

Thiago F. de Borges

**INTERESSE PELO CORPO NA DIALÉTICA DO
ESCLARECIMENTO DE THEODOR W. ADORNO E MAX
HORKHEIMER**

Belo Horizonte

2010.

Thiago F. de Borges

**INTERESSE PELO CORPO NA DIALÉTICA DO
ESCLARECIMENTO DE THEODOR W. ADORNO E MAX
HORKHEIMER**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito à obtenção do título de mestre em filosofia.

Linha de pesquisa: Estética e Filosofia da Arte.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo A. P. Duarte.

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2010.

100 Borges, Thiago Ferreira de
B732i Interesse pelo corpo na Dialética do esclarecimento de Theodor W. Adorno
2010 e Max Horkheimer [manuscrito] / Thiago Ferreira de Borges. - 2010.

188 f.

Orientador: Rodrigo Antônio de Paiva Duarte

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Adorno, Theodor W. , 1903-1969. Dialética do esclarecimento. 2.
Horkheimer, Max, 1895-1973. Dialética do esclarecimento.3. Filosofia -
Teses. 4. Natureza – Teses. 5. Corpo e alma (Filosofia) – Teses. I. Duarte,
Rodrigo Antônio de Paiva. II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

Para o Admir.

Para o Mauro, Cláudio, Natália e Meily.

AGRADECIMENTOS.

Ao professor Rodrigo Duarte pelas orientações cuidadosas e pacientes. À professora Miriam C. D. Peixoto por disponibilizar algumas referências importantes. Agradeço os professores Alexandre F. Vaz e Eduardo S. N. Silva pela disponibilidade e sugestões de referências. Aos colegas, amigos e amigas com quem compartilhei muito do que aqui foi produzido. Meus sinceros agradecimentos a minha família e a todos aqueles que estão presentes de forma carinhosa no meu cotidiano. Por fim, agradeço ao programa de pós-graduação em filosofia da UFMG pela assistência necessária ao longo desses dois anos.

NOTAS SOBRE AS REFERÊNCIAS E CITAÇÕES.

As referências e citações da Dialética do Esclarecimento aparecem como (DE, página) e são as únicas que seguem imediatamente a citação. Todas as outras referências de citações aparecem em notas de fim de página. Também utilizamos para Indústria cultural (IC).

E bem podemos suspirar aliviados ante o pensamento de que, apesar de tudo, a alguns é concedido salvar, sem esforço, do torvelinho de seus próprios sentimentos as mais profundas verdades, em cuja direção o resto de nós tem de encontrar o caminho por meio de uma incerteza atormentadora e com um intranquilo tatear. (FREUD, P. 157, Mal estar na civilização).

Pedem-se prestações de contas pelo pensamento expresso, como se ele fosse a própria práxis. Justamente por isso toda palavra é intolerável: não apenas a palavra que pretende atingir o poder, mas também a palavra que se move tateando, experimentando, jogando com a possibilidade do erro. Mas: não estar pronto e acabado e saber que não está é o traço característico daquele pensamento e precisamente daquele pensamento com o qual vale a pena morrer. (ADORNO E HORKHEIMER, P. 228)

RESUMO.

O objetivo deste trabalho é apresentar uma possibilidade de exegese para a importante obra de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, a *Dialética do Esclarecimento* de 1947, a partir da presença do corpo nos fragmentos filosóficos. O corpo é objeto de estudo específico, onde rastreamos os momentos e as formas como ele aparece nos principais temas da *Dialética do Esclarecimento*, ao mesmo tempo em que é uma espécie de “chave de leitura” para os mesmos temas. Desta forma, o corpo alterna com os temas centrais da obra de Adorno e Horkheimer, nas posições de elemento mediador por um lado e objeto específico de estudo por outro, conforme a própria dinâmica do texto assim exige.

Palavras-chave: Dialética do Esclarecimento, autoconservação, racionalidade, natureza, corpo, alma.

ABSTRACT.

The aim of this study is to present a possibility of exegesis for the important work of Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 1947, from the presence of the body in the philosophical fragments. The body is the object of special study, which tracked the times and ways as it appears on the main themes of *Dialectic of Enlightenment*, while it is a kind of "reading key" to the same subjects. Thus, the body switches with the central themes of the work of Adorno and Horkheimer, in positions of a mediator on the one hand and specific object of study by other, as the dynamics of the text so requires.

Keywords: *Dialectic of Enlightenment*, self-preservation, rationality, nature, body, soul.

SUMÁRIO.

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO 1. O corpo a alma e o conceito de esclarecimento.....	14
1.1 A dualidade primordial nos antigos gregos.....	14
1.2 O espírito esclarecido e o corpo naturalizado.....	35
CAPÍTULO 2. Ulisses ou: corpo e subjetividade.....	56
CAPÍTULO 3. Corpo e Espírito no Excurso II: idiosincrasias de uma idéia de amor romântico.....	100
3.1 Kant, Sade e Nietzsche: três representantes de uma mesma razão?.....	100
3.2 Entre o corpo e o espírito: considerações sobre o amor romântico.....	106
CAPÍTULO 4. Indústria cultural e antissemitismo: sobre o amor-ódio pelo corpo....	134
4.1 Indústria cultural: a enganação das massas como expropriação dos corpos.....	134
4.2 A tese V ou: o corpo e os elementos miméticos do antissemitismo.....	174
CONCLUSÃO	185
BIBLIOGRAFIA	189

INTRODUÇÃO.

Podemos encontrar as forças que mobilizaram esta pesquisa em talvez dois “campos” de interesse filosófico que, ao longo desses últimos anos se aproximaram culminado neste texto. Referimo-nos aos termos corpo e alma, como conceitos ou categorias importantíssimas, segundo pensamos, na constituição de diversas formas e em diferentes níveis de pensar e agir na história do mundo ocidental. Por outro lado, o interesse pelo pensamento crítico especificamente pela produção da chamada, Escola de Frankfurt, em relação à qual, as filosofias de Theodor Wiesengrund Adorno e Max Horkheimer chamaram especial atenção.

O objetivo deste texto é apresentar algumas possibilidades de leitura da *Dialética do Esclarecimento* (DE) – publicada pela primeira vez em 1947 -, rastreando a presença do corpo e, em alguma medida da alma, nos fragmentos filosóficos, mesmo que estas presenças se façam por vezes de maneira “indireta”. A ideia é olhar para o corpo, como conceito e como experiência vivida a partir dos temas centrais dessa importante obra de Adorno e Horkheimer, identificando dentre outros pontos, o processo de dominação da natureza como parte inerente ao programa do esclarecimento, a partir das relações entre corpo e alma.

