo sujeito com o estado elevado de medo diante de coisas que não causariam grandes transtornos a alguém *adequado à cultura*. Deste modo, Horney elenca alguns de seus efeitos: o sentimento de inutilidade, o sentimento

de impotência, o sentimento de fraqueza/covardia e a irracionalidade. Além disso, apresenta maneiras de superação/esquivamento da ansiedade oferecidas pela cultura para: a) a racionalização, b) a negação, c) a narcotização e d) a fuga. Nesta catalogação das características da personalidade neurótica torna-se expressa a oposição de Horney à tarefa do esclarecimento proposta tanto por Freud quanto por Adorno: libertar-se da opressão no conhecimento do que se encontra na penumbra do ser e do agir humanos.

Entretanto, o medo relativo à ansiedade é bastante peculiar e merece atenção. Horney (PNNT 63) crê que o fundamento de tal estado humano é o desamparo em face do mundo potencialmente hostil. Este sentimento de hostilidade é marcado pela ideia de perigo iminente e intenso que revela certa incapacidade do indivíduo de enfrentá-lo. Tal hostilidade representa um estado objetivo de coisas e um estado subjetivo. Em relação ao próprio sujeito, há a possibilidade de reprimir tais sentimentos hostis, fazendo de conta de que tudo está bem. Como resultado tem-se o reforço do sentimento de incapacidade/impotência e a percepção de que se é superado pelos demais (PNNT 50). Importa entender que é a repressão da hostilidade que conduz à ansiedade, mas a ansiedade não se manifesta sempre que há repressão (PNNT 55). A divergência da perspectiva teórica entre Horney e Freud no que tange à ansiedade/angústia é expressa na concepção revisionista de que

o conceito de angústia básica é mais compreensivo [...]. Afirma que o mundo é temido em sua totalidade porque o indivíduo considera-o inseguro, mentiroso, ingrato, injusto, invejoso e mau. [...] Em um ambiente em que se desenvolve a angústia básica, o livre uso das energias da criança é tolhido, a sua autoestima e autoconfiança são solapados, o medo é-lhe insuflado pela intimidação e isolamento; e a sua expansividade é distorcida pela brutalidade, por normas ou pelo ‘amor protetor.’ (NRP 64)

Esta visão de ansiedade que prescinde do aspecto biológico freudiano mitiga a importância do recalque como pertencente à natureza humana e localiza-o na superfície das relações estabelecidas socialmente e do próprio indivíduo. É como se o neurótico fosse um sujeito fora da curva da normalidade e não houvesse questões sociais e psíquicas mais profundas e internalizadas. Se, para Freud, alcançar a maturidade consiste em superar a repressão sofrida, uma vez que “regressão da libido sem repressão jamais resultaria em neurose, e sim em perversão”, pode-se notar que “a repressão é o processo mais peculiar à neurose, e o que melhor a caracteriza” (CIP 457) e desenvolve estes retornos do que é recalcado. No entanto, Horney entende que as teorias acerca da angústia devem prescindir de base fisiológica e salienta que a ansiedade pode causar risco externo, mas a frequência com

que ela é proveniente de algum impulso depende da atitude cultural assumida em face destes mesmos impulsos. Contra a ideia freudiana, há, doravante, a ideia de ansiedade básica, peculiar ao modo de ser e estar de cada indivíduo na cultura.

Por ansiedade básica entende-se a sensação de pequenez, de insignificância, de abandono num mundo hostil, ludibriador, disposto a atacar, humilhar, trair etc. (PNNT 71). Sua progressão não acontece por repetição em cerimônias sintomáticas, mas desenvolve-se sem retornos, apenas seguindo o fluxo das dificuldades e incompatibilidades do indivíduo com seu ambiente cultural (PNNT 60).

A recusa da ideia de fixação nas experiências infantis se justifica sob a preocupação de Horney acerca da “estrutura atual da personalidade neurótica” (PNNT 62). Aliás, é enfática a afirmação de que “é de suma importância reconstruir alguma velha constelação a partir das manifestações atuais” (NRP 115). Se algo pode ser buscado na infância, e é certo que um conjunto de experiências pode se desenvolver e influir na vida adulta dos indivíduos, então o que se encontra é a falta de um autêntico calor humano e afeição como sendo o “mal fundamental” da neurose de caráter. A frustração não é a única fonte de hostilidade rebelde dos indivíduos: a falta de carinho e o espírito de competição são causadores do ciúme neurótico. Deste modo, “o ciúme intensificado que encontramos nas relações de uma criança com os pais ou irmão não é a causa original do ciúme posterior: ambos provêm da mesma fonte” (PNNT 97): a ansiedade básica e o sentimento de hostilidade. O complexo de Édipo é recusado como causa da neurose e tornado uma formação neurótica de busca de afeto (PNNT 120).

Freud explica a vida psíquica dos neuróticos através do complexo de Édipo de modo que, sob tal perspectiva mitopoiética, se elucida a trama de conflitos internos e externos, o jogo de poder inerente às relações, os mecanismos de repressão exercidos pelo eu, os impulsos inconscientes vindos à tona e a existência da consciência culpada, além dos interditos pautados pela sociedade e pelo supereu, ainda que o eu se ponha em defesa e equilíbrio do princípio de prazer em relação ao princípio de realidade (CIP 439-448).

Toda esta densidade negativa dada ao desenvolvimento da vida psíquica e à compreensão da neurose é nivelada a uma visão mais positiva da vivência familiar que Horney expressa ao diagnosticar a) o cuidado excessivo dos pais em relação aos filhos e que os torna infantilizados, b) o medo gerado pela proibição, pela punição, pela ameaça ou alguma explosão de cólera, c) e a dívida que os filhos sentem ao perceberem o quanto receberam de seus progenitores. Todos estes aspectos são causadores de medo e ansiedade. Some-se a estes elementos o fato de que experiências negativas possam causar a impressão de que a criança é

mal-amada e disso resulta o medo crescente e difuso que a isola diante do mundo que lhe é hostil (PNNT 68).

Este aglomerado de vivências provoca reações dos indivíduos que se “cristalizam em uma atitude de caráter” (Idem). De acordo com Horney, estas atitudes cristalizadas não constituem a neurose, mas lhe servem de solo fértil em que uma “neurose bem definida poderá brotar a qualquer momento” (Idem). Contudo, Horney defende a ideia de que, na neurose, raramente há a percepção da ansiedade básica ou da hostilidade básica ou pelo menos do valor que elas têm para a vida total do indivíduo. O fato é que se pretende a normalização da vida dos sujeitos, de modo que, nos termos da cultura, é normal que as pessoas amadureçam e discirnam sobre si mesmas e sobre o mundo. Ao contrário das pessoas neuróticas, as sadias souberam integrar-se apesar das dificuldades (PNNT 71). Em suma, os indivíduos devem se adequar às exigências culturais a fim de evitar conflitos que podem gerar ansiedade e empobrecer a personalidade (PNNT 76).

4. Dessexualização da neurose

Horney descrê da fonte sexual das neuroses ao argumentar que o que contesta a teoria de Freud é o fato de gente com cobiça, amor incondicional, menosprezado, em suma, neurótico, ter vida sexual satisfatória do ponto de vista físico (PNNT 112). Supõe-se que a libido insatisfeita não é responsável pelos fenômenos neuróticos. Ademais, para a analista, se a necessidade neurótica de afeto se restringisse à sexualidade, seria grande a dificuldade de explicar a cupidez, o amor incondicional e a rejeição (PNNT 113). Portanto, Horney procura um caminho mais facilitado de justificar as atitudes neuróticas. Deste modo, deixa claro sua posição quanto à teoria freudiana da sexualidade:

assim, falando dum modo geral, tal como nem tudo que brilha é ouro, igualmente nem tudo o que parece, é sexualidade. Grande parte do que parece sexualidade, de fato, pouco tem a ver com ela, sendo antes uma expressão do desejo de reafirmação perante si mesmo e perante os demais. Se não se levar em conta, poder-se-á superestimar o papel da sexualidade. (PNNT 118)

No lugar dos tabus, Horney erige a ansiedade como fundamento da neurose. O sexo é reduzido apenas à classe das necessidades vitais e excluído de fonte significativa do aparelho psíquico. A posição de Horney é alvo da crítica que Freud (CIP 403) realiza aos seus ouvintes e leitores nas *Conferências introdutórias à psicanálise*, a saber, “dizer ‘sexual’ é algo que reúne e leva em conta a oposição entre os sexos, a obtenção de prazer, a função reprodutora e

o caráter indecoroso a ser mantido em segredo é quanto basta para as necessidades práticas da vida. Mas não é o suficiente para a ciência”.

Dessexualizando e superficializando a análise da neurose, tendo como ponto de partida o ambiente cultural e os sentimentos de desamparo, de insegurança, de medo, de hostilidade, produtos do desamor, Horney descreve os meios instituídos pela sociedade através dos quais os indivíduos têm buscado superar esta ausência: a busca pelo poder, pelo prestígio e pela posse. O fator cultural reforça tais buscas: o poder, o prestígio e a posse são marcas do sucesso, do indivíduo bem-sucedido, saudável, bem resolvido. Contudo, de acordo com a revisionista, há uma diferença nas motivações para o alcance destes objetivos: “a sede de poder no neurótico brota da ansiedade, do ódio e de sentimentos de inferioridade. Para sermos mais explícitos: a aspiração normal ao poder nasce da força e a aspiração neurótica, da fraqueza” (PNNT 122).

Assim como a busca pelo poder é um instrumento de aquisição de autoafirmação, a busca por posses também se mostra como uma alternativa de superação do medo da miséria, do empobrecimento, em suma, da dependência do outro. Entretanto, como a busca por riqueza não é um instinto geral da sociedade, há uma incapacidade de uso do dinheiro para aproveitar melhor a vida. Em todo caso, todas estas buscas se dão em direção ao prestígio, que está sempre em risco de se perder. Trata-se de uma quimera marcada pelo medo da perda, e tal risco se manifesta na competição com os outros.

Nesta dinâmica da busca pela autoafirmação, Horney diagnostica nos indivíduos neuróticos uma dinâmica psíquica marcada pela competição de modo a descrever algumas características do competidor neurótico: a) a comparação com os demais; b) a necessidade de ser ímpar, excepcional; e c) a hostilidade nas relações (PNNT 140-145). Como apresentado antes, tais descrições são tomadas como elementos que compõem um mosaico da personalidade neurótica. Não se trata de buscar suas fontes na vida psíquica da primeira infância e compreender a repetição proveniente dos recalques originários, mas de tão-somente, descritivamente, encontrar os desacordos da personalidade neurótica em relação ao ambiente em que vive e readequá-lo ao modo normativo de vida.

Em se tratando desta dinâmica de competição, o medo do fracasso marcado por uma ilimitada ansiedade que leva os indivíduos a fugirem da competição (PNNT 153) é uma característica comum à personalidade neurótica: é o medo da retaliação que aumenta a ansiedade e, juntos, causam a inibição. Aqui, outra perspectiva é tomada em oposição ao supereu freudiano: “por outras palavras, a razão pela qual o neurótico contém seu espírito de competição não é por submeter-se a imposição do supereu particularmente, é o ver-se num

dilema entre duas necessidades igualmente imperiosas: sua ambição e sua carência de afeição” (PNNT 154). Para solucionar este impasse entre a autoafirmação marcada pela competição e a necessidade de ser amado, o neurótico considerará mais garantido não fazer coisas que deseja fazer, mas recorrerá à inibição, à abstenção da atenção dos outros.

O sujeito inibido prefere empobrecer a vida por medo do fracasso e, paradoxalmente, também por medo do sucesso (PNNT 158). O neurótico de caráter sabota seus êxitos na insegurança de perder amigos, porque há a possibilidade de que sintam inveja, de modo que se se consegue o sucesso, torna-se incapaz de desfrutá-lo. Suas conquistas são seguidas de perdas. A subestimação do eu conduz a um abalo da confiança em si próprio, tanto que as habilidades negligenciadas são aquelas que o indivíduo mais deseja sobressair: a ambição que o indivíduo tem é sempre uma ambição subestimada (PNNT 163). Daí o entendimento de que o sentimento de inferioridade diz respeito a deficiências tanto imaginárias quanto reais: imaginárias, pois tem início na percepção do indivíduo; reais, pois repercutem na realidade da vida social do indivíduo. Tudo parece ligado à aparência: o neurótico sabe que tem tendências antissociais, compara seus feitos reais com o que outrora havia imaginado fantasticamente, por isso incorre em fracasso, sente que não amadureceu e recorre à fantasia como paliativo (PNNT 165).

Todo este processo gera maior retraimento, maior raiva e maior ansiedade: um círculo vicioso, não uma cadeia de repetição. Portanto, “uma pessoa pode ter a convicção até os quarenta anos de que é jovem demais para fazer valer suas próprias opiniões ou assumir uma iniciativa, e depois dos quarenta passará a ter impressão de que está velha demais para isso” (PNNT 161). Em suma, há uma desesperança paralisadora no neurótico apresentado por Horney, diferentemente da desesperança do neurótico de Freud. A primeira é, essencialmente, adaptativa; a segunda, é reativa.

5. Crítica ao revisionismo de Horney

A virada culturalista da psicologia dos revisionistas freudianos efetivou um nivelamento da vida psíquica dos indivíduos a toda uma superfície ideológica detentora do comando da sociedade e produtora de uma visão unilateral dos âmbitos da vida humana. A fim de articular as contradições inerentes à sociedade e superar a imediatidade da percepção destes teóricos neo-freudianos tornados colaboradores da falsa totalidade, Adorno enceta uma série de considerações que, por seu turno, abrem o horizonte da crítica que não se deixa subsumir à ortodoxia freudiana, nem ao neo-freudismo.

Para Adorno, Horney apresenta os conceitos psicanalíticos como se fossem imediatamente explicativos quando, na verdade, não o são (PR 48). É cara a ideia de mediação no trabalho adorniano, de modo que, para apresentar tais conceitos, Horney não poderia fazê-lo como numa catalogação, num receituário, numa classificação típica de um diagnóstico apressado que não gasta tempo na análise dialética das relações estabelecidas e arranjadas em condições ideológicas. Não deixa de surpreender o fato de que, promotora do fator cultural como cerne da vida psíquica, Horney deixa alguns impasses sociológicos, algumas contradições, para a resolução dos sociólogos (PNNT 210).

Ainda que elogie e seja grata a Freud, Horney entende que a teoria da libido é insuficiente para explicar a vida neurótica dos indivíduos de modo que as categorias de pulsão, de libido e violência são substituídas pelas de ambiente, forças emotivas e concorrência (PR 45, 57). Logo, as experiências traumáticas, incluindo o sofrimento permanente e revivido, são relegadas a segundo plano, uma vez que a atenção é colocada sobre o presente e o jogo de arranjos que são articulados (PR 50, 59).

Adorno denuncia certa impossibilidade de uma unidade harmônica do eu dos indivíduos, no sentido de sua integração, força e emancipação, uma vez que o eu é enfraquecido, as pulsões são utilizadas pela indústria cultural e o ciclo repetitivo de opressão é, reiteradamente, renovado sob a linguagem das gratificações. A harmonia psíquica que se revela na sociedade massificada é, deveras, a face da dominação. Sob esta dominação, este poder identificador, há harmonia opressora da equivalência. A integração que se propõe tem mais de violência que de libertação (PR 49). Neste sentido, a totalidade do caráter reivindicada por Horney, segundo Adorno (PR 48), somente é possível numa sociedade não traumática. Ademais, a mera ideia de indivíduos apaziguados, integrados, se constitui como ilusão na sociedade massificada. Embora o eu seja hipostasiado, elevado a instância primordial do desenvolvimento dos indivíduos, tal empreitada se dá ao custo do inconsciente, uma vez que, para Horney (NRP 153), a teoria freudiana enfraquece o conceito de eu pois tudo pode ser relegado ao inconsciente. É nesta perspectiva que Freitas (2018, p. 786) assevera que “em vez de perceber a própria noção de individualidade como social, tentando analisar como a sociedade é profundamente refletida nos mais íntimos mecanismos de repressão, ingenuamente toma a realidade do eu como dada e relega às condições sociais a causa das desordens neuróticas”.

Entende-se o esforço da analista ao recuperar o domínio do sujeito sobre si mesmo. Entretanto, esquece-se de que tudo é mediado socialmente e, neste caso, as ideias de indivíduo e de individualidade são categorias do arranjo social; não uma essência, mas uma aparência

(PR 52). A própria reivindicação da autonomia do sujeito sobre si mesmo e sobre o mundo não ocorre sem a prévia subordinação dos indivíduos à própria sociedade tal como está organizada: benéficos ou não, o indivíduo deve corresponder aos estímulos e demandas sociais. É neste sentido que Horney se conforma com o estado atual de coisas objetificando os indivíduos em sua abordagem psicanalítica, bem como reivindicando percepções que sejam mais construtivas (PR 54). Ser construtivo corresponde a estar harmonizado, integrado, à dinâmica atual das coisas.