Seria possível (ao menos para as civilizações européias) pensar o que foi e o que tem sido o desenvolvimento da humanidade e, particularmente, a experiência de cada ser humano, sem em nenhum momento, mesmo que indiretamente, fazer referência à polaridade entre o que é material e o que é imaterial em nossa existência?

Entendemos que essa dualidade já está presente, (com suas particularidades) na filosofia dos gregos – até mesmo antes, de forma embrionária nos poemas homéricos. Podemos

pensar como algumas relações, mesmo que mais primitivas com o sagrado, já começam a delinear a forma de pensar a experiência e o mundo, intimamente ligada à noção de que a existência pressupõe uma condição corporal e outra espiritual. Pensemos como os elementos religiosos judaico-cristãos, (tão decisivos para boa parte dos ordenamentos ético-morais do Ocidente), de alguma forma pressupõem a consciência da referida dualidade. Na perspectiva do desenvolvimento do conhecimento, em que medida cada texto platônico pressupõe uma idéia do que seja o corpo e outra do que seja a alma, para então, ancorados nesta constatação talvez elementar e comum, refletir sobre o belo, o bem, ou sobre a educação. E encontramos muitos exemplos na história. A filosofia de Descartes e a Psicanálise, as nossas instituições escolares e suas formas, são outros espaços privilegiados, diríamos, para a constatação, por exemplo, de como o conhecimento foi de alguma forma reflexo da maneira de se pensar o humano como corpo e alma. Evidente que existiram inúmeras formas de leitura sobre a questão da relação entre corpo e alma, ou corpo e espírito, unidade, separação, superioridade, inferioridade, domínio etc. Tudo isso, pensamos agora, não pode vir como reflexões sem que antes tivéssemos aceitado e assim nos constituído na presença desses dois conceitos. Ainda sobre a dualidade fundamental na experiência humana, mais uma observação faz-se necessária: de maneira geral não nos ocupamos neste texto com um trabalho de definir claramente um conceito para alma, e outro para espírito, mesmo que em alguns momentos tenhamos adotado o posicionamento de Herbert Marcuse sobre a diferença entre alma (Seele), e espírito (Geist).

Acreditamos que esta questão embora pudesse se constituir em campo exploratório fértil à filosofia, não teria espaço dentro da proposta deste texto que tem como eixo uma exegese da DE, a partir da presença do corpo em seus fragmentos.

Por essa razão, utilizamos de forma mais “livre” tanto a palavra alma como a palavra espírito, na grande maioria das vezes como sinônimas que se apresentam como oposição à dimensão física do homem, ou, ao seu corpo.

Temos imaginado que a “estrutura” de um pensamento dialético como o de Adorno e Horkheimer pode ser extremamente frutífera e talvez mesmo necessária para avançarmos sobre algumas verdades acerca das relações entre corpo e alma. Mas entendemos que isso só faz sentido se o que estiver em jogo sejam os próprios temas dos filósofos frankfurtianos bem como suas formas radicalmente críticas. Ou seja, não faz sentido para nossa pesquisa uma espécie qualquer de “investigação antropológica ou ontológica” sem que isso se faça totalmente atrelado a um pensamento essencialmente crítico. Desta maneira, pensamos que o corpo aparecerá em contextos de análise ora mais estéticos, ora epistemológicos, ora éticos, conforme essas dimensões se aproximem e se distanciem nos textos que compõem a DE. De alguma maneira parece que o corpo na DE aproxima-se da imagem da natureza para os autores – a tese V dos “Elementos do antissemitismo” seria um exemplo, ao mesmo tempo em que também pode representar a especificidade da condição humana, por assim dizer, como “sintoma do espírito”, algo que, segundo pensamos, aparece com mais clareza no texto sobre a Indústria cultural.

Organizamos este trabalho seguindo a ordem dos textos da DE. Entendemos que esta opção contribui para uma clareza quanto ao desenvolvimento do tema. Assim como na obra estudada, não esperamos uma organicidade dos capítulos da dissertação de forma linear e seqüencial, ao contrário, e para usar uma expressão adorniana, pensamos na ideia de uma “constelação” onde os temas ao mesmo tempo em que compõe o todo do trabalho, resguardam cada um sua especificidade.

No primeiro capítulo intitulado, “Corpo, alma e o conceito de esclarecimento”, apresentamos (antes de entrar propriamente nos temas do conceito de esclarecimento na DE), algumas reflexões sobre as noções de corpo e alma na Antiguidade grega, bem como alguns elementos sobre a formação da subjetividade. Na segunda parte do capítulo, ao entramos propriamente na DE, procuramos ampliar um pouco os exemplos de análise sobre o corpo e alma no conceito dialético de esclarecimento recorrendo a algumas imagens históricas, por exemplo, em análises da religiosidade cristã, tentando aproximá-las, dos argumentos de Adorno e Horkheimer presentes no primeiro texto da DE.

No segundo capítulo, sob o título, “Ulisses ou corpo e subjetividade”, propomos o exercício de perceber como o corpo pode ser uma “chave” de leitura interessante para o Excurso I. Mito e esclarecimento, o domínio da natureza e a proto-história do indivíduo burguês se desvelam nas relações que Ulisses estabelece com seu corpo e com os corpos dos outros personagens da Odisséia.

No terceiro capítulo sobre o Excurso II fizemos uma opção talvez um tanto quanto peculiar pelas passagens em que os autores discorrem sobre o amor romântico. Ele se configura segundo pensamos nas relações entre corpo e espírito.

São duas partes, sendo a primeira uma recapitulação do eixo argumentativo do Excurso II, e a segunda especificamente sobre o tema do amor. O amor romântico enquanto uma das formas de expressão da experiência burguesa passaria a sofrer segundo entendemos, modificações conforme a lógica de uma razão sempre mais instrumental que avança não somente diminuindo as possibilidades de outras formas da razão, mas também, ampliando ao máximo seu alcance para todas as esferas da vida, como nas relações afetivas, por exemplo. Uma “decadência” do amor romântico seria, sob certo aspecto,

inerente às formas de relação que passam a se estabelecer progressivamente sob a luz de uma racionalidade cada vez mais formalizada onde o próprio ethos burguês tradicional, que era a condição de possibilidade para realização de tal amor, contém ao mesmo tempo os elementos para o progressivo enfraquecimento desse mesmo amor. O título do capítulo é, “Corpo e Espírito no Excurso II: idiossincrasias de uma idéia de amor romântico”.