A integração do indivíduo torna-se sinônimo de segurança. Entretanto, Horney não parece se importar se tal segurança é possível ou não, ou mesmo se é ideológica, mas simplesmente aponta para a necessidade de os indivíduos não se sentirem desamparados, desconectados da realidade. Esta incompatibilidade do desamparo com uma sociedade movida pela concorrência leva a um ciclo constante de ansiedade que obriga Horney a diluir o sadismo, a hostilidade, como um comportamento social (PR 53). Além do mais, passa-lhe despercebido que, não afeita à concepção mecanicista-genética de Freud, a segurança buscada por cada indivíduo é uma objetificação do prazer (PR 51), no sentido de buscar estabilidade na vida psíquica, a redução de desprazer.

Há uma insistência nas capacidades do sujeito, em suas potencialidades, e na mudança de sua personalidade. Contudo, Adorno elucida que tal preocupação está mais coadunada ao conceito industrial de ocupação, produção, que com fins próprios (PR 56). Afinal, na sociedade industrializada, na qual o desempenho é exigido sem meias palavras, “desde quando o mundo cassou a palavra dos homens o turrão está certo. Ele só precisa orientar sua cabeça dura para o seu interesse e sua constituição para ter êxito. Basta que o outro, empenhado em vão no contato, adote um tom defensivo e ele se verá na posição mais fraca” (MM 179). Entretanto, tais habilidades não necessitam corresponder à inteligência, afinal, “a inteligência se converte em ingenuidade, e isso é percebido de modo incontestável pelas cabeças duras. O compromisso com o positivo opera como a gravidade, que puxa tudo para baixo” (Idem). A perspectiva culturalista conduz, deste modo, à confirmação do convencional, de modo a facilitar a adaptação dócil às circunstâncias cambiáveis. Resulta disso que as ideias de concorrência, de autonomia e de espontaneidade são equivocadas, pois não há concorrência, não há autonomia e não há espontaneidade (PR 57).

Neste circuito da vida tomado de forma superficial, até o que poderia trazer alento à vida dos indivíduos é erigido ao nível do aquém do real: os revisionistas, assim como Horney, protestam contra a teoria sexual de Freud em nome do amor. A cisão entre sexo e amor se revela como a permanência do tabu, de modo que o amor é diluído como simpatia pessoal,

dessexualizado e tomado com fins práticos na perspectiva da sociedade da equivalência: deve-se dar aquilo que recebe (PR 66). Contra tal ideia de amor, Adorno (MM 168) argumenta que,

se na sociedade o amor deve conceber uma sociedade melhor, então não logrará fazê-lo como enclave pacífico, mas como resistência consciente. [...] Amar significa ser capaz de impedir que o imediato não defina pela pressão por todos os lados da mediação, da economia, e nessa fidelidade esse imediato encontra em si mesmo sua mediação, tenaz contrapressão. Só ama quem tem força para se apegar ao amor.

A mitigação da ideia do amor, bem como das relações hostis como relações de concorrência, e do medo como insegurança, ainda que na descrição das neuroses de caráter expressem momentos de grandes dificuldades, revela que os culturalistas tratam as relações humanas com mais leveza, como se já fossem humanas (PR 63) e não houvesse o perigo de violências maiores como os que a própria época de Horney lhe revelara. O amor que se apega ao imediato e que não define sob a pressão da mediação significa um amor resistente contra a totalidade opressora e que, na imediatidade da vida, é capaz de conhecer as tensões que estão em jogo. Não se trata de uma atenção ingênua, mas de uma perspicaz visão dos processos que lhe rodeiam e a proteção do particular ante o poderoso universal.

Nesta ingênua visão não dialética, a despeito de todas as evidências negativas acerca das dinâmicas opressoras da vida, Horney acredita na novidade como se o novo pudesse acontecer a qualquer tempo, como se elementos benéficos, alegres e promissores estivessem sendo gestados na história de forma linear, unívoca (PR 64). Este olhar otimista sobre a vida e os indivíduos, sobre as condições sociais e a cultura civilizada, é visto por Adorno (PR 63) como um brilho humano emprestado a uma realidade inumana. Para esta experiência do porvir favorável, Horney aconselha a autoconfiança. Entretanto, Adorno sofre o desconforto por imaginar como os indivíduos podem ter autoconfiança (saúde) se a sociedade é ideologicamente opressora (PR 60).

Tal postura tem como finalidade a busca por uma segurança que também é dúbia na sociedade administrada. Nesta sociedade total, a segurança que Horney apresenta e que faz parte da realidade de todos os indivíduos, neuróticos e não neuróticos, os de situação e os de caráter, revela uma luta contra o sentimento de impotência diante do mundo que, uma hora ou outra se revelará hostil. Este estado de coisas é um fato. O que se pretende, contudo, na perspectiva revisionista, é que os indivíduos não entrem em conflito de personalidade, neste mundo ao qual precisam se ajustar, e não se incompatibilizem com suas demandas, uma vez que é a sociedade que determina as configurações necessárias para a vida humana. No

entanto, este sentimento de impotência permite a resistência diante de qualquer opressão e revela a realidade do *eu*, para Adorno (SRPS 111). Ademais, a impotência revela com lucidez as formas do quadro social e as cores que tingem as relações de dominação melhor que o otimismo do uso irrestrito de todas as habilidades da dinâmica social que causa, na verdade, uma pseudo-autoconfiança.

Em conformidade com os dados imediatos da percepção e com a sociedade administrada, Horney cristaliza as vivências psíquicas, reduzindo a análise a pontos em comum e realizando um historicismo de fachada ao descrever uma personalidade neurótica de seu tempo (SRPS 111). O tipo neurótico de caráter é esquadrinhado e desenhado como sendo movido por atitudes de defesa contra a ansiedade causada pelo mundo hostil, a fim de melhor adequá-lo à realidade, dando-lhe como credível a perspectiva de que o seu ajustamento é a conquista de saúde psíquica e social. Para Adorno (SRPS 101), esta meta da personalidade bem integrada é inaceitável pois é incompatível com a sociedade de então. O que o revisionismo de Horney deseja é que o indivíduo esqueça o conflito; que não se distinga a diferença entre instâncias psicológicas e a irreconciliação do eu e do *isso*. Evidencia-se, portanto, a insuficiência na superação da divergência social; confundem-se as exigências psíquicas com o estado objetivo; forja-se uma falsa reconciliação; promove-se a identificação com o agressor; e é revelada a imagem insossa da “velha e falida personalidade”. Em suma, Horney é simpática à adaptação social, resistente ao passado e pragmática (PR 69).

Extrapolando a estreiteza histórica de Horney, numa análise histórica do desenvolvimento da psicanálise, Adorno (PR 56-57) enfatiza que a psicanálise participa da antinomia da dialética do progresso, pois colabora na desumanização da sociedade, dos indivíduos e dos processos que lhe são inerentes; torna-se ciência que objetifica as pessoas, tal como no modo tradicional de fazer teoria; transmuta-se em doença para a sociedade que a protege, no sentido de que não tem oferecido cura, mas apenas adaptações. A psicanálise está tão a serviço do presente que,

se fosse possível algo como uma psicanálise da cultura prototípica hoje, se a primazia absoluta da economia não escarnecesse de toda tentativa de explicar as condições vigentes a partir da vida anímica das suas vítimas, e se os próprios psicanalistas não tivessem há muito declarado lealdade a essas condições — então tal investigação deveria revelar que a enfermidade afim aos tempos consiste precisamente na normalidade. [...] no fundamento da saúde dominante está a morte. (MM 54)

Adorno mantém a utopia do esclarecimento que une tanto a teoria crítica quanto a psicanálise freudiana entendendo que, segundo Kirchhoff (2007, p. 69) “a terapia analítica deve trazer à humanidade não apenas a consciência de sua própria desgraça, antes também a consciência da desgraça universal (...)”. No entanto, o teórico crítico se desaponta com a psicanálise que “passou de um meio radical de esclarecimento para uma adaptação prática às relações existentes” (SRPS 100): antes se salientava a coerção do *supereu* e desejava-se que a análise liquidasse tal coerção — a intenção esclarecedora não suportava tal coerção. Tal utopia é resgatada e assumida na consideração de que “tolerar irracionalidades apenas porque elas derivam da sociedade e porque sem elas a sociedade organizada não deve poder ser pensada — isso desabona o princípio analítico” (Idem).

Destarte, a psicanálise que tem dado ênfase ao *eu*, patrocinada pelos revisionistas, encontra-se equivocada, pois restringe a investigação e compreensão da psique aos mecanismos de defesa, e se distancia da negatividade crítica: deve-se estar ajustado à realidade; substitui-se a verdade pela gênese do pensamento e da ação; reproduz-se o existente (SRPS 121). Percorrendo os caminhos atentos ao *eu*, Adorno considera que a psicanálise

incorpora a personalidade como mentira vital, como a racionalização suprema que engloba as incontáveis racionalizações graças às quais o indivíduo põe em marcha sua renúncia pulsional e se subordina ao princípio de realidade. Ao mesmo tempo, porém, nesse mesmo passo ela atesta ao homem sua nulidade. Ela o aliena de si próprio, denuncia junto com sua unidade a sua autonomia e assim o submete inteiramente ao mecanismo de racionalização, da adaptação. (MM 59)

É assim que se entende que estar conforme à sociedade resulta em abdicar do eu e, simultaneamente, do inconsciente: o eu é destacado e supervalorizado, contudo perde seu lugar ao ser alienado pela cultura (SRPS 124). A própria terapia não consegue dirimir-se do problema da reprodução do antagonismo social, pois conduz o paciente para algum objetivo e, nesta condução, entra em conformidade com o mundo administrado ao tratar o rico como neurótico e o pobre como psicótico (SRPS 123). Na verdade, parece não se saber o que fazer com o *eu*: se a resistência é fortalecida, o eu é enfraquecido; se o eu é fortalecido, continua-se a subjugar o inconsciente com sua dinâmica destrutiva. Talvez por isso a psicanálise projete sobre a ideia da cura a ideia do ajustamento do indivíduo ao presente. Embora Whitebook (2006, p. 79) alerte para o fato de que, ao se pautar pela concepção de totalidade falsa, Adorno é impedido de se satisfazer com especulações positivas, na clínica psicanalítica — aliada à

sociedade massificada — o que se percebe é o que Adorno expressa em um dos seus aforismos dedicados à psicanálise:

Sempre falar disso, nunca pensar. A dissolução das racionalizações converte-se ela própria em racionalização. [...] o temor diante do abismo do eu é retirado pela consciência de que nada disso passa de males triviais. Perdem assim os conflitos o que têm de ameaçador. São aceitos: de modo algum curados, todavia, mas apenas encaixados na superfície da vida normalizada como componentes inevitáveis. (MM 61)

O pensamento de que “nada é verdadeiro na psicanálise, exceto seus exageros” (MM 45) funciona como antídoto contra este excesso de positividade, no qual se embrenhou a psicologia profunda. De fato, pouco há de verdadeiro se, na linguagem, técnicas e objetivos psicanalíticos, enxerga-se a assimilação ao *status quo*. Contudo, o que pode prenunciar um estado humanamente mais elevado é, nesta situação, o danificado e não mais o harmônico (SRPS 103), portanto, aquilo que é visto como exagerado pela mórbida normalidade do que está estabelecido. Deste modo, conforme Kirchhoff (2007, p. 71), o exagero, a intermitência, a tensão dialética, podem proporcionar a expressão da verdade da vida psíquica e social dos indivíduos: modo de alcançar o conteúdo de verdade da história.

6. Entre a sociologia e a psicologia

A crítica ao revisionismo freudiano, sobretudo a Horney, evidencia a apropriação adorniana da psicanálise com estreita relação com a sociologia. Em seu ensaio *Sobre a relação entre psicologia e sociologia* (SRPS), publicado em 1955, Adorno critica o recurso à psicologia como garantia de credibilidade e profundidade para mitigar a sociologização que adotara o método das ciências naturais (SRPS 92). Esta percepção demasiado objetiva da realidade social resulta em uma “sociologia sem sociedade” de modo a ser expresso que os seres humanos “esqueceram de si mesmos” (SRPS 91), visto que se tornaram meros objetos e observados sob o prisma da teoria tradicional. Trata-se de um esvaziamento de verdade, de uma operação sem a consciência crítica do conteúdo condicionado historicamente, de uma investigação deficitária em mediações.

Adorno concorda com Parsons no que tange à primazia dos aspectos sociais da investigação sociológica (SRPS 81) e reitera tal concordância no pós-escrito de 1966 quando esclarece que, devido à crescente vulnerabilidade dos indivíduos diante da totalidade social, a sociologia e a economia têm primazia na explicação dos processos e tendências sociais (SRPS

128). Contudo, discorda da ideia de que os modelos teóricos sociais devam adequar-se à perspectiva psicológica estabelecida, como numa identidade imediata de ciências distintas. Tampouco seria correto conceitos iguais em situações diferentes e mesmo em ambos modelos investigativos, como se a identidade conceitual resolvesse antinomias objetivas. Esta identidade entre sociologia e psicologia perpassa todo o projeto tanto da sociologização da psicologia quanto da psicologização da sociologia, uma vez que se tenta resolver a separação entre ambas ciências através do método (SRPS 74), eliminando da investigação sociológica a contradição entre o universal e o particular, a multiplicidade de perspectivas, portanto. Quanto mais se adentra na sociedade, mais se evidencia a contradição do particular com a totalidade. Não há como fazer da sociedade um objeto de investigação coerente, unívoco, harmonioso, reconciliado (SRPS 80).

Do mesmo modo que a sociologização da psicologia é ideológica, também o é a abordagem que tenta fundamentar o fenômeno social psicologicamente. Para Adorno (SRPS 82) o momento psicológico é um entre tantos outros existente na dinâmica subjetiva dos indivíduos e é um equívoco apresentar tais fenômenos como essenciais. Por si só, os fenômenos psíquicos não explicam a realidade social pois os fenômenos sociais são produto do sistema da racionalidade total automatizada. Ademais, a racionalidade do agir humano é uma instância essencialmente social, não psicológica (SRPS 128). Neste sentido, é desumano o culto americano à psicologia como detentora de todas as respostas, pois torna-se instrumento da totalidade e colaboradora na submissão dos indivíduos à coerção social, integrando-os através da clínica (SRPS 87). Evidencia-se, destarte, o caráter ideológico de todo sociologismo e de todo psicologismo.

Para discernir este duplo movimento e depurar criticamente tal relação, Adorno entende que há momentos de verdade e de inverdade na relação entre a sociologia e a psicologia, pois tanto sua separação quanto sua unificação representam estes momentos. Há verdade na relação entre ambas perspectivas pois sua separação revela uma realidade cindida, tal como a dinâmica social da divisão do trabalho, da especialização etc. Há, contudo, inverdade nesta relação devido à falsidade de se pensar ou em separações ou em unificações absolutas. Tanto a separação quanto a unidade absolutas são ideológicas, de modo que, sobre o problema de se o fenômeno social deve ser tomado com exclusividade, ou em conjunto com o psicológico, ou ainda apenas como complementação, Adorno (SRPS 128) entende que a sociedade “tem a primazia na explicação dos processos e tendências sociais”, afinal,

enquanto as leis sociais não podem ser ‘extrapoladas’ de resultados de pesquisas psicológicas, no polo oposto o indivíduo não é simplesmente

indivíduo e substrato da psicologia, mas sempre e ao mesmo tempo — na medida em que de algum modo se comporta racionalmente — portador das determinações sociais que o marcam. (SRPS 81)

A primazia da sociologia em relação à psicologia na investigação social é justificada através da argumentação de que o nazismo, embora tenha manipulado as pulsões dos indivíduos, “nasceu na concreta vontade de vida dos grupos mais poderosos” (SRPS 92). Daí, portanto, a necessidade de uma complementação da sociologia com uma psicologia que verse sobre o âmbito social e seja analiticamente orientada (SRPS 71). Note-se que o que se busca é uma psicologia que ilumine os efeitos causados aos indivíduos sob a coerção da sociedade administrada. A estrutura da sociedade tem se mostrado coercitiva, instrumental e ideológica. A psicologia profunda permite investigar as condições subjetivas que levaram a realidade objetiva a se tornar falsa, mas “se torna relevante apenas em vista dos modos de comportamento irracionais de indivíduos e, sobretudo, de grupos” (SRPS 128).

Para o bom trabalho de uma psicologia social analiticamente orientada, deve-se compreender tal investigação sob o prisma da dialética e descartar a hipótese de que as contradições sociais sejam resolvidas metodologicamente, como numa unificação dos conceitos, como se tais contradições fossem “efemeridades do intelecto” (SRPS 81). Na dialética do esclarecimento que constitui a sociedade, a integração das ciências apresenta-se como um comportamento de desespero e não de progresso. Adorno (SRPS 83) alerta para o fato de que a síntese conceitual do que se desintegrou não interrompe a desintegração e que “o conhecimento não pode assenhorar-se de nenhuma outra totalidade que não a antagônica, e somente em virtude da contradição pode alcançar a totalidade”, modo de reafirmar o projeto da teoria crítica que busca alcançar a verdade através das contradições da totalidade.

A psicanálise, portanto, encontra espaço na teoria crítica, não como reveladora dos processos totais da sociedade, mas como entendimento do trabalho psíquico individual sujeito às maquinações da sociedade totalitária, industrial, massificada, socializada. Neste sentido, não se trata de erigir um tipo de indivíduo predominante na sociedade, senão de expressar as condições psíquicas individuais submissas à totalidade de uma sociedade cuja racionalidade tem efetivado a instrumentalização dos participantes deste constructo dialético.

7. Críticas de Adorno à Freud

Embora reivindique e defenda muito da teoria freudiana diante da perspectiva culturalista, muitas são as discussões acerca dos desvios e exageros adornianos em relação à

psicanálise freudiana. Entre prós e contras, entre os que o criticam e os que se enfileiram na busca de maior compreensão de seu intento, há que se destacar que Adorno é, antes de tudo, um teórico crítico social. Deste modo, de orientação dialética, não permite deixar os conceitos imóveis como se o corpo conceitual do saber, limitado a um espaço e tempo, fosse manifestação absoluta da verdade, sobretudo em tempos de acelerada assimilação do pensamento ao pragmatismo administrativo da totalidade social.

Neste sentido, conceitos da psicanálise são aproveitados como reforço à crítica da teoria social de Adorno, sobretudo na DE, e como um instrumental capaz de auxiliar na construção de uma antropologia dialética cujo ensejo é expresso no prefácio da edição de 1947 (DE 16). Contudo, o interesse pela psicanálise remonta à habilitação para docência sobre *O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma*, apresentada em 1927. Segundo Genel (2017, p. 273), o inconsciente era uma categoria de interesse para Adorno tanto para pensar a teoria do conhecimento quanto a antropologia. Entretanto, sua ligação com a epistemologia é tal que “o inconsciente tem um lugar central na teoria do conhecimento, na medida em que ele é imanente à razão e não deriva do irracional. [...] A psicanálise é elevada ao nível de método da teoria social”. Não obstante, a comentadora salienta que o propósito da DE se adéqua a uma intencionalidade antropológica que se tornara crucial nos trabalhos adornianos da década de 1940 (Ibid., p. 275).

Adorno (SRPS 71), ao diagnosticar que a ideia de felicidade prometida é substituída por violência, que sacrifícios são impostos aos indivíduos, que a existência é ameaçada e que se apela a desejos latentes de morte, intenta compreender como esta realidade é possível, diante de um projeto de emancipação da subjetividade humana. Contudo, dá-se conta de que a própria psicanálise em suas origens está emaranhada no processo total da sociedade de modo que é, ela própria, credora de verdade e de inverdade de seu próprio tempo e de suas intenções.

O primeiro aspecto a ser tomado sob a luz da teoria crítica em relação à psicanálise é o seu involuntário totalitarismo. Tal postura se expressa no fato de que Freud aplica sua investigação unicamente à realidade psíquica e a define como determinante da vida psíquica dos indivíduos. Segundo Adorno (SRPS 99), a realidade psíquica não é imune às imposições sociais. Ademais, evidencia que a racionalização, faculdade psíquica de justificação, é sinal da suscetibilidade do indivíduo à coercitividade, uma vez que se manobram as moções pulsionais através, sobretudo, da indústria cultural e da cultura de massa. Freud não compreende que a racionalização, à serviço da racionalidade instrumental, se torna cúmplice dos mecanismos de defesa e maquiagem, portanto, o conflito entre o princípio de realidade e o

princípio de prazer. Tal operação evidencia a verdade e a falsidade da sociedade e do indivíduo: a manifestação do racional e do irracional e a vida sendo construída com suas cicatrizes — marcas da subjetividade.

A psicologia analítica, inicialmente, se pauta mais pelas motivações subjetivas que pelas causas sociais do encadeamento de sintomas, do adoecimento psíquico dos indivíduos. Há de se recordar que, para Adorno (SRSP 86), a psicanálise “foi concebida no âmbito da vida privada, dos conflitos familiares; economicamente falando, na esfera do consumo. Este é seu domínio, pois o campo de forças propriamente psicológico está limitado à região privada e tem pouco poder sobre a esfera da produção material”. A esfera psicológica é pensada como um campo de forças fechado em si mesmo, autárquico, como que inibida por um véu social que a impede de se perceber criticamente influenciada pelas tendências sociais criadas pelos próprios indivíduos.

Embora tenha eliminado a ideia de que o psiquismo era um rudimento do animismo, Freud sistematizou o aparelho psíquico mecanicamente de modo a negar qualquer possibilidade do novo e reduziu a vida psíquica à repetição. Disso resulta a evidência da não-liberdade do ser humano que, apesar de seu teor crítico, impossibilitou o “potencial de espontaneidade” (SRPS 98). Entretanto, tal sistematização do aparelho psíquico não é de todo imutável, uniforme, homogêneo. Há uma variedade de trabalhos psíquicos justamente porque cada sujeito é particularmente único e com historicidade própria, ainda que imerso nas encruzilhadas da totalidade social. Ademais, “a psique não é rigidamente dividida pois passa por variações e transformações dinâmicas” (PR 46). No isolamento da vida psíquica como realidade fundante da vida humana, Adorno entende que a subjetividade é dessubjetivada exatamente porque a psique é reenvidada sempre a si mesma como referência primeira da existência do indivíduo: “se esgota em si mesmo”, “torna-se inanimado”. Não é de balde que, na crítica realizada na DE acerca do eu, o período freudiano que serve de base a Adorno e Horkheimer se refere aos trabalhos anteriores à década de 1920 (WHITEBOOK, 2006. p. 81), justamente porque Adorno (SRSP 100) concebe que, depois da mudança da primeira para a segunda tópica “tornou-se propício orientar a imagem analítica da vida correta pela harmonia” das instâncias do isso, do eu e do supereu, e não a emancipação do eu quanto à opressão do isso. Esta harmonia corresponde a uma tendência ao conformismo quanto ao *status quo*.

Apesar das críticas supracitadas há profundas contribuições da psicanálise para o entendimento da subjetividade. A psicanálise freudiana evidencia as contradições da vida psíquica, pois a irracionalidade do sistema social transparece no sujeito dominado, refém da totalidade social e psíquica (SRSP 79). Tais contradições estão inscritas na realidade social

que evidencia tanto o indivíduo monadalógico, cuja vida individual é separada por um abismo intransponível em relação aos outros, quanto o indivíduo socializado que se entende identificado à sociedade (SRPS 63). Ambas realidades, o isolamento e a unificação, contrastam na vida psíquica dos indivíduos.

Para pensar a constituição psíquica e social do ser humano, Adorno considera que não foi um erro Freud ter dado centralidade à sexualidade e aos tabus. Ainda que inconsistente, do ponto de vista de uma psicologia social, sua visão corresponde ao estado de coisas de seu tempo que expressava a inseparabilidade de prazer e de proibição, uma vez que ambos se condicionam. Esta dialética entre o princípio de prazer e o princípio de realidade e todas as consequências que resultam do jogo de autopreservação do eu não podem ser negadas, sob o risco de tanto substituir uma abordagem mais crítica, que parte da relação com o inconsciente, por uma perspectiva pautada pela saúde do *eu*, quanto ratificar a sociedade patriarcal (SRPS 62).

A relação entre as interdições sociais e o princípio de prazer dos indivíduos revela o regime de violência vivido socialmente. Segundo Adorno (SRPS 58), Freud manteve a consciência de que os indivíduos internalizam a violência sofrida de modo que, contra a ideia dos revisionistas, a ideia castração é muito mais verídica que a de concorrência como sinal de perigo social, na era de campos de concentração. O pessimismo freudiano, sua desesperança, sua aversão à sociedade seria (SRPS 67) a única expressão de esperança que ainda subsiste numa falsa totalidade.

Entre oposições e corroborações, Adorno (SRSP 83) é lúcido quanto à origem e as consequências da psicanálise nas tramas da razão instrumental ao argumentar que

o sucesso da estratégia científica de Freud baseia-se, não em pouca medida, no fato de que sua perspectiva psicológica foi acompanhada de um movimento sistemático, ao qual se mesclavam aspectos absolutos e autoritários. Enquanto a intenção de elevar suas descobertas a uma totalidade foi precisamente o que produziu o momento de inverdade na psicanálise, esta deve seu poder sugestivo exatamente a tal aspecto totalitário. Ela é recebida como fórmula mágica, que promete solucionar tudo. Grandes realizações espirituais estão sempre conjuradas a um momento de violência, de dominação sobre os seres humanos — precisamente o caráter narcísico e isolado de quem comanda seduz a coletividade, como o próprio Freud sabia.

Contudo, o teórico crítico entende que, por sua autocrítica, a psicanálise se vê impelida a ampliações sociopsicológicas. Deste modo, é salutar o fato de que, nesta empreitada, a grandeza de Freud consista justamente em deixar as contradições sociais irresolvidas e recusar uma harmonia sistemática onde a própria coisa encontra-se cindida em

si mesma. Ao fim e ao cabo, ainda que se busque a maturidade, o descompasso da civilização com a vida psíquica é sintomática, de modo que na incerteza da finalidade da adaptação social, Freud reflete a desrazão objetiva (SPRS 68).

A análise adorniana da teoria freudiana possui o teor de uma análise social, não o de uma investigação fechada como um sistema, porque, como em uma carta a Benjamin, entende ser necessária uma investigação “mediada pelo processo total” (CAB 403). Neste sentido, o interesse pela psicanálise “responde à crescente necessidade de incorporar o estudo do ‘fator subjetivo’ para compreender os processos sociais, e em particular para desvendar o ‘enigma da docilidade’ (MAISO, 2016. p. 135), portanto, a legitimação da violência.

8. Psicanálise e *Ideia da história natural*

Embora Kirchoff (2007, p. 72) evidencie a utopia que Adorno vê no potencial esclarecedor da psicanálise diante de uma totalidade falsa que organiza a sociedade e enreda os indivíduos na manutenção do sistema, deve-se reconhecer que essa ciência é um instrumento crítico para a interpretação dos processos particulares desta totalidade social. Tal interpretação segue o espírito da teoria crítica, pois é preciso contrapor as categorias *indivíduo* e *sociedade* e desmistificar tais conceitos enrijecidos pela modernidade e carentes de mediação.

Entretanto, faz-se necessário um retorno à IHN²⁰ para consolidar a intersecção entre a sua proposta crítica e o auxílio da psicanálise na compreensão da antropologia ensejada na DE. Yvonne Sherratt (2004, p. 106) oferece uma interpretação dialética, porém, mais positiva, acerca da crítica ao indivíduo moderno: momentos em que o indivíduo é objeto de determinação e momentos em que é agente de determinação.

Sherratt apresenta três modos do sujeito psíquico ser natureza (objeto de determinação histórica) e outros três modos de ser histórico (sujeito de determinação histórica). Para a comentadora, em um primeiro momento, a DE concebe o sujeito psíquico como natureza pelo fato de ser objeto de determinação histórica, da atividade social, nos seguintes níveis: material, ontológico e histórico.

No nível material, entende-se que cada indivíduo é alterado em suas condições biológicas, interpessoais e cognitivas pelas ações que lhe são alheias. Tais ações biológicas,

²⁰ Para facilitar a compreensão da argumentação, quando em texto corrido, usaremos a sigla IHN para o ensaio de 1932 de Adorno intitulado “Ideia da história natural”. Quando houver necessidade de referência a sigla se orientará pelos *Gesammelte Schriften* publicados pela Suhrkamp: DIN.

interpessoais, econômicas etc., incidem diretamente na materialidade dos indivíduos. Daí a sua característica material, passiva, enquanto objeto natural.

No nível ontológico, os indivíduos são entendidos como determinados historicamente de modo intencional. Esta perspectiva evidencia o fato de que há uma dominação sobre os sujeitos de modo que a sua passividade não está envolta apenas por uma realidade que lhe é indiferente, sujeitando-se a diversas intenções de outrem, do menor ao maior grau de relacionamento. O domínio do sujeito como objeto natural passa pelo crivo do que o outro deseja fazer, como e por quê. Assim se realiza cada arranjo social, sobretudo no que Adorno enfatiza de sociedade administrada, divisão do trabalho etc.

O terceiro nível posiciona o sujeito, enquanto natureza, submetido à ordem do espírito que conduz a realidade histórica. Trata-se de uma totalidade cultural ativa, um espírito do mundo, uma época, sob a qual todos os indivíduos vivem, produzem e reproduzem as ideias diretrizes. Este nível engloba a não intencionalidade da perspectiva material e a intencionalidade da perspectiva ontológica, sinalizando o indivíduo enquanto parte integrante de todo um sistema. Uma vez delimitada a condição do sujeito na perspectiva de um sujeito natural, cabe, doravante, trazer a lume o sujeito como agente histórico sob os mesmos níveis apresentados acima (2004, p. 110).

Primeiramente, na perspectiva material, o sujeito é concebido como agente histórico pois interfere no mundo, interage com seus elementos, produz e transforma suas condições, ainda que não intencionalmente. Não importa o tempo de interação, o nível de interferência e o espaço habitado, assim como, por um lado está sujeito materialmente a tudo, por outro lado, exerce simultâneo poder sobre tudo, involuntariamente.

Posteriormente, na perspectiva ontológica, o sujeito é concebido como o agente intencional sobre a realidade. Trata-se das interrupções, das manutenções e dos desdobramentos voluntários a fim de aprimorar seu modo de vida no que tange à natureza, às outras pessoas e a si mesmo. Todo indivíduo, por entender-se separado da natureza, dos objetos, intenta processos que lhe sejam favoráveis, que elevem suas formas de vida, que lhe deem prazer.

Por fim, na perspectiva histórica, os sujeitos agem de acordo com o ethos global, com a vontade histórica, com a perspectiva vigente do mundo que a tudo orienta e configura. Sherratt estabelece esta perspectiva triádica da dupla condição dos indivíduos e oferece um desdobramento do que Adorno ensinava em 1932. Trata-se de destacar o fato de que Adorno pretende trazer história onde a natureza é absolutizada, e recuperar a natureza onde a história domina.

Na perspectiva de Sherratt (2004, p. 113), quando Adorno versa sobre a segunda natureza e a missão que Lukács e Benjamin reivindicavam, a saber, a revitalização da transitoriedade tanto da natureza quanto da história, a fim de colocar em movimento o que está enrijecido e torna a vida dos indivíduos uma vida de sofrimento, ele deixa claro sua concepção de história: a história a) consiste em uma teleologia irrealizável, b) não segue um processo de desenvolvimento linear, c) não tem ponto final e d) é dialética. Se, segundo Freud, o psiquismo é natural (na leitura de Sherratt), a perspectiva do sujeito como histórico discrepa da teoria freudiana, uma vez que o inconsciente seria para ela atemporal, embora convirja com a intenção da psicanálise de fazer os indivíduos alcançarem maturidade.

Ao apresentar a noção de que a história é uma teleologia irrealizável, Sherratt (2004, p. 113) argumenta que há um propósito inerente na história que, para Adorno, claramente se apresenta como o indivíduo emancipado, autônomo e livre. Tais objetivos, contudo, não se realizaram, devido ao arcabouço de dominação/autopreservação erigido como fim da vida humana. Também assim acontece no âmbito psicológico humano: numa direção e numa meta particulares. A direção e a meta às quais a psicanálise se orienta é a maturidade, que também não se realiza com facilidade devido aos processos coercitivos dentro e fora dos indivíduos. Portanto, a perspectiva de Freud coincide com a adorniana no sentido de que ambos ensejam o mesmo fim e encontram os mesmos desafios.