No quarto e último capítulo cujo título é, “Indústria cultural e antissemitismo: sobre o amor-ódio pelo corpo”, tratamos de esboçar num primeiro momento, como a enganação das massas, enquanto uma espécie de expropriação do espírito é, simultaneamente, uma expropriação dos corpos, o que ocorre evidentemente sem qualquer possibilidade de uma “justa indenização”. Num segundo momento, comentamos sobre a centralidade do corpo na tese V do texto “Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento”. Essa tese trata especificamente dos elementos miméticos no comportamento antissemita. Justamente por esta razão, ou seja, por se tratar da mímese mais diretamente é que entendemos e procuramos mostrar a importância do corpo e suas gestualidades para o entendimento dos argumentos dos autores.

A essa altura poder-se-ia perguntar por que uma dissertação que centraliza seu esforço investigativo na presença do corpo na DE, não se propôs a tratar especificamente em algum momento do texto nas notas de trabalho intitulado, “Interesse pelo corpo”.

Não se trata do fato de ser um texto menor e presente na parte destinada às notas de trabalho dos autores. Pelo contrário até, a dissertação leva propositadamente o título da nota, além do último capítulo se valer também em seu título da fórmula “amor-ódio”, pelo corpo que aparece, de fato, somente na referida nota. Na verdade, a conhecida nota de trabalho foi referência constante para as reflexões contidas no presente trabalho,

eventualmente aparecendo de forma mais direta em uma ou outra citação. O texto “Interesse pelo corpo” já apresenta diretamente o corpo como tema central. A proposta da pesquisa é justamente perceber que ele, o corpo, também está presente com alguma importância nas seções principais da DE.

CAPÍTULO 1. O CORPO A ALMA E O CONCEITO DE ESCLARECIMENTO.

Nosso primeiro capítulo está dividido em duas partes, sendo a primeira uma visão mais geral dos primórdios das relações entre corpo e alma. Em seguida considerando a dualidade já referida trataremos do primeiro texto da Dialética do Esclarecimento (DE), sob a perspectiva de uma naturalização e controle dos corpos por um espírito esclarecido.

1.1 A dualidade primordial nos antigos gregos.

Se pensarmos nas experiências mais primitivas da espécie humana na luta por sua vida como “organismo” inferior e fraco frente às potências incompreensíveis da natureza, certamente o medo como sentimento primordial frente ao perigo, a completa irracionalidade dos meios de vida, faziam da existência humana, uma experiência primordialmente corporal.

O horror primitivo frente ao desconhecido e ao potencialmente destruidor que, não obstante de todo não se desfez ainda nos tempos atuais, era aquilo que de imediato abria espaço na mentalidade primitiva para o desenvolvimento de uma consciência que progressivamente mediatizava as relações do homem com a natureza.

O medo é um sentimento fundamental, em que o alheio, o diferente, ganham expressão viva, intensa, principalmente pelo fato de que, uma vez não recebendo resistência, provoca dor, que, no extremo, coincide com a morte¹.

¹ FREITAS, Verlainé. *Para uma Dialética da Alteridade*. 2001. Tese(Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas- FAFICH. Universidade Federal de Minas Gerais, p. 44.

O comportamento mimético no homem, sua relação difusa com a natureza é também o início de seu reconhecimento como “diferente” ao mesmo tempo em que no plano da consciência ainda por muito tempo se fez em construções que apresentavam como estratégia nas relações com a natureza, justamente aproximação e - porque não? - certa confusão do homem com aquela. Desta forma, a magia que sucede o comportamento mimético primitivo dos tempos do pré-animismo, é também mimese, porém, em sentido mais elaborado, com o uso de objetos que avançam em relação ao simples enrijecer-se de medo frente a alguma ameaça, ou ao mostrar dos dentes no momento de confronto; mais ainda de certa forma particularizam as imagens do incomensurável que é a natureza, o *mana* em deuses e demônios². Se tais objetos mágicos como plantas, ossos, utensílios e alimentos feitos desses não impediam a sugestão de que, ainda o homem se via como parte integrante de uma realidade maior ou da natureza que o cercava na sua totalidade, em contrapartida, os mesmos objetos sugerem como mediadores objetivos das relações que o homem estabelecia com o mundo exterior e também com o “interior” que se formava e então por esta interioridade arcaica que se formava, abstrair-se do exterior e reinventar por meio dos objetos e rituais mágicos sua intervenção no mundo como movimento de (re)construção (e agora não só como uma resposta mecânica), de sua autoconservação(preservação).

A autoconservação humana, o movimento que em certo sentido nos aproxima das espécies “inferiores”, é, ao mesmo tempo em sua singularidade não instintiva, a marca invariável de nossa particularidade frente àquilo que chamamos de mundo natural – tal movimento é a própria existência do humano como um existir que é irrevogavelmente simbólico.

² Cf., op.cit.

A fatalidade simbólica do humano é a constituição necessária à sobrevivência de uma capacidade de abstração cada vez mais refinada, ou de uma própria condição biológica, que, de uma vez por todas o afasta do puramente biológico, e lhe impõe isto, como uma natureza. Como observou Verlaine Freitas, a abstração como a distinção fundamental de humanidade encontra suas raízes na condição biológica dos mais primitivos que, ao contrário dos demais animais, possuíam cindido a inclinação para a ação, das formas de agir por ocasião dos estímulos captados pelos sentidos. Se for forçoso dizer das raízes das dimensões imaterial e material no humano, a partir dessa constatação, já que, essa cisão era praticamente orgânica, e o que se “viu” durante um longo período especificamente entre as formas pré-anímicas, passando pela magia e começando com alguma mudança mais substancial nos relatos míticos, foi justamente (naquilo que aproxima as três formas de relacionar-se com o mundo), uma concretude e factualidade muito forte do existir humano. A mimese como experiência e forma de conhecimento pré-conceitual se distingue do mimetismo biológico, abrindo os caminhos para o progressivo distanciamento entre sujeito e objeto, também entre as futuras atividades do espírito e as atividades práticas do mundo factual, das coisas. Ainda assim resumia a proto-história da consciência humana ao fluxo imagético que abrandava o medo presente em uma substância egóica prematura e frágil, frente às forças da natureza, mesmo que com conquistas observáveis nos níveis de abstração do pré-animismo, passando pela magia até os mitos.

A mímesis já é algo que admite a mediação da consciência, configura-se como algo que se funda, minimamente que seja, numa “decisão”. (...) Enquanto forma mais primitiva de sedimentação cognitiva da mímesis, o preanimismo é bastante concreto, pelo fato de que o poder infinito da natureza como totalidade é vivido, sentido, concretamente como um poder difuso pelas coisas. (...) A magia estabelece mais uma mediação para o poder da natureza, que são as

figuras dos deuses e dos demônios. Neste passo estabelece-se uma diferenciação entre as potências anímicas.(...) O mito é mais um passo na abstração do pensamento, na medida em que estipulou mais uma mediação para com a natureza, que é a noção de origem.³

Esse espaço que a imagem ocupa como produto da atividade de mimese, essa primeira mediação, ainda prendia indistintamente as arcaicas experiências espirituais dos homens às relações imediatas com as demandas da vida concreta. Nada dos infinitos desdobramentos da cultura parece escapar a uma arcaica exegese do mundo como constituído dessas duas esferas - inclusive as próprias ideias de cultura, natureza, corpo e espírito/alma⁴.

Mesmo que em muitos aspectos, de forma inconsciente, o homem primitivo já lidava com o mundo na perspectiva de relações variadas e quase sempre cambiantes entre o material e o imaterial. A mimese já anteriormente comentada e os aspectos projetivos nas relações do homem com a natureza e consigo mesmo são provas disso. A mimese como imitação (duplicação) e, ao mesmo tempo, introjeção “interpretativa” do mundo externo era também projeção, na medida em que o indivíduo devolvia ao mundo projetando sobre este aquilo que outrora fora fruto de elaboração interior no processo mimético. Assim, a imitação de feras e outros animais pelo feiticeiro em cultos e rituais mágicos ao mesmo tempo em que o colocava em iguais condições com tais animais e os protegia deles, também em sua interpretação tornava tais animais e outras forças da natureza pertencentes ao mundo dos homens por dotar-lhes de espírito, de uma alma.

³ Verlaine Freitas.Op.cit. p. 92,93.

⁴ Neste momento e possivelmente em outros neste texto, optamos por não demarcar uma diferença conceitual entre espírito e alma, pois a intenção é ficar primeiramente no registro das diferenças entre o material e o imaterial. Posteriormente, essa indiferenciação poderá alternar com momentos em que precisaremos, para melhor desenvolver os argumentos, marcar uma diferença mínima entre o que entendemos por alma e por espírito. Quando assim for teremos em mente a diferença apresentada por Herbet Marcuse em “Cultura e Sociedade”, no seu ensaio, “Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura”.

Parece mesmo que o homem já nos primórdios de sua existência vivia a partir das relações dialéticas entre sua dimensão física/material e a espiritual/imaterial se constituía em certo sentido na própria condição de possibilidade de investigação conceitual posterior de sua própria existência. A dinâmica com o universal ora se percebendo e se fazendo como parte dele, do todo na natureza, e ora se colocando fora, na perspectiva de mais objetivamente garantir seu triunfo a partir do domínio e controle dos processos naturais (mesmo que tal movimento de domínio ocorresse antes ainda de um conceito bem definido de natureza externa), acompanhou a partir de certo momento uma investigação de si: nomear e conceituar tornou-se imprescindível. Talvez a projeção como causa e efeito do processo de abstração, tenha de fato construído os alicerces da vida conceitual básica que dividira para sempre o homem em corpo e alma. Isto na medida em que a natureza vista como viva e como animada por “algo” no exercício projetivo indicava ao próprio indivíduo que projeta (e, portanto já dotado de uma embrionária substância espiritual), que sua vida particular, sua mera existência física também não poderia ser não animada por algo radicalmente diferente da materialidade de seu corpo.

No que se refere à gênese da cultura ocidental e mais precisamente o tratamento dado às dimensões material e imaterial do humano, encontramos algumas diferenças importantes na constituição e desenvolvimento dos conceitos de corpo e alma.

Giovanni Reale⁵ sugere que comecemos pelos textos homéricos como fontes radicais para compreensão de tais conceitos.

⁵ REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002, 280p.

Segundo esse autor, não encontraremos na *Odisseia* ou na *Ilíada* a conhecida e sedimentada definição segundo a qual, o homem em sua vida é composto de duas grades dimensões: a corporal e a espiritual (alma). Esta última de maneira geral, definida como a antítese complementar das características físico/materiais da existência humana, o “lugar” de desenvolvimento de todo o aspecto simbólico, místico/divino, de tudo o que pode haver de mais misterioso na vida humana, espaço que abriga o desconhecido, como também a promessa de conhecimento.

Como sabemos, os dois termos gregos para corpo e alma são, respectivamente, *soma* e *psyche*. Não por acaso eles formam as raízes de expressões bem conhecidas como somatizar, somático (referentes ao corpo), psiquismo, psicologia (referentes à alma) psico-somático (este último indicando os processos que afetam o corpo mas que tem na sua origem um aspecto não-corpóreo). Entretanto à época dos poemas de Homero, a palavra *soma* não significava a unidade corpórea viva tal como passamos a conhecer posteriormente, e sim seria mais corretamente traduzida como cadáver. Da mesma maneira que *psyche* não representava a dimensão imaterial que se opunha dialeticamente a um corpo unitário, no homem vivo; ao contrário, entrava em cena somente na morte quando então aparecia deixando o cadáver (*soma*), na forma de um “fantasma errante” – assim era entendido e utilizado o termo *psyche*.

Nos poemas homéricos *soma* e *psyche* têm um significado exatamente contrário daquele que assumirão a partir do século quinto: *soma* significa, de fato, não o organismo vivo, mas o morto, ou seja, o “cadáver”, e *psyche* significa não o princípio vital do sentimento e do pensamento, mas o “fantasma do morto”, privado de vida, de sensibilidade e de inteligência (como veremos, é a pura imagem emblemática do *ter sido* homem). O homem vivo é expresso mediante uma ininterrupta circulação de imagens com a dinâmica de belíssimas

formas caleidoscópicas nas quais físico e psíquico são *con-fusos* de vários modos.⁶

Esta “confusão” como forma interpretativa do humano configura-se em um modo de pensar “paratáxico”⁷, ou, certa “unidade” do humano que ainda não se configura a partir de um conceito unitário de corpo. Portanto, o corpo era representando por termos que na verdade faziam referência às suas partes em ações aparentemente desarticuladas ou, independentes da noção de um todo corporal. O pesquisador italiano expõe tal forma de pensamento a partir de imagens reproduzidas de pinturas do período homérico, cujas formas de estilo geométrico-cubistas evidenciam o modelo paratáxico de compreensão conceitual do corpo.

Na verdade, esta visão paratáxica da realidade humana encerra, como em um grande quebra-cabeça, os diversos termos utilizados para descrever e caracterizar a realidade do homem homérico. Sobre uma visão como esta, podemos entender porque, então, o termo *soma* só era utilizado para o corpo do indivíduo morto. Reale explica isso na perspectiva de que o cadáver (*soma*) dava a ideia de unidade justamente por seu estado de inatividade total, sendo o contrário da multiplicidade de movimentos e ações coordenadas ou não, que caracterizava a vida corporal.