Ao nos determos na ideia de que a história não tem ponto final, compreendemos também que, além de a maturidade esperada por Freud ser ‘irrealizável’, testemunha o movimento perene da transitoriedade histórica. Não se entenda que, por ‘irrealizável’, Adorno queira expressar a impossibilidade do desenvolvimento humano. Embora Sherratt (1999, p. 35-45) aplique um tom positivo ao pensamento de Adorno, faz-se necessário recordar com Buck-Morss (1981, p.135) que a DE, seus textos e teorias basilares, deve ser lida de forma negativa: não se afirma, positivamente, mas se provoca à reflexão contestatoriamente. Neste sentido, segundo Sherratt, trata-se de uma possibilidade de não realização do esclarecimento, para Adorno, e de maturidade — para Freud — de modo que as futuras gerações podem ser mais ou menos esclarecidas que a geração atual. Esta oscilação em relação ao futuro deixa transparecer a ideia de que não há um desenvolvimento linear, uniforme, constante. Neste sentido, podem-se conceber épocas em que a sociedade seja mais madura e um futuro possivelmente mais defasado em relação ao que seria o projeto do esclarecimento preconizado por Adorno e Freud.

Por fim, a comentadora apresenta a ideia de que a história se realiza de forma dialética, por contradições, incessantemente: neste caso, entre esclarecimento e mito, entre

maturidade e imaturidade, no cruzamento destas realidades, intermitentemente. É a crença neste processo que leva Adorno a fazer o contraponto entre os pares conceituais, a exercer a tensão entre o que está preso à identidade absoluta da razão instrumental e a possibilidade de melhores formas de vida.

Se, conforme Whitebook (2006, p. 74), “o que se deseja do esclarecimento é que ele emancipe a humanidade do medo e da imaturidade e promova seu cumprimento através do desenvolvimento da razão e do domínio da natureza”, o processo de formação dos indivíduos tem se mostrado autodestrutivo. Afinal, desde sua adaptação à realidade dada, portanto sua massificação, até à barbárie da paranoia, os sinais de violência e de empobrecimento da subjetividade são marcas cada vez mais comuns da totalidade social. Este processo, entretanto, foi iniciado há muito. É assim que Ulisses será trazido para dar concretude dialética e proto-histórica à crítica antropológica contida na DE.

CAPÍTULO 4: A PSICANÁLISE E DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

“O eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar. Concretiza-se assim o mais antigo medo, o medo da perda do próprio nome.”
Adorno

1. A *Odisseia*: testemunho do esclarecimento e da formação da subjetividade

A epopeia de Ulisses tem um papel crucial na DE, semelhante ao que representa o complexo de Édipo e a obra *Totem e tabu* (TT) no trabalho freudiano que visa esclarecer a história arcaica da neurose e do *nomos* social. Do entendimento dos processos psíquicos representados por Édipo e pela antropologia de *Totem e tabu*, Roudinesco (2016, p. 195) traz à luz o fato de que a teoria do complexo edípiano era a base do pensamento de Freud e, por isso, “pretendia fazer um complexo universal característico de todas as sociedades humanas e a origem de todas as religiões”²¹.

É interessante notar que Freud “volta-se à literatura e à mitologia das origens a fim de conferir à sua teoria do psiquismo uma consistência que, aos olhos de seus contemporâneos, não podia em hipótese alguma pretender-se ciência” (Ibid., p.100): não era nem psicologia, nem sociologia. Ademais, Édipo é atualizado na perspectiva do século XIX e apresenta uma visão de que o sujeito moderno é o herói de uma tragédia, não de uma patologia. Neste sentido, a narrativa dos labdácidas, dinastia que fundou e reinou sobre Tebas, ilustra, ainda que adaptada aos interesses de Freud — pois reinterpreta os mitos à luz da psicanálise (Ibid., p. 173) — a “história do neurótico moderno” (Ibid., p. 193). Que a narrativa de Édipo representa o processo psíquico do sujeito neurótico, é evidente. Entretanto, é preciso destacar com Ricoeur (1977, p. 154):

²¹ Roudinesco (2016, p.195-196) apresenta as bases conceituais para a construção de Totem e Tabu, de modo que se faz necessário ter ciência desta complexa construção e adaptação do Édipo à constituição social: “Para construir esta fábula, Freud baseava-se na literatura evolucionista. De Darwin, em primeiro lugar, extraía a célebre história da horda selvagem, contada em *A descendência do homem*; depois, a teoria da recapitulação, segundo a qual o indivíduo repete os principais estágios da evolução das espécies; e finalmente, a tese da hereditariedade dos caracteres adquiridos, popularizada por Jean-Baptiste Lamarck e retomada por Darwin e Haeckel. De James George Frazer — autor da famosa epopeia do Ramo de ouro, história do rei assassinado da Antiguidade latina morto por seu sucessor, quando ele mesmo tomara o poder a partir do assassinato de seu predecessor —, Freud assimilava uma concepção do totemismo como modo de pensamento arcaico das sociedades ‘primitivas’. De William Robertson Smith, aproveitava a tese da refeição totêmica e da substituição da horda pelo clã. De James Jaspers Atkinson, extraía a ideia de que o sistema patriarcal terminava com a rebelião dos filhos e o devoramento do pai. E, por fim, da obra de Edward Westermarck, as considerações sobre o horror do incesto e a nocividade dos casamentos consanguíneos”.

Totem e tabu não é um livro de etiologia [...]. A história do complexo de Édipo nem mesmo é um capítulo da psicologia infantil. Todos esses escritos dependem da psicanálise na medida em que o método genético e os documentos etnológicos ou psicológicos que ele incorpora não passam de uma interpretação da psicanálise.

É neste esforço por interpretar o passado e significar o presente, iluminando-o através das alegorias, das imagens dialéticas que recuperam a transitoriedade da história, que Adorno e Horkheimer retornarão à obra de Homero, a *Odisséia*, em cujo protagonista reconhecerão o protótipo do sujeito moderno²². Este sujeito moderno, prefigurado em Ulisses, constitui-se de um eu que é marcadamente racional. A história da instância psíquica e da faculdade racional é jungida pelos autores da DE numa análise evidenciadora do fato de que “a história da emancipação do mito e do devir adulto não é somente um devir progressivo e luminoso [...], mas também deve ser denunciada, seguindo Nietzsche e Freud, como sendo uma gênese violenta e violentadora, cujo preço é alto” (GAGNEBIN, 2009, p. 30).

Neste sentido, a relação dialética entre mito e esclarecimento, natureza e história, objeto e sujeito, é articulada de modo a desvendar o desenvolvimento da subjetividade humana. Esta leitura da *Odisséia* é corroborada por Erdle (2015, p. 132) ao elucidar que “a leitura adorniana dos mitos no excuro sobre Ulisses compartilha a leitura freudiana da tragédia antiga que entende tal tragédia como algo esquecido, um acontecimento antecedente em Freud — um processo, em Adorno: o processo de individuação”. Ademais, no discurso épico do narrador, há um movimento diverso do discurso mítico: tudo é posto em movimento no conflito de forças que sobressaem (Ibid., p. 139).

Entretanto, ainda que o trabalho sobre a narrativa homérica compartilhe da natureza do que fora esquecido, ressalta-se que não se trata de uma crítica aos mitos, nem de uma desmitificação, mas de uma discussão que torna aberto o que, no mito, neste caso, narrativa épica, é irreconciliável (Ibid., p. 133), em suma, a interpretação de um testemunho que atesta o entrelaçamento entre o esclarecimento e o mito num processo histórico é, além de difícil, também revogável (Ibid., 135): modo de expressar o desafio da interpretação dialética.

²² Birgit R Erdle ressalta que Adorno e Horkheimer entendem os mitos como testemunhos históricos que representam o início da civilização europeia, a civilização burguesa e o processo de subjetivação e compara tal interpretação com *Totem e tabu* e o homicídio como base da cultura (Cf. 2015, p. 127). Ademais, metodologicamente, os filósofos da DE partilham do trato dado por Freud aos mitos, para quem tais relatos são testemunhos codificados, “quase um palimpsesto” (Cf. 2015, p. 133).

2. Ulisses: o protótipo do sujeito moderno

A tese que sustenta o trabalho de interpretação sobre o herói Ulisses e expressa a vida do homem moderno, é a de que o “sujeito se forma através da introversão do sacrifício” (WHITEBOOK, 2006, p. 76). Neste sentido, a crítica oriunda desta interpretação se dirige à concepção ideológica do eu, à aposta realizada em favor do eu esclarecido que exerce domínio sobre a realidade externa e interna, em detrimento da natureza e do inconsciente, e que incorre em contradição no momento em que se presume forte e autônomo. A este eu individuado, unificado (integral) e intencional, esclarecido, portanto, tem-se como realidade contrária um eu cuja individualidade é dissolvida na natureza, cindida e submissa aos demais poderes. A constituição da subjetividade consiste numa dinâmica dialética de autopreservação e de renúncia (Ibid., p. 77) através do exercício da racionalidade em vista da segurança dos indivíduos. Esta conservação da vida, no entanto, requer um certo jogo entre o sujeito e o objeto, um movimento mútuo de doação e recepção, de ação e de abnegação. Este processo se orienta para um estado tal cujo entendimento supõe que “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido” (DE 26).

São as fronteiras, as distinções, em suma, o diferente, que provocam as expressões subjetivas dos indivíduos. A mediação entre o subjetivo e o objetivo é inerente a toda relação dos indivíduos com seu meio. Neste sentido, a constituição da subjetividade se dá, sobretudo, pelo medo do perigo real, da condição de fragilidade humana diante das demais forças da natureza. Se o projeto do esclarecimento era, de veras, dar fim ao medo humano, para Adorno e Horkheimer (DE 26) o esclarecimento radicalizou e intensificou o medo mítico no sentido de que o sentimento de perigo ganhou proporções tão profundas quanto a realidade mítica, mimética, indiscernível, vivida outrora.

Neste entrecruzamento da análise sociológica e psicanalítica que a DE proporciona, é importante destacar a distinção que Freud (CIP 253) realiza acerca dos termos temor/medo (*Furcht*), terror (*Schreck*)²³ e angústia (*Angst*) e realçar o entendimento de Adorno e Horkheimer. Para o psicanalista, a “angústia” (*Angst*) se refere ao estado amedrontador, não considerando o objeto, ao passo que ‘temor’ (*Furcht*) chama a atenção precisamente para o objeto. ‘Terror’ (*Schreck*), por outro lado, realça o efeito de um perigo que não é recebido com a prontidão da angústia”. Angústia e medo são complementares na leitura da DE uma

²³ Freud faz uma distinção entre os termos que expressam uma qualidade relacional com o objeto temido: “Apenas acho que ‘angústia’ (*Angst*) se refere ao estado, não considerando o objeto, ao passo que ‘temor’ (*Furcht*) chama a atenção precisamente para o objeto. ‘Terror’ (*Schreck*), por outro lado, parece um sentido especial, o de realçar o efeito de um perigo que não é recebido com a prontidão da angústia”. (CIP 523).

vez que há uma realidade temida, uma totalidade objetivamente ameaçadora. Na DE, não se trata apenas de um sentimento de perigo sem a ameaça objetiva. Muito ao contrário, há uma ameaça real e iminente denotado no termo “barbárie”, nas violências totalitárias oriundas do universo político, econômico, científico, religioso, cultural, em suma, da totalidade social.

Some-se a esta realidade a internalização realizada pelos indivíduos destas condições objetivas. Trata-se de um estado de tensão na presença e, também, na ausência do objeto temido. Diante desta situação, é capital a elucidação de Adolfo Ramos (2003, p. 74) de que a instância esclarecedora, o *eu*, “reagiria da mesma forma, com a mesma intenção de fuga, diante de sua libido, de maneira a tratá-la como um perigo, mas um perigo interno”. Neste sentido, não somente a realidade externa é provocadora de medo, de sensação de perigo, mas também as realidades psíquicas são capazes de deslocar o sujeito de suas seguranças.

Obviamente, a fuga pode ser uma reação diante do perigo real, mediante a avaliação da conjuntura. Não é benéfico, no entanto, que a angústia/medo seja tal que bloqueie qualquer ação, inclusive a fuga (CIP 522). Há, portanto, uma dupla característica na angústia: é sinal do medo diante do perigo e mobiliza atividades defensivas.

Freitas (2010, p. 130) problematiza a percepção dos autores da DE em relação à angústia/medo e supõe que seja tida como uma “fonte de comoção arrebatadora, de uma excitação incompreendida. [...] uma espécie de gozo que ameaça por dentro proporcionalmente a como o perigo é vivido por fora”. Este estado de fragilidade, de finitude humana, diante do perigo que, para Freitas (Idem) é o “resultado da ameaça pulsional transbordante”, ameaça real internalizada, descortina uma experiência de confrontação da limitação do sujeito diante do indeterminado e que revela a própria indeterminação do sujeito. Uma vez que funciona como “dispositivo fundamental de processos de formação subjetiva” (SAFATLE, 2012, p.151), a angústia/medo “indica o momento de confrontação do sujeito com aquilo que não se articula a partir de princípios de ligação derivados do Eu como unidade sintética. Neste sentido, ela é peça central para o progresso analítico por livrar o sujeito das ilusões narcísicas do Eu”. No fundo, o que está em jogo é a formação do eu e a contradição que habita tal dinâmica formativa.

Neste sentido, alguns momentos da viagem de Ulisses podem ser evocados para ilustrar a formação da subjetividade, processo que se constituiu tanto em dinâmicas de autopreservação quanto em dinâmicas de renúncia. Ambas se revelam como a dupla condição da racionalidade e da subjetividade e, portanto, do ser humano diante da natureza: ser dominador e ser dominado. O indivíduo, na ânsia de vencer seus medos, sua fragilidade,

enceta um processo de dominação e transformação da realidade externa que, não obstante, repercute em renúncia da natureza interna ao sujeito, nesta dinâmica da troca. Ainda que, segundo a crítica de Whitebook (2006, p. 78), o eu autocrático (racional) e o eu psíquico sejam igualados na crítica ao sujeito moderno na DE, vale frisar que o itinerário da formação do indivíduo e sua individualidade, que aqui é posto à luz da *Odisseia*, contempla o fato de que há um distanciamento da pré-história (o arcaico e a vida pulsional inconsciente do indivíduo, perdendo-se sua relação mimética com o mundo) e, concomitantemente, um retorno pervertido da mimesis que é conservada no processo de individuação do sujeito, pois o “eu objetivado mimetiza o mundo reificado que ele objetivou” (Idem). Surge, então, a ideia de que o eu, racional e psíquico, transita entre força e fragilidade, ação e passividade, sujeito e objeto, sucumbindo sob o seu próprio poder.

No caminho da afirmação de si, de sua superioridade diante das forças naturais e de um mundo pré-egoico, anímico, Ulisses faz várias experiências que o colocam em contato com um mundo arcaico, desprovido de organização racional, e lhe asseguram a constante individuação e a integração de sua personalidade. Um dos momentos mais importantes da *Odisseia* que revelam este contato avassalador do ponto de vista da constituição do eu, do sujeito épico, da configuração primordial do indivíduo moderno, é a chegada à ilha dos lotófagos. Embora os versos sobre a passagem pela terra destes homens do prazer sejam breves, nota-se a dissolução do eu ante o domínio da natureza e dos instintos mais prazerosos:

Para fazer aguada, então desembarcamos, ultimando os manjares rente às naus agílimas. Saciados de comer e de beber, mandei que os companheiros indagassem quem seriam os homens que, no país, comiam pão, dois caros marujos, designando, e um terceiro: o arauto. Entre Lotófagos, logo se misturam. Em lugar de matar, Lotófagos ofertam lótus como repasto aos nossos sócios. Quem provava o puro mel da fruta-lótus, não queria mais voltar ou informar-nos de algo, optando por permanecer entre os Lotófagos, comendo lótus, esquecidos do retorno. (HOMERO, 2014, p. 255-257)

A este estado em que se pode viver do prazer e da felicidade, da plenitude dos instintos, Adorno e Horkheimer empregam a conotação de uma vida feliz que não é possível em lugar algum da sociedade moderna. A imagem da vida lotófaga contrasta com a ideia de felicidade que “se desenvolve na superação do sofrimento”, sendo “inadmissível para a razão autoconservadora” (DE 60). A distância que o sujeito em fase de esclarecimento toma da realidade natural, erigindo-se como superior à própria natureza que é sua essência, custa-lhe a plenitude de um estado que não mais é vivenciado, em troca da possibilidade de um eu autônomo e integrado. Tal experiência do retorno seria sucumbir à dissolução do eu forte e

sadio, imagem da razão instrumental. A recusa da vida feliz é necessária para a autoconservação deste sujeito que se forma e configura sua renúncia ao desejo. A dor violenta deste processo que se inicia grosseiramente pode ser compreendida quando o herói narra o seu sentimento de pesar, de sofrimento: “o coração doía enquanto navegávamos” (HOMERO, 2014, p. 257).

Tão rápido saíram da terra dos prazeres, da plena felicidade, porque seria insustentável tal modelo de vida para os ditames racionais, Ulisses e seus companheiros desembarcam na ilha dos ciclopes. Adorno e Horkheimer realçam a precariedade dos laços de convívio, de organização social, de sinais de ordem civilizatória, enfim, a predominância de uma vida selvagem avessa aos hábitos das comunidades humanas, em suma, à cultura (DE 61). A descrição de Ulisses (HOMERO, 2014, p. 257) é realmente amedrontadora sob o olhar do sujeito esclarecido: terra de “brutos antileis Ciclopes olhiesféricos”, “fiam nos deuses a ponto de não cultivarem o plantio”, “chove Zeus e faz crescer”, “desconhecem concílios na ágora e as normas”, “habitam em grutas côncavas”.

Embora se assuste pela incultura dos ciclopes, o herói enaltece e lisonjeia a terra por suas capacidades (Ibid., p. 159): tal terra é “fértilima”, com “róridas campinas rentes ao mar cinza, que acolheriam bem imperecíveis vinhas”, solo que “propiciaria lavra bastante farta”, “porto acessível prescindia das amarras ou de prender calabre em terra ou lançar âncoras”, além de água pura que “brota do chão da gruta”. A razão esclarecedora de Ulisses a tudo pretendia organizar, conforme o que a natureza oferecia. Entretanto, teme que tal proximidade quanto à natureza, sem o uso efetivo da razão, torne os homens civilizados iguais aos selvagens que ali habitam.

A aventura que se dá, quando o herói, depois de ter descansado e recuperado as forças usufruindo dos animais que na ilha havia e das bebidas que possuía, movido por curiosidade, lança-o ao desejo de conhecer o habitante das terras selvagens. Ao observar ciclope, eis que as primeiras descrições se seguem: “o ser longínquo não convivia com ninguém, sem lei, um ímpio” (Ibid., p. 261). Ao adentrar na caverna e observar seu modo de vida, Ulisses tentou usar de civilidade e testar a hospitalidade de Polifemo: sentou-se com seus companheiros e serviu-se do que havia (Ibid., p. 263). Ao serem percebidos e inquiridos de sua procedência, Ulisses, com respostas cordiais, expressando a autoridade do que é humano e apelando para a orientação dos deuses à hospitalidade, recebe a ingrata reação que lhe causa medo: “ou és um imbecil ou vens de longe, estranho, rogando que eu me dobre aos deuses ou que evite-os, pois Zeus porta-broquel não chega a preocupar Ciclopes, nem um outro olímpio: somos bem mais fortes. Não te acolheria, nem teus sócios, para poupar-me a

ira de Cronidas. O cor é meu tutor.” (Ibid., 167). É interessante como o eu de Ulisses, no contato com realidades desprovidas de controle racional, se constitui na medida do perigo e se enrijece ante o medo para, astuciosamente, driblar as intempéries vindouras.

Diferente de Polifemo, não é o coração o tutor da vida de Ulisses, mas a razão. Ainda que frágil e à mercê dos ímpetos do ciclope, o herói, sob o medo e a violência que sofre, articula ideia de fuga, uma vez feito prisioneiro com seus companheiros e perdido alguns deles ao apetite cruel do monstro. Arguto, oferece bebida ao ciclope, lisonjeia-o e questiona sobre sua conduta e a possibilidade de receber outrem (Ibid., p.271). É no auge do astuto regalo aproveitado pelo ingrato anfitrião, amolecido pelo vinho deleitoso, que Ulisses aposta na possibilidade do futuro: nega a si mesmo; denomina-se ninguém (*outis*). À apresentação nominal de sua existência contraditória, Polifemo lhe garante ser o último a ser devorado. De qualquer modo, diante da selvageria destes habitantes incivilizados, a humanização nada significa, a humanidade nada vale, senão, o mesmo tostão da lei da equivalência na natureza.

Quando Ulisses e seus poucos companheiros efetivam o plano de fuga depois de ter ferido o olho ciclope, ainda há a possibilidade da perda vital, pois que ainda permanecem na gruta. Porém, o resultado do trabalho racional deste eu que luta por sua conservação é reconhecido quando, ao solicitar ajuda dos demais ciclopes, a própria linguagem é dominada pela razão e Polifemo, aos gritos, em resposta dos demais ciclopes que tentam ampará-lo, afirma: “Ninguém me fere com astúcia, não com força” (Ibid., p. 273). Entretanto, Adorno e Horkheimer entendem que depois da fuga, Ulisses, uma vez negado a própria identidade, tem medo de permanecer na regressão e retoma a positividade de sua individuação, de sua autonomia, de sua integração egoica: não se pode perder o *eu*, não se pode negá-lo, não se pode evitá-lo para ser senhor da natureza e do próprio destino. Para Adorno e Horkheimer (DE 63),

quem, para se salvar, se denomina Ninguém e manipula os processos de assimilação ao estado natural como um meio de dominar a natureza sucumbe à *hybris*. O astucioso Ulisses não pode agir de outro modo: ao fugir, ainda ao alcance das pedras arremessadas pelo gigante, não se contenta em zombar dele, mas revela seu verdadeiro nome e sua origem, como se o mundo primitivo, ao qual sempre acaba por escapar, ainda tivesse sobre ele um tal poder que, por ter se chamado Ninguém, se não restaurasse sua própria identidade graças à palavra mágica, que a identidade racional acabara de substituir.

A angústia/medo presente em cada contato com algo maior que a individualidade em busca por autopreservação e os sacrifícios e renúncias reiterados em cada paradoxal superação

do estado de natureza revelam o quanto estas “forças dissolventes e mortíferas” que ameaçam a “identidade clara, delimitada e fixa que constitui o ideal egoico racional” (GAGNEBIN, 2009, p. 33), com este estado “pré-egoico ainda não integrado”, configuram a viagem do guerreiro de Ítaca a uma “história da formação do eu” (ERDLE, 2015, p. 133). Gagnebin (2009, p. 32) salienta que Ulisses, tal qual o sujeito burguês esclarecido, “só consegue estabelecer sua identidade e sua autonomia pela renúncia, tão paradoxal quanto necessária, à vivacidade mais autêntica e originária da própria vida, de sua própria vida”²⁴. Entretanto, a razão e a natureza humana, a racionalidade e a natureza psíquica do sujeito esclarecido, portanto, maduro, carregam a marca das violências sofridas. A duras penas, à proximidade com a morte, o preço da autoconservação do indivíduo se resume à renúncia ao sempre mais elementar da vida: outrora à felicidade, agora, à própria individualidade.

Se com os lotófagos há a renúncia ao prazer indeterminado com a natureza, a felicidade, devido ao risco da dissolução do *eu*; se com Polifemo, evidencia-se a possibilidade da preservação da própria vida através da negação de si mesmo; com Circe, na possibilidade de reencantar-se depois de ter superado os perigos anteriores, Ulisses apenas consegue fruir dos prazeres ao negá-los. Cada vez mais, a história deste eu racional sedimenta-se nas experiências de sofrimento, de renúncia e de sacrifício. Para salvar-se dos perigos que lhe angustiam, Ulisses precisa ter argúcia e, através da troca incessante, perder algo para ganhar a vida.

Ao chegar à “ilha de Eia, lar de Circe” (HOMERO, 2014, p. 293), no exercício de reconhecimento do local, como era seu costume, Ulisses é agraciado com as dádivas terrenas que sustentam a sua vida e a de seus companheiros: come, bebe, descansa e retoma os caminhos de exploração de território, sempre tendo os costumes da civilidade e da hospitalidade como referências de boas-vindas. A racionalidade, sempre acompanhada das vicissitudes da natureza humana, atenta-se às batidas do coração, ao suspense, ao medo. Tentando vencer o medo e a tristeza, em discurso aos seus companheiros de viagem, adverte que “em ação nenhuma o choro frutifica” (Ibid., p.297), modo de consolidar, paulatinamente, a superioridade de um eu presumivelmente forte. Ao dividir os grupos e um deles se aproximar do lar de Circe, surpreende a atenção dos viandantes o fato de que há animais selvagens domesticados: “encontram a mansão de Circe na valada, plenivisível, erigida em

²⁴ Gagnebin (2009, p. 35) elucida um equívoco de Adorno e Horkheimer ao versarem acerca do nome de Ulisses e a estratégia linguística que o herói emprega na fuga quanto a Polifemos: “[...] Ninguém no texto homérico não é ‘oudeis’ (que combina com Odisseu, o que é essencial para a problematização da negação da identidade na leitura de ambos), mas sim ‘outis’, outro pronome grego possível. Isso significa que, se há trocadilho em Homero, ele consiste num jogo entre ‘outis’ (ninguém) e ‘metis’, essa inteligência ardilosa e concreta que é característica de Ulisses”.

pedras lisas. Lobos monteses a circundam e leões enfeitizados por apavorantes fármacos. Ao invés de atacarem os marujos, sobreagitam longas caudas. Como o cão abana o rabo ao dono quando deixa a mesa [...]” (Idem).

Ao chamar a bela de cujo lar resplandece em beleza, são acolhidos e servidos, tornado donos do recinto: lhes são oferecidos os tronos, as poltronas e os alimentos. Logo que aproveitam da rápida hospitalidade, alguns companheiros são transformados em animais. Um dos sobreviventes retorna ao navio e narra o feito aos que ficaram, entre eles, Ulisses. O herói, indo ao encontro dos companheiros a quem deseja libertar, é ajudado por Hermes e recebe uma substância que o protege dos poderes de Circe, contudo, esta proteção custa uma demorada estada no aventurado local.

Ao resistir ao feitiço de Circe, esta lhe rende honras e cede-lhe seu amor. Ulisses efetiva a troca, o caráter substitutivo de quem, audaciosamente, negocia a vida e apenas compartilha dos prazeres com a bela deusa-mulher se seus companheiros são libertos e igualmente habilitados a fruir dos regalos do lar. Deste episódio resulta a percepção do risco que, prazerosamente, envolve os indivíduos a recaírem em estado natural, arcaico. Há, contudo, prazer no ato da renúncia ao prazer, e a experiência inebriante que, como com os lotófagos, faz perder a noção do tempo, deve terminar, a fim de permitir o regresso à casa, ao lugar onde o eu racional é senhor de tudo e de todos: à Ítaca.

As gratificações oferecidas pelo exercício da astúcia são expressas no convite inegável de Circe a esquecer as dores. Contudo, dirimir o sofrimento através do esquecimento realça cada vez mais a perda do eu que, sendo capaz de memória, constrói sua identidade, sua terra, seu próprio lar. Deste modo, autônomo que é, Ulisses precisa ser recordado por seus companheiros de sua condição superior: “Demônio de homem, rememora que tens pátria, se está selado que retornes são e salvo à moradia bem-lavrada e ao solo ancestral!” (Ibid., p. 311).

Adorno e Horkheimer (DE 64) realçam o perigo da desintegração do eu que “se vê rebaixado a uma espécie biológica antiga” e enfatizam que tal dissolução resulta do esquecimento. A preservação do indivíduo se encontra no jogo ambíguo de realidades da vida que são, simultaneamente, como Circe, “corruptora e benfeitora”, de modo que, o indivíduo apenas se desenvolve através da repressão de seus instintos como uma internalização da repressão feita sobre a natureza externa. Há uma “ilusão da reconciliação” (DE 65). Entretanto, como na vida moderna, quem renuncia, quem se submete à alteridade, detém, astutamente, poder sobre ela e este poder supera a própria relação de alteridade, erigindo o eu na condição de senhor.

Após estes momentos de superação, o grande itinerário de formação da subjetividade, e já experimentado nas aventuras que lhe fortalecem o domínio de si e da natureza, Ulisses se vê diante do encanto das sereias, não sem o aviso prévio de Circe que lhe concede graças devido à estatura heróica do rei de Ítaca:

[...] encontrarás primeiro Sereias. Quem quer se aproxime delas se fascina. O ingênuo que de perto escute o timbre de suas vozes, nunca mais terá por perto a esposa e os filhos novos, que se alegrariam com seu retorno à residência, pois Sereias o encantam com a limpidez do canto. Sentam-se no prado: empilham-se ao redor os ossos de homens apodrecidos com a pele encarquilhada. Não chegues perto! Amolga a cera dulcime e fixa nas orelhas dos teus sócios. Não as ouça ninguém mais além de ti (se o queres): te amarrem à carlinga do navio veloz mãos e pés apertados nos calabres, reto, para que o canto das Sereias te deleite. E se rogares e ordenares que os marujos te soltem, devem retesar as cordas mais. Depois que os remadores deixem a paragem, não serei exaustiva ao te indicar a rota que seguirás: que te aconselhe o coração! (HOMERO, 2014, p. 359)

A razão esclarecedora do eu que se enrijece diante das atrações da natureza encontra pois com as sereias, depois de ter tomado as devidas providências obtidas por conselho. Ao escutar o canto das sereias, é Ulisses que flameja e se arrebatado do prazer que lhe é oferecido e que, no entanto, não pode fruir com prodigalidade: “meu coração queria ouvir. Mandeí que meus sócios me soltassem sobrelevando as celhas, mas, em arco, mais remavam. Perimede e Euríloco se alçaram a fim de reapertar os cabos”. (Ibid., p. 367). Tão rápido se narra a passagem pelas sereias, que é como se o eu heróico não pudesse, sequer, demorar-se na narrativa de tamanha experiência que evidencia o risco da perda de controle, de tornar-se servil e se dissolver na natureza.

Embora Adorno e Horkheimer se atenham à experiência da arte, à divisão do trabalho e à vida do sujeito moderno, vale ressaltar o fato de que, através do sofrimento da renúncia, o indivíduo moderno, como em Ulisses, deu “têmpera à unidade de sua própria vida e à identidade da pessoa” (DE 38). Entretanto, como em todas as experiências que convidavam à regressão a um estágio anterior do mundo civilizado e que oferecia uma experiência de felicidade, a passagem pelas sereias revela que “o medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização” (DE 39), modo de confirmar a ideia freudiana de que, nas frustrações psíquicas oriundas das renúncias exigidas pela autoconservação diante da realidade, evidenciam o fato de que a

necessidade domina a vida e é, de fato, uma grande educadora (CIP 472)²⁵, portanto, ponto motriz da civilização.

Apesar de todos estes momentos que testemunham a constituição da subjetividade do sujeito ocidental e que alcançou, na modernidade, o ápice do esclarecimento, a frieza com que a realidade é tratada, a calculabilidade com que é dominada, o desencantamento que procede do comportamento de autopreservação, todos estes aspectos da relação homem-*versus*-natureza, são rapidamente apresentados por Adorno e Horkheimer quando tratam da violência impingida às virgens infiéis.

Segundo Erdle (2015, p. 136), o sujeito, em busca de sua integração, exige de si mesmo a frieza do pensamento e da ação no que tange a vida do outro considerado como perigo. As virgens infiéis, aquelas que desonraram a casa de Ulisses em sua ausência, foram mortas com uma crueldade que, ao serem vistas suspensas em seu enforcamento, as interrupções da narrativa, a brevidade das palavras, levam a crer que o fato consumado deve ser visto como fato dado, e não se gasta mais tempo ao pensar seus significados, mas apenas se permite justificá-lo sob a perspectiva da sempre renovada luta por autopreservação do sujeito. Depois de ter dado fim à vida daqueles que desejaram o trono e sua esposa, Ulisses ordena que as infiéis limpem o recinto e retirem os corpos do espaço real. Ao serem conduzidas para fora, lhes é rapidamente preparada a forma de tirar-lhes a vida. Telêmaco, filho de Ulisses,

circunlançou a corda do navio de proza azul-cianuro na coluna-mor, acima retesando-a para não tocarem os pés no solo. Tordos longuialados, pombas na rede sobre os ramos se emaranham, quase de volta ao ninho, e o pouso estígio os colhe, tais e quais enfileiravam as cabeças, laços nas goelas, vítimas da morte mais horrível. Os pés palpitam um minuto, assaz pouquíssimo. (HOMERO, 2014, p. 679)

Na violência que se efetiva contra a vida, no silêncio que é o “resto de toda a fala” (DE 70), no fato de que o cerne da constituição da subjetividade é o sofrimento, a renúncia e a violência empregadas e sofridas, o sujeito esclarecido entende que a preservação da vida tem uma íntima relação com o poder. O poder, como dominação da alteridade, é o índice da subjetividade. Este diagnóstico dos autores da DE, elucidado por Erdle (2015, p. 126), revela que o conceito de vida e dominação são postos lado a lado. A reprodução da vida, no passado

²⁵ Kirchoff elucidava o acréscimo que Adorno faz ao significado de necessidade. Se por um lado Freud entende como as condições biológicas de vida, por outro, Adorno — ao considerar a mediação social — representa-a como todos estes fatores sociais de repressão dos instintos.

e no presente, está submetida à dominação e é nisto que, para a comentadora, consiste a nova barbárie, ponto fulcral do problema da DE.