Da mesma forma que o corpo do homem em vida era referido por uma série de termos, a vida imaterial do homem, suas paixões, seus pensamentos eram descritos também por uma pluralidade de termos e significados como *thymos* que segundo Reale incorpora uma abrangente área semântica nos poemas homéricos, podendo ser traduzido como benevolência, amor, raiva, desejo, peito, coração etc., conforme o contexto da passagem em questão; mais ainda, encontramos para as ‘manifestações da vida espiritual’ do

⁶ Ibidem, p. 14.

⁷ Cf. Giovanni Reale. Op.cit, p.23,24

homem homérico referências às partes de seu corpo. Outros termos dentre vários que podemos destacar são *phrenes*, traduzido por peito e *kradie* traduzido também por peito ou coração. Uma imagem “caleidoscópica” da natureza humana, como diria Reale, é assim construída nas cambiantes utilizações dos termos que fazem referência não ao corpo ou a alma, mas sim à totalidade do humano – um braço ou uma perna não pertencem ao corpo, mas ao homem como um todo, assim como o termo para cabeça (*Kephale*), às vezes se refere à pessoa na sua inteireza. Vejamos duas passagens como exemplos desta questão. A primeira, um trecho do IX canto da Odisséia, a respeito dos sentimentos de Ulisses no momento da antropofagia empreendida pelo Ciclope, citada por Reale.

Nesse momento ocorreu-me no peito [thymos] magnânimo a idéia de aproximar-me do monstro e sacar do meu gládio cortante, para enterrar-lho no peito [phrenes], onde o fígado se acha encoberto, logo que o houvesse apalpado. Mas outras razões [thymos] me tolheram.⁸

Agora vejamos o mesmo trecho da Odisséia, numa tradução portuguesa, em prosa.

Então, tendo consultado meu magnânimo coração, hesitei se deveria aproximar-me dele e, tirando de junto da minha coxa a cortante espada, cravar-lha no peito, onde o diafragma envolve o fígado, depois de tatear com a mão. Mas outra idéia me deteve.⁹

Embora não tenhamos a fonte de tradução utilizada pela edição portuguesa, os termos que grifamos encontram-se, assim como os da tradução apresentada por Reale no referido campo semântico do termo *thymos*, bem como na possibilidade de tradução de outros termos como *phrenes*.

⁸ HOMERO apud Giovanni Reale, op.cit, p. 62,63

⁹ HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.86 (grifo nosso)

Esta vida “imaterial” que séculos depois a identificaríamos de maneira mais objetiva, era na verdade, apresentada na multiplicidade da visão parataxica, que não obstante, ao não indicar uma identidade conceitual para o corpo e outra para a alma, demarca por consequência, uma primitiva unidade do físico e do não físico – e isso se dá, para o herói homérico, por meio de uma ética do agir.

Werner Jager, logo no início de sua obra *Paideia*, comenta a respeito da *Arete* dos tempos homéricos e sua íntima relação com o agir, em especial do herói grego. A *Arete* como virtude exclusiva dos nobres e heróis está presente nas qualidades como coragem, destreza, força, qualidades que claramente demonstram como o atributo de virtuoso fazia referência em grande parte não só à origem nobre e cavalheiresca dos homens, mas principalmente ao seu aspecto e condições físicas – é o corpo e suas possibilidades de ação que representam objetivamente a unidade moral dos heróis nos diversos aspectos em que sua vida se faz.

Senhorio e arete estavam inseparavelmente unidos.(...) Em geral, conforme com a modalidade de pensamento dos tempos primitivos, designa por arete a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, a heroicidade, considerada não no nosso sentido de acção¹⁰ moral e separada da força, mas sim intimamente unida a ela.(...)A significação da palavra na linguagem comum penetra, evidentemente, no estilo poético; mas a arete, como expressão da força e da coragem heróicas, estava tão fortemente enraizada na linguagem tradicional da poesia heróica que esse significado havia de permanecer ali por muito tempo. Era natural que, na idade guerreira das grandes migrações, o valor do homem fosse apreciado sobretudo por aquelas qualidades, caso análogo ao que outros povos nos oferecem¹¹.

¹⁰ Acção. sic

¹¹ JAGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979, p. 24,25.

Uma unidade moral que é evidentemente diferente da relação corpo e alma que se consolidará a partir do século V a.C, que deslocará, sobretudo em Platão, a virtude como categoria da vida espiritual, ou melhor, dizendo, primordialmente um atributo da alma, pois como já mencionamos a visão paratáxica predominante nos tempos de Homero colocava em evidência tanto os termos que faziam referência ao corpo, quanto aqueles que sugeriam aspectos da alma ou espírito, conquanto que também para as faculdades da alma pensava-se em modelos de órgãos e funções similares à maneira como historicamente construímos nossos referenciais sobre o corpo e seus órgãos.

Mudanças radicais já no século VI a.C e, sobretudo no século V a.C, vão ocorrer no pensamento, nas crenças e conseqüentemente na formação dos homens na Grécia antiga. A relativa perda de espaço dos poetas no âmbito educacional confirma de alguma maneira certo ganho de espaço para a liberdade de pensamento em tempos de prosperidade intelectual e relativos períodos de paz; momentos que viram florescer não somente o orfismo enquanto religião determinante para a reformulação das ideias sobre *soma e psyche*, mas toda a grande filosofia antiga.

Os ensinamentos das lâminas áureas do orfismo apresentam uma nova perspectiva interpretativa para o termo *psyche*. De *fantasma errante*, o *não ser* dos poemas homéricos a *psyche* passa a reunir no pensamento órfico particularidades decisivas para a “nova” definição do homem como dual ou constituído de um corpo e de uma alma.

A definição de *psyche* órfica irá abrir espaço em torno de si para a construção posterior de ideias que reunirão em um só termo (*psyche*), todos os aspectos e funções que anteriormente se encontraram diluídos em termos como *thymos*, *phrenes*, *noons*, por exemplo, mesmo que ainda não necessariamente pudesse se falar de uma personalidade do homem totalmente identificada em um substrato espiritual na doutrina órfica.

E esta condição por sua vez é coerente com a teoria da reencarnação, ou, da imortalidade da alma.

A alma que agora habita o corpo (e este lhe é como um cárcere) confere ao homem uma espécie de “eu” secreto que de certa forma é anterior e será posterior à vida em questão. Reale argumenta que a aceitação das ideias órficas a respeito da alma refletem em parte a cada vez mais insustentável situação da teoria de que as pessoas deveriam pagar pelos erros de seus ancestrais; as novas perspectivas morais apontavam cada vez mais para um homem que deveria ser responsável apenas por seus atos, e não mais carregar a culpa de outros. A alma imortal que reencarna responde às questões sobre o sofrimento em vida de pessoas consideradas boas. A rigor, nenhuma alma encarnada em um corpo seria pura. Os retornos da alma à vida corporal fazem parte do processo de purificação da alma, de sua própria penitência por uma culpa originária.

Se uma culpa originária da alma parece estabelecer um destino intocável no que se refere à própria escolha consciente dos homens sobre suas formas de vida, não obstante, determinadas orientações práticas (e certamente corporais), órficas, serviam justamente para ajudar a alma a se purificar. Muito embora uma noção de imortalidade já acompanhe a vida humana nos seus primórdios, inclusive de forma particular em Homero, no orfismo, essa condição não se dará mais fantasmagoricamente, ou seja, na condição da alma ser parte integrante da vida corporal desprovida de sentido próprio.

Na religião órfica, o significado próprio da alma passa a ser sua origem divina e seu sentido aponta para o movimento de recuperação desse estado tanto nas “experiências” em vida quanto no além.

Paralelamente ao orfismo, o movimento dos primeiros filósofos comumente e controversamente conhecidos como naturalistas e/ou pré-socráticos também contribuiu substancialmente para a afirmação dos pares conceituais corpo e alma como estruturantes da natureza humana.

Segundo Reale, é Pitágoras o primeiro dos filósofos a se apropriar da idéia órfica de alma imortal, reforçando a originalidade do orfismo sobre esta questão. O orfismo parece mesmo ter sido importante para o desenvolvimento de determinados aspectos do modo de viver “inaugurado” por Pitágoras, conhecido como pitagorismo.

Seguramente Pitágoras acolheu algumas das regras de purificação dos órficos, mas as enriqueceu consideravelmente. Às normas dietéticas e de abstinência de certos alimentos, que visavam a purificar o corpo para torná-lo dócil à alma, foram acrescentadas as práticas de purificação da alma mediante a música e a doutrina dos números, com todas as conseqüências que isso comporta.¹²

Também em Empédocles a proximidade com o orfismo se vê na consideração da alma como *demônio* no sentido de sua origem divina, e a culpa que fez com que ela se precipitasse no corpo.

Já em outros importantes pensadores encontramos reflexões sobre a *psyche* e conseqüentemente sobre o corpo, que dialogam com os problemas sobre a natureza das coisas e do mundo, as origens e os destinos; aqui se inicia a investigação dos primeiros problemas propriamente filosóficos.

Para Tales de Mileto, a *psyche* era água, e essa era o princípio de todas as coisas. Estava em todos os lugares e tudo gerava.

¹² Giovanni Reale. Op.cit, p. 119

Esta divinização da água como grande princípio não só aproximava a alma do que seria conhecido como *physis* e/ou *arche* como também cada vez mais conferia à ela um lugar especial na vida humana. Com outras particularidades, mas também com o referencial em um elemento da natureza para designar alma, Anaxímenes e Anaximandro vão eleger não a água, mas sim o ar como princípio das coisas. Próximo ao raciocínio de Tales a ideia do ar como princípio também remete a suposição de que está em todo o lugar. A ideia da alma como princípio faz uma justa demarcação que nos permite não confundir completamente a afirmação de que ela, a alma, por ser ar, seria como o ponto de vista encontrado em Homero. O “princípio” remete a uma ontologia, a uma separação por natureza do corpo, que definitivamente não podemos encontrar na fantasmagoria da alma como “não ser mais” em Homero, além do que a concepção de Anaxímenes já “prepara o terreno” para incorporar ao conceito de *psyche* as noções de consciência e logos, inexistentes em Homero.

Reale afirma que é Heráclito quem faz o movimento de associar ao termo *psyche* a ideia de um logos, ou, de uma faculdade, por assim dizer, inteligível. Na linha dos filósofos citados anteriormente, Heráclito concebe a alma como fogo, porém com íntima ligação com um “logos universal”, que estrutura e organiza todas as coisas; a alma possui - e ao mesmo tempo é - um logos dotado de inteligência e, evidentemente, dos pressupostos daquilo que chamaremos de razão.

Apoiado nas observações de Fränkel e Snell, Reale aponta as importantes novidades na concepção de *psyche* em relação ao período homérico e também comparativamente aos seus próprios predecessores. Além disso, também comenta as influências do orfismo, especificamente no que se refere à ideia de imortalidade e do destino das almas encontrados em fragmentos de Heráclito, citados por Reale.

À parte da questão do orfismo, que também aparece em outros filósofos como Pitágoras, a alma em Heráclito difere-se radicalmente da concepção em Homero, principalmente, na demarcação muito forte da natureza da alma em contraposição à do corpo; não somente pelo seu caráter divino, mas também na idéia de infinitude, de profundidade do logos e de aumentar-se por si. Esta autonomia da alma parece conferir um importante elemento de interioridade ao homem se compararmos a Homero, no interior de cuja obra a exterioridade das ações dos deuses é que determinava em última instância uma interioridade dos humanos. Para melhor observarmos essas questões, vejamos alguns fragmentos de Heráclito.

Limites de alma não os encontrarias, todo caminho percorrendo; tão profundo logos ela tem.

Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles.

Pois cadáveres, mais do que esterco, são para se jogar fora.

As almas farejam no (invisível) Hades.

De alma é (um) logos que a si próprio se aumenta.¹³

A crescente valorização da alma em detrimento do corpo alcança já os tempos de Sócrates com seu contemporâneo mais novo, Demócrito.

O pensador de Abdera é célebre pelo seu proto-materialismo, expresso nas concepções atomísticas de corpo e alma. Ambos seriam constituídos de átomos de mesma natureza, porém aqueles que formam as almas se apresentam mais “refinados”, circulares, e, espalhados pelo corpo lhe conferem a vida.

¹³ HERÁCLITO. In: Os pensadores: os pré-socráticos. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril cultural, 1973, p.89,91,94,96.

Podem ser perdidos pelos orifícios do corpo, mas também recuperados pela respiração.

A morte se dá pela perda completa dos átomos da alma que se dissipam no ar. A divindade da alma consiste na maior perfeição dos seus átomos em relação aos do corpo.

Estas ideias de Demócrito nos proporcionam a possibilidade de algumas reflexões diante do que até agora foi exposto. A impressão geral é a de que nas concepções desse filósofo encontramos uma reunião de idéias e noções acerca da relação entre alma e corpo. Vejamos como a questão da morte e a dissipação dos átomos da alma pelo ar de alguma maneira poderia parecer um pouco com a antiga posição homérica da *psyche* que deixa o corpo como fantasma no momento da morte.