Ao se apoiar na primeira tópica da teoria freudiana que, para equilibrar a vida psíquica e dominar o inconsciente, postula um eu forte que equilibra as excitações em função dos princípios de prazer e de realidade, recalçando e sublimando o que for necessário para a saúde do sujeito (WHITEBOOK, 2006, p.82), Adorno e Horkheimer enfatizam a ideia de integração, deste processo de unificação do sujeito, desta função sintética do eu que se realiza, sobremaneira, através da violência e do sofrimento. Ainda assim, tal integração da subjetividade através do eu é considerada falsa, pois que está sempre em conflito, fazendo-se dinâmica interminável.

Para ambos teóricos críticos, Ulisses revela a realidade do indivíduo racional, uma vez que “o desejo não pode ser o pai do pensamento. [...] só a adaptação conscientemente controlada à natureza coloca-a sob o poder dos fisicamente mais fracos” (DE 55). Ademais a dialética do esclarecimento se serve do recalque como fenômeno dominador que, no entanto, revela a assimilação do que fora recalçado de modo que, sendo a razão mimesis do que está ‘morto’, do que fora superado, “o espírito subjetivo que exclui a alma da natureza só domina essa natureza privada da alma imitando sua rigidez e excluindo-se a si mesmo como animista. [...] até o homem se transforma em um antropomorfismo para o homem” (DE 55), modo de dizer que o desenvolvimento do eu e da sociedade como tal se deu através de muito sacrifício, de muita renúncia e ainda se trata de uma quimera.

Se para Freud o eu se funda no princípio de realidade, organizador das moções psíquicas, realizador do teste de realidade e originalmente psíquico, para Adorno este eu é dialético: é psíquico, tal como para Freud, e não psíquico (SRPS 107); primeiro, porque é fragmento da libido; segundo, porque é representante do mundo. Exatamente por isso o eu de Ulisses é apresentado como aquele eu racional que medeia a realidade externa com a realidade interna, o princípio de prazer com o princípio de realidade, representante da necessidade mediada socialmente: “o eu como algo que brota, desponta, é uma parcela de pulsão e ao mesmo tempo um outro” (SRPS 125).

Esta dupla característica do eu não pode ser suprimida como é feito na divisão da teoria tradicional. Suprimir a mediação que constitui a subjetividade, a psíquica e a social, seria tornar a ideia do eu unilateral e ideológica, portanto, cada vez mais violenta sob o prisma da identidade absoluta. Se Ulisses representa bem a contradição existente no sujeito moderno de constituição da subjetividade, afirmação e negação mútua de si, é porque se entende que o herói fortaleceu seu eu no longo caminho de renúncia e de sacrifício no exercício da troca em

prol da sua própria vida. A força do eu é possível em consonância com a consciência de suas limitações. Há que se reprimir, sublimar e viver.

Entretanto, na sociedade massificada, em vez do indivíduo ter a possibilidade da resistência, tal como na tragédia, ele é absorvido pela carência de mediação e pela manipulação ideológica de que as gratificações só estão disponíveis para quem renuncia sem cessar. Fato é que o sofrimento acometido aos sujeitos massificados não é suprimido por qualquer recompensa possível. O sofrimento pelo qual se passa é um sofrimento sem sentido. Daí a possibilidade cada vez mais garantida de produção de egos fracos, dissimulados por uma fachada de egos soberanos, porém adaptados a uma segunda natureza que é reificante e reificada: da força de um eu épico, acostumado à contradição, chega-se ao declínio do sujeito. A realidade tornou-se ainda mais opressora e asceticamente controladora. Perdeu-se a negatividade que constituía o sujeito para sucumbir-se à positividade predominante.

3. Psicanálise e a cultura

Para Adorno e Horkheimer (DE 54), tal como na história da subjetividade, a “história da civilização é a história da introversão do sacrifício. [...] a história da renúncia”, por conseguinte, da internalização da violência. Juntamente com a *Odisseia*, *Totem e tabu* aborda o desenvolvimento da civilização e fornece uma conexão da interpretação freudiana com a dialética de Adorno e Horkheimer que possibilita compreender a constituição social.

Tanto na *Odisseia* quanto na estória do parricídio primordial, o sacrifício se faz presente. No primeiro caso, o sacrifício coaduna-se com a racionalidade e se manifesta na renúncia constante na grande viagem da formação egóica. Está claro para os teóricos críticos que o indivíduo esclarecido, tal como o herói homérico, “jamais pode ter o todo; tem sempre de saber esperar, ter paciência renunciar. [...] ele tem de se virar, eis aí sua maneira de sobreviver”. Ademais, “a dignidade de herói só é conquistada humilhando a ânsia de uma felicidade total” (DE 56). No segundo caso, esta dinâmica de ganho através da perda é levada à dinâmica da formação social através do assassinato do pai primordial que reforça o medo erigido em lei: o que era um objeto totêmico e tabu se repete na ordem da história como um pensamento onipotente que exerce poder sobre os indivíduos. Entretanto, como o tabu é “algo simultaneamente sagrado, acima do habitual, e perigoso, impuro, inquietante” (TT 48), partilhando de todas as características mágicas trabalhadas por Mauss, sobretudo o contágio (TT 62), a renúncia é a ligação mais próxima que se pode fazer à história de Ulisses bem

como à história da constituição da subjetividade. Freud (TT 64) elucida que, no assassinato do pai primordial, por exemplo, ou de qualquer outra violação do que é considerado tabu,

se a violação do tabu pode ser reparada mediante uma expiação ou penitência, que significam a *renúncia* a algum bem ou alguma liberdade, isso vem a demonstrar que a obediência aos preceitos do tabu era ela mesma uma renúncia a algo que se desejaria. A inobservância de uma renúncia é contrabalançada por uma renúncia em outro lugar. Isso nos faz concluir que nas cerimônias do tabu a penitência é algo mais primordial que a purificação.

Resulta desta observação o fato de que nos âmbitos individual e coletivo os sujeitos estão submetidos à natureza, às leis, à sociedade, de modo que sua constituição ocorre neste movimento de alteridade que lhes reforça o eu ao evidenciar sua dependência e sua restrição para com uma ordem inibidora. Esta situação de dependência fica explícita no trabalho sobre o *O eu e o isso* (EI) quando Freud (EI 70) apresenta esse eu como uma

pobre criatura submetida a uma tripla servidão, que sofre com as ameaças de três perigos: do mundo exterior, da libido do isso e do rigor do Super-eu. Três espécies de angústia correspondem a tais perigos, pois angústia é expressão de um recuo ante o perigo. Como entidade fronteira, o Eu quer mediar entre o mundo e o isso, tornando o isso obediente ao mundo e, com sua atividade muscular, fazendo o mundo levar em conta o desejo do Id.

Esta relação de dependência do eu com as demais instâncias também corresponde às fases do desenvolvimento da sociedade que, em Freud, revela uma contradição da fase científica essencialmente racional, porém, perigosa à dimensão antropológica do significado humano no mundo, a saber, a possibilidade de deter poder sobre as coisas e, no entanto, estar intimamente dependente delas. Assim,

se aceitamos o referido curso das concepções do mundo na história humana, em que a fase *animista* é sucedida pela *religiosa* e esta pela *científica*, não nos será difícil acompanhar as vicissitudes da ‘onipotência do pensamento’ através destes estágios. Na fase animista o homem atribui a si mesmo a onipotência, ele a cede aos deuses, mas não a abandona seriamente, pois reserva-se a faculdade de influir sobre os deuses de maneira diversa. Na concepção científica do mundo não há mais lugar para a onipotência do homem, ele reconhece a própria pequenez e submete-se resignadamente à morte e às outras necessidades naturais. Mas a confiança no poder do espírito humano, a contar com as leis da realidade, retém algo da primitiva fé na onipotência. (TT 139-140)

É deste modo que Freud apresenta a contradição do desenvolvimento humano e civilizatório que, numa dialética da perda (PERIUS, O. 2011, p. 172), numa dialética

angustiosa, evidencia a razão automatizada em segunda natureza opressora, instância de angústia e fonte de renúncias e sacrifícios. Sob esta onipotência do pensamento, da razão, portanto, Adorno e Horkheimer entendem que “a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança” (DE 99), de modo que tudo é posto sob o critério da dominação efetivada através da liquidação da diferença.

É interessante como a neutralização da ação do eu, realizada pela razão instrumental, se dedica a fragilizá-lo e levá-lo, reiteradamente, à coparticipação com a totalidade coercitiva²⁶, ainda que este enfraquecimento esteja dissimulado sob as leis da identificação, sob a aparência da harmonia. Dizer que há uma identificação, um momento de identidade, que colabora neste processo de dominação e reificação do sujeito significa dizer que nem tudo é feito de modo tão opressor aos indivíduos. Freud e Adorno compartilham da ideia de que há correspondência de interesses entre a sociedade totalitária e os instintos individuais. Entretanto, há, sim, certo domínio de forças coercitivas dissimuladas.

Freud, em sua *Psicologia das massas e análise do eu* (2011, p. 64-65)²⁷, elucida que a identificação ocorre em três níveis, a saber, como forma primordial de “ligação afetiva a um objeto”; como “substituto para uma ligação objetual libidínica, como que através de uma introjeção do objeto no eu”, por via regressiva; e na “percepção de algo comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais”. No caso da relação de grupo, da adequação às demandas e exigências sociais, supõe-se que “a ligação dos indivíduos de massa é da natureza desta identificação através de algo afetivo importante em comum, e podemos conjecturar que esse algo em comum esteja no tipo de ligação com o líder” (PMAE 65).

O mais interessante é que o grupo/massa, nesta ligação a algo comum, se configura como o retorno da horda primordial, de modo que “o líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou nas palavras de Le Bon, sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu” (PMAE 91). Torna-se compreensível a assertiva de

²⁶ Adorno e Horkheimer (DE 127) expressam esta coparticipação do eu, portanto, dos indivíduos, à falsa totalidade, quando escrevem que “todos podem ser como a sociedade todo-poderosa, todos podem se tornar felizes, desde que se entreguem de corpo e alma, desde que renunciem à pretensão de felicidade. Na fraqueza deles. A sociedade reconhece sua própria força e lhes confere uma parte dela. Seu desamparo qualifica-os como pessoas de confiança. É assim que se elimina o trágico”.

²⁷ O título original da obra freudiana é *Massenpsychologie und Ich-analyse*. Entretanto, o estudo publicado em 1921, diz respeito à formação de grupos, à sua institucionalização, à formação de estruturas e comportamentos coletivos, tais como a igreja e o exército, objetos de análise de então. Deste modo, a obra expressa, que “Igreja e Exército são massas artificiais, isto é, uma certa coação externa é empregada para evitar sua dissolução e impedir mudanças na sua estrutura. Normalmente não se pergunta a alguém, ou não lhe é dada a escolha, se deseja ou não ingressar numa massa desse tipo; a tentativa de desligamento é desestimulada ou severamente punida, ou está sujeita a condições bem determinadas”. (PMAE 46-47)

Erdle (2015, p. 132) de que Freud enxerga na formação moderna do grupo/massa um retorno do ânimo da horda primordial e afirma que esta horda pode se produzir novamente de um amontoado de pessoas — não absolutamente, mas sempre. Ademais, Freud aponta não apenas para uma pré-história do moderno que ele tenta decifrar, mas igualmente uma pré-história no moderno como figuras ausentes do desconhecido, desta hereditariedade.

O que importa entender é que a forma como a sociedade tem se organizado, sob a égide da indústria cultural, erige personagens, líderes, aos quais os indivíduos se identificam por ligação afetiva de interesses comuns. Este mecanismo, no entanto, tem uma dinâmica fulcral de manipulação dos instintos humanos através do *isso* e do *supereu*. Segundo Adorno (SRPS 93), o inconsciente coexiste com a padronização do mundo de modo que se tornou difícil até mesmo seguir os instintos peculiares ao humano.

Se a sociedade massificada é conduzida através da manipulação do *isso* e do *supereu*, dos instintos mais profundos dos indivíduos e da instância da exacerbada moral opressora, em detrimento da saúde e da autonomia do eu, todas as características descritas na DE acerca da indústria cultural, da indústria do entretenimento e da força das agências de publicidade ganham uma ênfase maior, pois são detentoras da psicologia de grupos/massa e efetivam um eficaz projeto de regressão.

Duas realidades são tomadas como referência neste uso da indústria do entretenimento: a sociedade dos EUA e a sociedade alemã sob o movimento nazista. Por um lado, segundo Whitebook (2006, p. 79) há um “totalitarismo suave de um mundo administrado” e, por outro, o “totalitarismo duro do fascismo”. Ambos são, explicitamente, a manifestação da contradição da aposta no esclarecimento que, ainda na limitação da vida presumivelmente autônoma dos sujeitos, são criticados por Adorno e Horkheimer, que não abrem mão de crer na autonomia individual.

Adorno, em *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista* (2015), elucida que Freud percebeu que os indivíduos desenvolveram, “no interior do confinamento monadalógico [...], os traços de sua crise profunda e sua disposição para ceder inquestionavelmente às poderosas instâncias coletivas externas” (TFPPF 157). Como o grupo/massa manifesta qualidades antigas, ocultas, no caso do fascismo, a agressividade conduz à hipótese da pré-história do assassinato do pai na horda primitiva como elucidação do sofrimento acometido na sociedade fascista alemã. Neste sentido, o filósofo crítico entende que o fascismo não é formado apenas por poderosas forças do *isso* que escapam da ordem social existente, mas toma de empréstimo energias de outras instâncias psicológicas a serviço do inconsciente (TFPPF 161).

O vínculo libidinal entre os membros do grupo/massa é de natureza sexual inibida, reprimida, que limita, através da repressão agressiva da ordem totalitária, a possibilidade de amar: “um dos princípios básicos da liderança fascista é manter a energia libidinal primária num nível inconsciente, de modo a desviar sua manifestação de uma forma adequada a fins políticos” (TFPPF 163). Há, portanto, uma transformação na dinâmica de identificação dos indivíduos na sociedade da indústria cultural para com a sociedade fascista massificada.

Em ambas se trabalham as gratificações em troca da subserviência aos seus múltiplos ditames. Na sociedade americana (de “totalitarismo suave”), a previsibilidade da vida e suas promessas de sucesso são, no enfraquecimento do eu dos indivíduos, evidentes. Dissimulada como processo facilitador da vida, a dominação acontece numa pseudo-importância concedida aos indivíduos. É como se o discurso do bom trato ao cliente fosse fiel a uma ideia que tivesse o ser humano como fim de todos os processos, quando, na verdade são meios.

Na sociedade alemã (de “totalitarismo duro”), o líder hipnotizador desperta no sujeito uma parte de sua herança arcaica: a necessidade de uma personalidade onipresente e perigosa, contra a qual o sujeito pôde se colocar apenas de forma passiva, masoquista (TFPPF 164). Esta onipresença perigosa do líder é uma estratégia de dominação através de uma idealização narcísica que o *Führer* faz de si mesmo e promove em seus seguidores (TFPPF 169). Nesta dinâmica, há uma identificação dos indivíduos através da idealização, uma vez que, ao fazer do líder seu ideal, os indivíduos amam a si mesmos e amenizam as suas frustrações. O narcisismo existente nos indivíduos, portanto, sofre um desvio parcial de seu impulso: da inflação de si mesmo, os indivíduos incorrem, também, na inflação de um objeto que lhes substitui o *supereu*.

O líder articula as imagens de super-homem e de um homem mediano, em sua irracionalidade totalitária, no intuito de continuamente ser senhor da natureza, *eu* poderoso e explorador, e se irrita com o que não subjaz aos seus interesses. O medo é erigido em segunda natureza como condição de vida dos indivíduos, estabelecendo, ideologicamente, um ideal de vida que legitima a violência como reação ao fracasso do *eu* perante *supereu*. Entre os seguidores e o líder, a agressividade instaurada — diferente daquela relação de renúncia existente na constituição do *eu* do herói trágico e da horda primordial — reflete a realidade de um indivíduo já deteriorado em sua capacidade psíquica de controle e discernimento das instâncias psíquicas e do mundo exterior, do princípio de prazer e do princípio de realidade. De um *eu* que tem funções em relação à saúde dos indivíduos²⁸, que na perda do objeto se põe

²⁸ “Ele é incumbido de importantes tarefas; em virtude de sua relação com o sistema perceptivo, ele estabelece a ordenação temporal dos processos psíquicos e os submete à prova de realidade. Interpolando os processos de

como meta²⁹ sob a autoridade do *supereu*, surge um *eu* paranoico, autoritário, sem visão lúcida da realidade porque vive constantemente sob as suas falsas projeções. O mal da sociedade massificada que tanto a indústria cultural quanto o fascismo corroboram é a sociedade de sujeitos paranoicos, membrana de um eu oprimido e fragmentado.