Pontuemos o seguinte: como dito, átomos de alma podem se perder e se recuperar sem que o indivíduo morra; em Homero a saída da *psyche* do corpo não configura a causa da morte, mas uma consequência dessa; já em Demócrito o que parece sutilmente igual a isso pode na verdade ser diferente. O contrário para sermos mais precisos – a causa da morte seria a perda de todos os átomos de alma. Que isso se faça por meio de uma ação no corpo não retira a ideia de que é a alma a provedora da vida no corpo em Demócrito.

É como se uma ação contra o corpo capaz de provocar a morte no indivíduo fosse justamente aquela que, por sua natureza conseguisse expulsar os átomos de alma do corpo. Se não for desta maneira parece difícil apontar alguma diferença nesta questão entre Demócrito e Homero.

Com relação ao orfismo temos o reforço da origem divina da alma; em Demócrito colocado segundo a natureza dos átomos que a constituem. Se há algum fisicalismo no pensamento dos filósofos ao dizerem que a alma é água, ar ou fogo, pode haver também ao se afirmar como fez Demócrito, que ela tem nos elementos que a constituem, a

mesma natureza que o corpo, embora como dito, qualitativamente ela fosse divina. Além disso, segundo Miriam Peixoto¹⁴ em seu estudo sobre os conceitos de corpo e alma em Demócrito, a questão sobre a fisicalidade da alma remete a uma tradicional discussão consolidada principalmente pelas ideias que ainda estavam por vir, a saber, sobre a oposição entre corpo e alma – sendo a alma segundo Demócrito próxima ao corpo no que concerne a sua natureza atomística, de certa forma ela também seria um corpo. Se quiséssemos falar de alguma oposição teríamos que fazer referência à relação entre alma e “envelope corporal”.¹⁵ Este envelope (*skenós*), como uma “pele” ou um complexo psicossomático pode fazer oposição à *psyché* mesmo que em alguns casos fosse identificado como corpo (*soma*). Corpo e alma em Demócrito são inseparáveis e morrem juntos, são a priori *entes físicos*. Além de *Skenós* como possível oposição a *psyché*, encontramos também a idéia de vazio. O vazio que faz parte da composição dos corpos compostos¹⁶ é “não-corpo” no sentido atomístico de Demócrito.

É interessante notar que, o que faz realmente oposição ao corpo em Demócrito, não é a alma, como se firmou na tradição ocidental, mas o “não-corpo” ou, vazio. Entretanto, à parte das questões como as apresentadas acima, que de certa forma irão “justificar” um silêncio de Platão em relação a Demócrito, já encontraremos, neste último, elementos da relação corpo e alma que será reforçada posteriormente, como um cuidado que se deve reservar prioritariamente à alma, sendo este o caminho para a *eudaimonia* e a postura mais sábia que um homem poderia tomar ao longo de sua vida. Vejamos dois exemplares fragmentos de Demócrito apresentados por Reale.

¹⁴ PEIXOTO, Miriam Campolina D. *L'INNOCENCE DU CORPS, L'AMBIGUÏTÉ DE L'ÂME: LE RAPPORT CORPS/ÂME CHEZ DÉMOCRITE*. In: MOREL, Pierre-Marie. PRADEAU, Jean-François. *LES ANCIENS SAVANTS: Études sur les philosophies préplatoniciennes*. Paris: Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg. Sd.

¹⁵ Miriam Peixoto. Op.cit

¹⁶ Miriam Peixoto. Op.cit

A felicidade não reside nem em rebanhos nem em ouro: a alma é a morada da nossa sorte.

Convém ao homem dar maior atenção à alma do que ao corpo. Pois a excelência da alma corrige a fraqueza do corpo; a força do corpo, contudo, sem a razão, é incapaz de melhorar a alma.¹⁷

Desta breve rememoração sobre as relações dos conceitos de *soma e psyché* nos primórdios do pensamento ocidental, retiramos um pressuposto, qual seja, que, as fundamentais contribuições de Sócrates e Platão sobre o tema com maior ou menor originalidade já encontraram nos tempos de seu desenvolvimento, um razoável campo de discussões sobre o qual e a partir do qual certamente puderam firmar seus alicerces.

Parece ser de grande originalidade, no sentido de uma força histórica e paradigmática para o que viria posteriormente, o emprego do termo *psyché* em Sócrates.

O esforço investigativo de pesquisadores como Jager e Reale, já constantemente citados nesta parte do trabalho, bem como das fontes por eles usadas, constroem um cenário que marca com certa precisão um lugar para a *psyché* socrática que é originalmente diferente tanto dos seus predecessores e contemporâneos como também distinta de seu discípulo mais conhecido: Platão – muito embora isso não queira dizer que não existam ligações históricas ou que a *psyché* em Sócrates seja algo inteiramente desprovida de relações com outras ideias, anteriores e posteriores a ela.

Pode ser bem razoável dizer que a partir de Sócrates e especificamente em seu pensamento encontramos uma reviravolta na concepção de homem e de sua natureza.

¹⁷ Giovanni Reale, op.cit, p. 132

A novidade da antropologia socrática se faz na medida em que confere ao entendimento da natureza humana uma autonomia conceitual maior em um afastamento um pouco maior das determinações conceituais dos “naturalistas”. Este “afastamento” pode ser compreendido talvez na grande chave ou centro orientador do pensamento de Sócrates resumido na idéia de *cuidado da alma*. Como já fizemos referência, indícios dessa ideia socrática possivelmente já apareciam na doutrina órfica da reencarnação e nas máximas do ilustre contemporâneo de Sócrates, Demócrito, a respeito da divindade e da necessária ocupação e dedicação com a alma prioritariamente; mas o *cuidado da alma* em Sócrates pressupõe que é a alma, definitivamente o lugar da inteligência e da formação e vida moral do homem.

Mais do que isso talvez, é o próprio homem sua alma. O exercício exortativo que Sócrates cumpriu ao longo de sua vida até seu último instante antes de tomar o preparo de cicuta, sob o designo dos deuses – conhece-te a ti mesmo, não era outra coisa se não ajudar as pessoas a conhecerem suas próprias almas, e, munidas de tal precioso saber, cuidar o melhor possível delas. Nesse exercício investigativo de si, cada pessoa teria a possibilidade de confrontar a aparência de suas vidas com os conteúdos de verdades inteligíveis e morais que só poderiam fazer de uma alma bem cuidada. Provavelmente, aparência de uma vida justa, boa, honesta, não corresponderia à verdade enquanto um fim, se tais adjetivos não fossem corroborados por uma excelência da alma, que certamente para Sócrates deveria condenar toda sorte de abusos e excessos bem como qualquer posicionamento que levasse ao declínio a vida pública (na polis) e a família.