4. A paranoia e a semiformação

A paranoia, segundo Adorno e Horkheimer (DE 158), é oriunda da falsa projeção, uma projeção patológica que consiste, substancialmente, na transferência dos impulsos socialmente condenados do sujeito para o objeto: o *eu* projeta no mundo exterior, como intenções más, os impulsos agressivos que provêm do *isso* e constitui ameaça para o próprio *eu*, sob pressão do *supereu*. Há um ódio que impele a uma destruição generalizada, regredindo o sujeito à indiferenciação arcaica do amor e do desejo de subjugar. Na sociedade administrada e totalitária que enfraquece os indivíduos, massificando-os, a projeção patológica se revela como um recurso desesperado do *eu* que proporciona proteção muito fraca aos estímulos internos e externos: enfraquece a percepção de si e vê na agressividade a melhor forma de enfrentar o mundo (DE 159).

Como em Adorno o *eu* é compreendido como *psíquico* e *não-psíquico*, este processo ilusório de percepção da realidade incide diretamente na cognição. Estimulada pelos eventos majoritariamente externos, a cognição é comprometida, uma vez que apenas o pensamento que se demora no dado consegue escapar ao poder alucinatório. O sujeito paranoico que lidera e compõe a massa dominada e dela resulta ainda mais forte e violento torna-a “vítima do poder ofuscante da falsa imediatidade” (DE 160). Ao erigir o *status quo* como verdade imediata de toda a realidade, o paranoico se torna rigidamente coerente e julga sempre da mesma forma evidenciando uma “falta de coerência do pensamento”, uma falta de mediação.

pensamento, ele alcança um adiamento das descargas motoras e domina os acessos à motilidade. [...] em relação ao agir, o Eu tem posição semelhante à de um monarca constitucional, sem cuja sanção nada pode se tornar lei, mas que precisa refletir muito, antes de impor seu veto a uma proposta do parlamento. O eu se enrijece com todas as vivências oriundas de fora; mas o *isso* é seu outro mundo exterior, que ele se empenha em subjugar. Ele retira libido do *isso*, transforma os investimentos objetivos do *isso* em configurações do Eu. Com ajuda do Super-eu, e de forma ainda obscura para nós, ele haure as experiências pré-históricas armazenadas no Id”. (EI 69)

²⁹ Na Introdução ao Narcisismo, escrito em 1914, Freud estabelece a diferença nos desvios libidinais que ocorrem nas neuroses de transferência e nos casos de paranoia. Tudo ocorre no sentido da perda do objeto, ou seja, na não realização do desejo. Para o neurótico de transferência, há uma introversão para as fantasias, o fracasso do domínio psicológico pode causar angústia neurótica e, por fim, acaba-se a elaboração psíquica. No caso do narcisista, a libido liberada pelo fracasso retorna ao Eu, surge um processo hipocondríaco que se manifesta em processos patológicos e numa espécie de restauração da libido como histeria ou neurose obsessiva (IN 30-31). Toda esta reorientação ao Eu, no entanto, é uma função vital de autoconservação. Entretanto, o narcisismo neurótico distingue-se do narcisismo primário (infância) pois se encontra ligado ao ideal de Eu, de modo que o indivíduo não quer privar-se da perfeição narcísica e não pode mantê-la (IN 39).

Tanto psíquica quanto cognitivamente, a paranoia não elabora o fracasso, não reflete acerca das suas vicissitudes, e continua a desenvolver-se e a agir. Nesta perspectiva, o sujeito paranoico se aferra à pretensão que levou seu juízo ao fracasso, mas não se atenta ao fracasso; apoia-se no ponto inicial que se revela equivocado, mas não diagnostica a falha; tudo está certo, à sua maneira, para o sujeito da falsa projeção. Pensar é uma tarefa que não lhe cabe, uma vez que seu discernimento “consome-se no círculo traçado pela ideia fixa” sendo, deste modo “sombra do conhecimento” (DE 191).

Da sociedade massificada ao surgimento e fortalecimento do sujeito paranoico, o mecanismo que possibilita estes modelos de vida é a semiformação, impulsionada sobremaneira pela indústria cultural. Esta semicultura, segundo Adorno e Horkheimer (Idem), sendo uma hipóstase do saber limitado como verdade, “recorre estereotipadamente à fórmula que lhe convém melhor em cada caso, ora para justificar a desgraça acontecida, ora para profetizar a catástrofe disfarçada, às vezes, de regeneração”, e não suporta rupturas.

Entender o totalitarismo fascista significa entender que o líder e seus seguidores têm uma consciência cuja tendência é formar alianças com medo de acreditarem sozinhos em seus delírios (DE 162), por isso há um forte empreendimento nas técnicas de domínio de grupo/massa, de psicologia de grupo/massa, por parte dos líderes. De outro modo, em vez de uma interiorização mediada pela relação entre o sujeito e o objeto, há uma “identificação pronta e imediata” (DE 163) aos estereótipos apresentados. A semiformação ocorre quando o esquematismo do entendimento é substituído pelo aparelho da indústria cultural.

Duarte (2002, p. 39) elucida esta usurpação da indústria cultural, ao afirmar que “já que a indústria cultural decompõe o que podemos perceber em suas partes elementares e as rearranja de um modo que lhe seja interessante, ela adquire o enorme poder de influir no modo como nós percebemos a realidade sensível — em última instância, na maneira pela qual percebemos o mundo”. É por isso que as instâncias psicológicas e sociais, bem como os conhecimentos disponíveis pela psicologia e pela sociologia devem mediar a compreensão do sujeito vivente numa dada disposição social.

Entre o fortalecimento do indivíduo e seu momento decadente e paranoico, Adorno e Horkheimer (DE 164) criticam a autoafirmação imune à reflexão e preconizam a emancipação individual e social perante a dominação. O antissemitismo, evidenciado no totalitarismo fascista, não visa propriamente o ódio aos judeus, mas a manutenção de poder sobre os indivíduos, aproveitando as propensões psíquicas e sociais que lhes são inerentes. Afinal, “quando as massas aceitam o ticket reacionário contendo o elemento antissemita, eles

obedecem a mecanismos sociais nos quais as experiências de cada um com os judeus não têm a menor importância” (DE 165).

Estes tickets são como os produtos ideológicos disponíveis na indústria cultural, que transforma todo tipo de compulsão em hábitos adaptados socialmente de maneira muito precisa; oferecem um objeto adequado de percepção e de perseguição a fim de “reduzir qualquer particularidade a uma única forma de trabalho, [...] igual, abstrata em todos os lugares” (DE 170). Nesta organização instrumental da vida, há uma vasta programação que torna os indivíduos semiformados cada vez mais medíocres: basta apenas escolher (não pensar!), uma vez que “os pontos ideológicos centrais estão codificados em poucas listas. É preciso optar em bloco por uma delas, se não se quiser ter a impressão de que a opinião pessoal é tão inócua como os votos dispersos em comparação com as enormes cifras estatísticas” (DE 165).

5. A sociedade performática

Como a totalidade social positiva é falsa, também o sentimento e o poder da massa são equivocados. A falsidade da massa consiste em sua encenação, em sua performance, em seu caráter fictício: não sentem medo do imigrante, mas representam tal medo ao participarem da encenação de seu líder. A apropriação da psicologia de grupo/massa pelo líder propiciou o encantamento hipnótico coletivo de modo que, além de coletivizar o encantamento, se precariza a transferência e se fortalece a falsa identificação (TFPPF 188).

Numa pesquisa na Universidade de Columbia, publicada em 1946, *Antissemitismo e propaganda fascista* (2015), Adorno afirma que a falsidade/verdade do movimento antissemita, neste caso nos EUA (o que também ilumina o antissemitismo fascista alemão em consonância com a TFPPF), se consolida num ritual minuciosamente administrado de modo que o controle seja cada vez mais aprimorado. O ritual fascista, tal como o ritual da indústria cultural, utiliza da estereotipização personalizada, da atitude religiosa falsa, da substituição do conteúdo religioso e político pelo culto ao existente, da insinuação e da performance. Primeiro, repetem-se padrões nas falas, nas roupas, comportamentos etc. de forma rígida: “a aplicação mecânica desses modelos é um dos aspectos essenciais do ritual” (APF 147). Segue-se a esta estereotipização o apelo à falsa religiosidade, que tem função de permissão e de comunidade. O conteúdo religioso e político, como tais, são substituídos pela identificação com o *status quo*, de modo que se fetichizam as relações e incitam-se os indivíduos a abdicarem de si mesmos e aderir ao movimento (APF 149).

Tudo se passa como se o mote do movimento já fosse conhecido pelos seguidores. Insinua-se que os indivíduos já estejam de acordo com as questões assumidas, mas eles pouco sabem do que se trata. O acordo realizado se dá por uma falsa identificação, uma vez que se precariza a própria relação, comprometendo qualquer possibilidade de diálogo e de reflexão, pois se pisa em solo movediço, sem consistência teórica e psíquica. Daí a performance, que funciona como conteúdo último da propaganda fascista, vinculada à neurose obsessiva que substitui a gratificação sexual por um sacrifício: o sacrifício do inimigo. Há, conforme a leitura de Adorno (APF 151), o desejo pelo assassinato ritualístico. Em suma, a destrutividade se torna o fundamento psicológico do espírito fascista, paranoico, portanto: advertem do perigo constante, mas se excitam com ele; veem a desgraça como maravilha; no desejo inconsciente de auto aniquilação, transformam seus seguidores em vítima.

A psicanálise auxilia na compreensão das instâncias particulares e dos mecanismos efetivados para o domínio social, como também evidencia a natureza da dinâmica coercitiva da sociedade e seu processo regressivo através da adaptação constante de sujeitos próximos à paranoia, de pensamento único e irreflexivo. Entretanto, segundo Adorno (RSPS 106-107), a simples adaptação não é suficiente para o indivíduo, uma vez que o processo total da sociedade é complexo. Para manter as condições atuais, a adaptação é efetivada através da autoconservação, como uma espécie de ameaça constante. Para a sobrevivência do indivíduo, é preciso entrar no circuito de enfraquecimento do *eu*, através da regressão imposta.

Adorno e Horkheimer entendem que as dominações da indústria cultural e do totalitarismo fascista não são indestrutíveis, uma vez que se os indivíduos “parassem para refletir por um segundo, toda a encenação se despedaçaria e eles entrariam em pânico” (DE 188). Assim como apresentam a possibilidade de que a indústria cultural não tem completo domínio sobre os indivíduos, por isso o exercício constante dos meios publicitários para a persuasão das pessoas, também apresentam a crença de que há indivíduos que não foram totalmente assimilados à cruel dinâmica do totalitarismo de modo que “a hipnose socializada cria em si as forças que eliminarão o fantasma da regressão através de controle remoto e que, no fim, despertarão aqueles que mantêm seus olhos fechados embora não estejam mais dormindo” (DE 189).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação se propôs a analisar a dialética e a psicanálise na crítica do indivíduo moderno presente na DE. Embora a obra tenha sido escrita por Adorno e Horkheimer, a análise se orientou, sobretudo, pela perspectiva adorniana e por alguns de seus trabalhos das décadas de 1930 a 1950. Tentou-se verificar a densidade teórica e justificar a *mediação dialética* e o apelo ao *processo total* através da análise da crítica ao sujeito na DE.

No primeiro capítulo, do presente trabalho, intitulado *A Ideia da história natural e a teoria crítica* o esforço teórico concentrou-se em relacionar o ensaio adorniano de 1932 com o texto programático que estabelece critérios para uma teoria não sistemática: a “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de 1937. Deste modo, as contribuições teóricas de Benjamin, bem como as de Lukács e, por fim, de Horkheimer, foram apresentadas e cotejadas com textos outros, como os de Weber.

Na modernidade, sobretudo no início do século XX, a ciência — expressão máxima do esclarecimento — mostrou-se como detentora de uma capacidade de desmistificar o mundo, de uma capacidade e uma missão de desencantamento. Quanto mais ordenada, clara e distinta a realidade, maior o orgulho da ciência moderna em exercer controle. Sob esta ideologia, tudo poderia ser superado: as doenças, a infelicidade, a pobreza, a morte etc., as quais, entretanto, permaneceram. A ordem social, no fito de superar os seus medos, transformou-se em uma dinâmica de reiterada coação das naturezas externa e interna aos indivíduos. De um propósito emancipatório, incorreu-se em coerção; de superação do medo/fragilidade, em imposição refinada desse mesmo medo e dessa mesma fragilidade. O mundo, a história, o ser humano, foram transformados, paulatina e paradoxalmente, em objetos violentamente dominados; compuseram, sob a perspectiva de um olhar histórico natural, as “ruínas” deixadas para trás em nome do progresso; um “ossuário” de coisas que perderam o sentido em nome de um progresso, igualmente, sem sentido objetivo.

Este estado de coisas efetivou-se por meio da racionalidade que erigiu uma segunda natureza, um mundo de convenções inumanas. Estas convenções organizaram a sociedade burocraticamente e, cada vez mais, em vias mais especializadas. Trata-se de uma totalidade coercitiva que administrava parte por parte desta totalidade. Todo este esforço de uma racionalidade instrumental que transformava as coisas em meios para a autopreservação do sistema é essencialmente um exercício de poder. A DE quis romper a falsa harmonia estabelecida por esta segunda natureza, esta racionalidade instrumental, que erigia uma falsa

totalidade isenta de sentido objetivo de vida. Tratou-se de pensar a necessidade de uma mediação dialética, sob o prisma do par conceitual natureza-história, na compreensão do processo social total.

O segundo capítulo trouxe a lume a crítica dialética sobre o esclarecimento com o fito de fazê-la incidir sobre o sujeito moderno. Neste sentido, criticou-se o caráter ideológico da ciência que, presunçosa, se apresentava como novidade, como instrumento de emancipação dos sujeitos em relação a qualquer mazela. Essa racionalidade científica, essa intenção e capacidade de calcular as coisas, já estava presente nos mitos de outrora. A própria narrativa com vistas à justificação e à significação da vida era um modo de controle, um modo de o ser humano portar-se como superior à natureza. Antes mesmo dos mitos, a magia continha, em seus símbolos, rituais e cerimônias, dispositivos de controle e harmonização da vida humana e transcendente.

Ocorre, no entanto, que esta manipulação dissimulava uma cisão entre o ser humano e a natureza, entre o sujeito e o objeto. Esta cisão consistia no fato de que, por se pretenderem dominadores, os indivíduos, a despeito de sua heteronomia e relação mimética, se aplicavam em abarcar a realidade com sua racionalidade dominadora. Já vigorava a falsa realidade oriunda do exercício de uma supremacia dos indivíduos sobre as coisas, ainda que pequena fosse. Quando se eleva o ser humano ou qualquer âmbito a um princípio fundante absoluto, incorre-se no equívoco de se pretender pleno, universal e completo.

Na contemporaneidade, um dos artifícios da racionalidade que ousa, segundo a perspectiva dos autores da DE, a tudo tornar um meio para continuar no controle era a indústria cultural. Na era da indústria, da comunicação, da maquinação da vida, da otimização dos processos, nada mais ambicioso que exercer o controle sobre os próprios indivíduos instilando doses de aparente harmonia: perscrutar e forjar seus interesses, esquadrihar seus espaços e mobilidades, antecipar suas escolhas e decisões, reforçar estereótipos, incutir imagens de vida feliz, padronizar caminhos e ideais de sucesso etc., são modos de tolher a capacidade do pensamento crítico dos indivíduos tornados, então, massa. Trata-se da produção de uma massa, de uma mistificação dos indivíduos.

As próprias ideias de pessoa, de individualidade e de indivíduo tornaram-se ideológicas, como também a de as individualidades serem fundantes das relações e da subjetividade humanas. Os indivíduos estão, cotidianamente, catalogados, distribuídos e manipulados de acordo com os dados obtidos pelas indústrias de publicidade e propaganda

que alimentam o ciclo de dependência e de reificação³⁰. Não que a sociedade estivesse integralmente dominada por estas instâncias coercitivas da racionalidade instrumental, fundante de uma falsa totalidade. Afinal, o exercício constante por cooptação dos indivíduos revelava a possibilidade de emancipação destes mesmos indivíduos. Daí, portanto, que a DE intentava trazer à luz as contradições sociais, a fragmentariedade da realidade, a descontinuidade da história, a descentralização do sujeito no processo histórico. Tratava-se de uma maneira de romper com a pseudo-harmonia estabelecida pelas ideologias correntes, de trazer os indivíduos à luz do pensamento crítico e tirá-lo da submissão às aparências.

Nesta tarefa dialética de compreensão da história, do processo de constituição da racionalidade e dos indivíduos, fez-se necessário, contudo, entender as condições subjetivas para que a manipulação cultural aconteça. Ademais, a DE trouxe a lume a contradição da razão esclarecedora porque seu problema central consistia em elucidar o movimento histórico que ocasionou a barbárie. A violência extrema com que o nazismo manietou a ciência, a administração, a comunicação, em suma, o pensamento, evidenciou o caráter mais sombrio e perverso da racionalidade: a produção da morte.

Uma vez perscrutados estes processos avessos aos interesses iniciais do esclarecimento, no terceiro capítulo, o esforço teórico se designou a apresentar a contribuição da psicanálise na crítica a este sujeito moderno. Entretanto, o capítulo iniciou-se com a denúncia de como a psicanálise neo-freudiana — culturalista — colaborou na manutenção da falsa totalidade. Reivindicando a tarefa emancipadora da psicanálise freudiana, os teóricos críticos denunciaram o modo superficial e adaptado à realidade da psicanálise na sociedade estadunidense. Criticou-se o fato de que, em vez de se manter numa postura crítica de verificação e resolução dos processos repressores, o revisionismo freudiano se atentou à adaptação dos indivíduos às demandas e orientações da realidade social na qual o indivíduo vive. Rompeu-se todo um trabalho de crítica e busca pela verdade que não se restringia à identidade com o “estado atual” das coisas, com a aparência, e se manteve aprisionado à engrenagem da falsa e coercitiva totalidade.

Nesta psicanálise revisada, a cultura tornou-se o parâmetro para a determinação dos sofrimentos. Alguém ajustado à realidade provavelmente teria, nesta perspectiva, uma vida sadia, promissora e feliz. Alguém desajustado a este estado de coisas seria alguém doente, frustrado, fracassado, infeliz. O ideal era que cada indivíduo mudasse o seu caráter, mudasse a sua personalidade, a fim de evitar conflitos, a fim de evitar o sofrimento, uma vez que a

³⁰ Com a realidade do *big data* no início do século 21, essa ideia de Adorno e Horkheimer tornou-se especialmente relevante no cenário político-eleitoral.

realidade era a portadora da verdade e o padrão de toda humanidade, de humanização, portanto. Contudo, esta mudança de caráter justificada como melhoria das habilidades do indivíduo, como fortalecimento do eu diante da realidade se revelava como enfraquecimento do eu, como perda da autonomia pretensamente defendida e buscada, como declínio da constituição do sujeito. Sob o olhar de Adorno e Horkheimer, a psicanálise culturalista tratava os indivíduos como uma pequena empresa interior (DE 167) e corroborava o processo reificante dos indivíduos.

Fez-se necessário elucidar a relação entre a psicanálise e a sociologia na perspectiva de Adorno, haja vista o compromisso dos teóricos críticos com a análise social. Neste intento, a psicologia profunda era redirecionada por uma ótica sociológica, uma vez que, para a compreensão dos processos sociais, a primazia devia ser conferida ao estudo destes processos, portanto, à sociologia. Novamente, e mais claro que nunca, a mediação se efetivava através da compreensão imanente ao processo social total. Tratava-se de permanecer num modelo crítico de pensamento que não se restringia ao sujeito.

Neste sentido, Freud foi resgatado como elemento negativo para a crítica desta superficialização da compreensão e da terapêutica da psicanálise. O Isso, o eu e o supereu, embora fossem registros freudianos que buscavam a harmonização da vida psíquica (WHITEBOOK, 2006, p. 81), revelavam o jogo conflituoso dos processos de repressão, de renúncias e de recalques que perfaziam a vida humana. Este processo não devia ser negado sob a imagem de uma vida harmonizada. Afinal, os indivíduos constituem sua subjetividade através dos conflitos, das renúncias e dos sacrifícios; através deste jogo em que o eu administra as demandas internas e as exigências externas na experiência humana.

Se o culturalismo enfraquecia o eu na aparência de fortalecê-lo, Freud havia procurado uma visão objetiva do sofrimento da constituição da subjetividade a fim de fortalecer o indivíduo, afetiva e racionalmente, diante da falsa totalidade — o mesmo projeto de Adorno e Horkheimer, aliando a psicanálise à filosofia, sociologia e história. Buscava-se recuperar a saúde dos indivíduos a partir da consciência do seu sofrimento, do seu desajuste que, afinal, é um desajuste sem sentido, um sofrimento sem sentido. Entretanto, contra o fato de o indivíduo ser entendido apenas como ser psíquico ou apenas como ser social, Adorno e Horkheimer entendiam-no dialeticamente: um eu-psíquico e um eu-social.

No quarto capítulo, analisou-se a DE como concretização dos projetos anteriores, a saber, “Ideia da história natural” e “Teoria tradicional e teoria crítica”. Os autores evocaram a Odisseia para iluminar, negativamente, a compreensão moderna do sujeito. Era reveladora a distinção peculiar evidenciada por Lukács no ensaio de 1932: na epopéia homérica, o ser

humano era dotado de sentido objetivo; na modernidade, houve a perda do caráter trágico da história da subjetividade, implicando o enfraquecimento da resistência diante da totalidade.

O retorno de Ulisses a Ítaca, nesta incursão da proto-história do indivíduo moderno, representava o processo de formação da racionalidade e da subjetividade. Cada relação de troca do herói com as forças da natureza, cada tensão entre o ganho e a renúncia, cada instante diante do perigo e de autocontrole, sustentavam a meta de todo indivíduo: sua autopreservação. A sobrevivência diante da natureza deixava suas marcas no indivíduo e formava a sua subjetividade. A narrativa da Odisseia evidenciava esta dialética que formava cada indivíduo: a renúncia aos prazeres, à felicidade que a modernidade apresenta como impossível, no encontro com os lotófagos; a negação do eu e da linguagem no ensejo pela vida, diante de Polifemo; o risco do esquecimento, da perda do autocontrole e de qualquer domínio, quando da fruição dos prazeres, representado no encontro com Circe; o sofrimento que deve ser assumido a fim de aprimorar os ideais civilizatórios, o domínio sobre a natureza que incide sobre o próprio sujeito; a frieza racional no poder sobre o outro, representado na morte das virgens infiéis. Em suma, para sustentar a vida civilizada, pautada pela racionalidade, foi necessário muita violência. Parecia ser inexpugnável da dinâmica da racionalidade instrumental: a vida só se mantinha através do exercício do poder como violência.

Ocorre que, tal como na constituição da subjetividade, a cultura também se formou através destas renúncias e sacrifícios. A interpretação que a DE faz da Odisseia encontra eco nas obras freudianas da *Psicologia das massas e análise do eu* e, sobretudo, *Totem e tabu*. Entretanto, o interesse se voltava para a compreensão psicanalítica de como, no enfraquecimento das individualidades, os indivíduos eram dominados.

Adorno e Horkheimer, ao tratar a constituição dos indivíduos imbricando o psíquico e o cognitivo, estabeleciam a relação entre a psicanálise e a cultura — massificada! Evidenciando os mecanismos de dominação, tais como os efetivados pela indústria cultural, entendiam que se os indivíduos não recuperassem a capacidade de discernir criticamente os dados da realidade sob uma orientação dialética profunda — o dispositivo denominado “esquematismo” por Kant —, um processo de semiformação se consolidava eficazmente. Além de uma cultura medíocre, homogênea, produtora de pseudoindividualidades, a sociedade massificada se tornava sociedade semiformada, na qual o pensamento crítico-reflexivo não tinha nenhum valor e não configurava o comportamento dos indivíduos. Na ausência da reflexão, amparado por um pseudo-fortalecimento do eu e ambientado com todas

as promessas de progresso possíveis, tem-se as condições sociais para o cultivo de um sujeito paranoico.

Diante deste sujeito com enfraquecida percepção de si mesmo, com uma falsa projeção de tudo o que é inaceitável socialmente em outrem, os indivíduos semiformados se identificam, sentem-se pertencentes a uma coletividade, mascaram o sentimento de fragilidade e de medo, e amparam-se na figura caricatural de um tirano que sabe manipular os desejos inconscientes de seus seguidores. Tem-se um ambiente propício para as maiores violências possíveis, como a do Holocausto.

Não se trata de afirmar que a coletividade semiformada é totalmente dominada e conformada com a violência; nem de afirmar que todos os indivíduos tenham ódio contra alguma classe, gênero ou etnia. Trata-se de denunciar o caráter majoritariamente performático de uma sociedade que, ao despertar seus impulsos mais arcaicos — aquela natureza há muito recalçada —, incorria na regressão, na irracionalidade que tornava possível a violência gratuita.

Era para não repetir esta barbárie que uma compreensão crítico-negativa da constituição da história, da racionalidade e do próprio sujeito se tornava necessária tal como a da DE. Afinal, “a paranoia é o sintoma do indivíduo semicultivado” (DE 161). Adorno e Horkheimer explicitavam que, neste indivíduo, não havia a consciência da mediação da realidade. Se existia um déficit de mediação, logo, por meio de uma crítica reflexiva, “o próprio esclarecimento, em plena posse de si mesmo e transformando-se em vidência, conseguiria romper os limites do esclarecimento” (DE 171).

Note-se: se “a causa da recaída do esclarecimento na mitologia [...] deve ser buscada [...] no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade” (DE 13), então o próprio sujeito devia ter sua concepção criticada. Tal crítica não seria possível sem a categoria de mediação, cerne da dialética e da psicanálise freudiana numa perspectiva do processo social total. Neste caso, devia-se resistir à ideia tão moderna quanto antiga de um sujeito fundante de toda realidade.

Vinte anos após o empreendimento da DE, Adorno colocou-se na Dialética negativa a tarefa de “romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva” (DN 8). Esta dissertação foi instigada pela necessidade de investigar dialética e psicanaliticamente as condições de vida dos indivíduos. Eis o desafio de uma teoria que se pretenda crítica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADORNO, T. W. *Die Idee der Naturgeschichte*. In.: Adorno. Philosophische Frühschriften. Gesammelte Schriften 1. Rolf Tiedemann (Org). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- _____. *Die Aktualität der Philosophie*. In.: Adorno. Philosophische Frühschriften. Gesammelte Schriften 1. Rolf Tiedemann (Org). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- _____. *A psicanálise revisada*. In.: Ensaio sobre psicologia social e psicanálise. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 43-69.
- _____. *Antissemitismo e propaganda fascista*. In.: Ensaio sobre psicologia social e psicanálise. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 137-152.
- _____. *As estrelas descem à terra. A coluna de astrologia do Los Angeles Times. Um estudo sobre superstição secundária*. Trad. Pedro Rocha de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- _____. *Correspondências 1928-1940. Adorno-Benjamin*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- _____. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- _____. *Introdução à sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- _____. *Minima Moralia. Reflexões a partir da vida lesada*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: beco do Azougue, 2008.
- _____. *O ensaio como forma*. In.: *Notas sobre literatura I*. Trad. Jorge M. B. de Almeida. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento. Estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Antônio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

- _____. *Sobre a relação entre sociologia e psicanálise*. In.: Ensaio sobre psicologia social e psicanálise. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 71-135.
- _____. *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*. In.: Ensaio sobre psicologia social e psicanálise. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 153-189.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGAMBEN, G. *Infância e História. Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- ARMSTRONG, K. *Em nome de Deus. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- BENHABIB, S. *A crítica da razão instrumental*. In.: ZIZEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012.
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte, 2016.
- BUCK-MORSS, S. *Origen de la Dialéctica Negativa*. Mexico: Siglo XXI Editores, 1981.
- CASTRO, E. *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência*. Trad. Betriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- CHIARELLO, M.G. *Das lágrimas das coisas. Estudo sobre o conceito de natureza em Horkheimer*. Campinas: Editora Unicamp, São Paulo: Fapesp, 2001.
- _____. *Natureza-Morta. Finitude e negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- DUARTE, R. *Varia aesthetica. Ensaio sobre arte e sociedade*. Belo Horizonte: Relicário, 2014.
- _____. *Adorno/Horkheimer e a Dialética do esclarecimento*. Coleção Filosofia passo-a-passo. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

- ERDLE, B. R. *Der Chor und die Mägde: Passagen durch den Mythos bei Freud und Adorno*. In.: Freud und Adorno zur Urgeschichte der Moderne. Berlin, Deutschland: Kulturverlag Kadmos Berlin, 2015. p. 125-144.
- FREITAS, V. *Para uma dialética da alteridade. A constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Adorno*. FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, 2001. Edição revista em 2006.
- _____. *Adorno e Horkheimer leitores de Freud*. Remate de Males. Campinas, SP, v. 30, n. 1, p. 123-146, jan — jun 2010.
- _____. *Theodor Adorno and the Freudian Revisionism*. Veritas. Porto Alegre, RS, v. 63, n. 2, p. 780-800, maio-agosto 2018.
- FREUD, S. *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 13.
- _____. *Introdução ao narcisismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 12.
- _____. *O eu e o id*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 16.
- _____. *Psicologia das massas e análise do eu*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 15.
- _____. *Totem e Tabu*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11.
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009
- GENEL, K. *Escola de Frankfurt e freudo-marxismo: sobre a pluralidade das articulações entre psicanálise e teoria da sociedade*. Dissonância: Teoria Crítica e psicanálise. Campinas, n. 01, p. 263-288. 1º sem 2017.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2014.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.
- _____. *Teoria tradicional e teoria crítica*. In.: LOPARIC, Z.; ARANTES, O. B. F (Orgs.) *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- HORNEY, K. *A personalidade neurótica de nosso tempo*. Trad. Octávio Alves Velho. 5.ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1969.

- _____. *Novos rumos na psicanálise*. Trad. José Severo de Camargo Pereira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1959.
- JAEGER, W. *Paideia. A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JAMESON, F. *O marxismo tardio. Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- JAY, M. *A imaginação dialética. História de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais. 1923-1950*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- KIRCHHOFF, C. *Übertreibungen. Adornos Kritik psychoanalytischer Theorie und Praxis*. In.: DECKER, O; TÜRCKE, C. *Kritische Theorie — Psychoanalytische Praxis*. Gießen, Deutschland: Psychosozial-Verlag, 2007.
- LUKÁCS, G. *A teoria do romance. Um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Trad. José Mariani de Macedo. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2000.
- MAISO, J (2013). *La subjetividade danada: teoria crítica y psicoanálisis*. Constelaciones. Revista de Teoria Crítica. Madrid, v. 5, p. 132-150, 2016.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ORWELL, G. 1984. Trad. Alexandre Hubner; Heloísa Jahn. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- PERIUS, O. *A filosofia como exercício: Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*. Tese de doutorado. PUCRS, Porto Alegre, 2011.
- PIAZZA, W. *Introdução à fenomenologia religiosa*. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.
- RAMOS, G. A. *Angústia e sociedade na obra de Freud*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- REIS, M. A. *Adorno: estudos sobre experiência e pensamento*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.
- RICOEUR, P. *A simbólica do mal*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2013.

- _____. *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.
- ROUDINESCO, E. *Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- SHERRATT, Y. *Adorno's concept of the self: a marriage of Freud and Hegelian marxism*. *Revue internationale de philosophie*. Bruxelles, Belgique, n. 227, p. 101-117. 2004.
- _____. *The Dialectic of Enlightenment: a contemporary reading*. In.: *History of the Human Sciences*. Sage Publications. London, United Kingdom, v. 12. n. 3, p. 35-45. 1999.
- SILVA, E. S. N. *Filosofia e arte em Adorno: a categoria de constelação*. Tese de doutorado. FAFICH-UFMG, Belo Horizonte, 2006.
- SPIEKERMANN, K. *Nietzsche and Critical Theory*. In.: BABICH, B. E. (Org.). *Nietzsche, theories of knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the sciences I*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2010.
- THOMSON, A. *Compreender Adorno*. Trad. Rogério Bettoni. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- WEBER, M. *A ciência como vocação*. In.: *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- WEININGER, H. *Vernunft bei Nietzsche und Horkheimer/Adorno. Die Problemstellung in „Zur Genealogie der Moral“ und in der „Dialektik der Aufklärung“*. Dettelbach: Röhl, 1998.
- WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. Lilyane Deroche-Gurgel. ed. 2. Rio de Janeiro: DIFTEL, 2006.
- WHITEBOOK, J. (2004). *The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis*. In.: F. Rush. *The Cambridge Companion to Critical Theory (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 74-102)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Doi:10.1017/CCOL0521816602.005