O corpo passa a ser muito mais um objeto a ser comandado por uma alma bem cuidada do que propriamente um cárcere. Ele é a ferramenta do homem e passa a ser perfeitamente possível e fazer mais sentido dizer que possuímos um corpo, já que o homem seria substancialmente sua alma. Contudo, sendo o corpo um instrumento da

alma, e esta última de ligação divina, ainda sim, parece que Sócrates se mostrará mais “reservado” no que se refere ao momento da derradeira separação das duas partes: a morte. Ao menos é assim que podemos observar em Platão na sua *Apologia de Sócrates* (texto considerado por muitos como histórico em referência ao pensamento de Sócrates), onde marcadamente o filósofo expõe suas dúvidas ou suposições acerca do destino da alma após a morte do corpo. Vejamos:

Façamos mais esta reflexão: há grande esperança de que isto seja um bem. Morrer é uma destas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar. Se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê e nem sonha, que maravilhosa vantagem seria a morte! (...) Se, do outro lado, a morte é como a mudança daqui para outro lugar e está certa a tradição de que lá estão todos os mortos, que maior bem haveria que esse, senhores juízes?

Se, ao chegar ao Hades, livre dessas pessoas que se intitulam juízes, a gente vai encontrar os verdadeiros juízes que, segundo consta, lá distribuem a justiça, (...) Quanto não daria qualquer um de vós para estar na companhia de Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero? (...)

Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor destino, se eu, se vós, é segredo para todos, exceto para a divindade.¹⁸

¹⁸ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In: *Sócrates. Os Pensadores*. Tradução de Mirtes Coscodai. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 71,72.

No trecho acima a “incerteza” quanto à natureza da morte é de alguma forma uma incerteza quanto ao destino da alma e isso parece remeter a uma possível dúvida quanto a certo aspecto da natureza da própria alma – ao menos no que se refere à sua mortalidade ou imortalidade já que da sua natureza enquanto “presa” ao corpo em vida, Sócrates deixou claro ser a alma a consciência e a moralidade do homem, como já dito anteriormente, bem como reafirma também o tradicional parentesco da alma com o divino. Além do mais (talvez mais claramente nas partes omitidas da citação), Sócrates segundo a maneira relatada por Platão, reforça ainda mais a identificação do homem como sendo em verdade sua alma, pois a consciência de uma “vida” no Hades remete imediatamente a todas as experiências vividas com o corpo como aquelas que caracterizavam e identificavam melhor a vida do indivíduo: no caso de Sócrates, a atividade filosófica nos diálogos.

Parece ser o tema das relações entre *soma e psyché* um ponto esclarecedor se quisermos nos deter na grande questão para diversos pesquisadores, a saber, as proximidades e principalmente as distâncias entre o pensamento socrático e a filosofia de Platão. Fiquemos então naquilo que mais diretamente caracteriza o pensamento platônico.

Lembremos que é necessário um cuidado ao se tentar definir uma posição do discípulo de Sócrates acerca dos valores atribuídos ao corpo e a alma. De certa forma eles irão variar conforme o próprio objetivo do diálogo em questão, o que faz com que encontremos posições contrárias sobre um mesmo assunto ou ponto de discussão ao longo de toda a obra. Assim, é compreensível que no Fédon, por exemplo, o diálogo destinado à alma, ou melhor, à defesa da tese sobre a imortalidade da alma, à sua divindade por excelência, não haja espaço e talvez nem fosse prudente alguma exaltação do corpo e dos sentidos como dimensões de alguma forma boas ao ser humano.

Neste diálogo, como sabemos, o corpo é literalmente um impedimento ao desenvolvimento e cuidado da alma, e quanto mais essa última puder ficar longe das paixões daquele, melhor será ao homem em vida e quando estiver no Hades. Afastar-se do corpo e do que é material em geral, é em princípio o trabalho de todo aquele que se diz filósofo, que preza pela alma como o grande bem a ser cuidado pelo homem.

É nesse sentido da “separação” do corpo e da vida dos bens materiais que filosofar é aprender a morrer e preparar-se para a imortalidade.

Já em outros momentos, como bem destaca Reale, no Górgias (que é anterior ao Fédon), na República e no Timeu, encontraremos um Platão que, não obstante a permanência das diferentes naturezas de *soma e psyché*, faz do homem, por natureza, uma união de corpo e alma – *synamphoteron*; e o corpo segundo o Demiurgo deveria ser formado pelos deuses criados, espelhando o máximo possível na perfeição da alma e do que era divino. A este corpo cabiam os cuidados da ginástica e da medicina, cada qual em sua competência para garantir a “justa medida” platônica ou, em outras palavras, a saúde do corpo. Além disso, as paixões que outrora foram tidas como “corporais”, tomam seu lugar no complexo desenvolvimento da estrutura tripartite da alma. Os desejos do corpo, da carne, dos prazeres em geral, as paixões como a cólera e o amor pertencem às partes inferiores da alma – concupiscível e irascível e, por definição, mais próximas ao corpo e da imperfeição do “mundo sensível”, do que a parte racional que deve reger as outras por estar mais próxima das ideias e por ser conseguintemente sede da razão.

É possível perceber pela riqueza conceitual e simbólica que, as noções de corpo e alma passaram a partir de certo momento a compor de forma fundamental o desenvolvimento da racionalidade nos antigos. Veremos agora, algumas aparições do corpo e da alma no percurso do esclarecimento trilhado por Adorno e Horkheimer.

1.2 O espírito esclarecido e o corpo naturalizado.

O “Conceito de Esclarecimento”, como já deve ter sido percebido por muitos, não é por acaso o primeiro capítulo da Dialética do Esclarecimento (DE). É justamente esta parte a que apresenta um conjunto de idéias que possibilitam uma estrutura de sentido e organicidade aos demais textos que compõem a referida obra. É a partir de um rigoroso trabalho conceitual, filosófico *par excellence*, que Adorno e Horkheimer tecem a trama dialética que, desde tempos imemoriais tem caracterizado a epopéia humana rumo ao *desencantamento do mundo*. Aliás, essa expressão weberiana de duplo significado, a saber, livrar o mundo da magia enganadora e ao mesmo tempo suprimir toda a “beleza do encanto do mundo”, caracteriza o objetivo histórico e tradicional do esclarecimento.

Entretanto, como logo de início apontam os autores, “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”. (DE, p.19). Todos nós temos sido testemunhas oculares de calamidades, assim como Adorno e Horkheimer o foram paradigmaticamente do nazi-fascismo. Guerras e ataques terroristas, intolerância étnico-cultural, novas enfermidades que tem dizimado milhares de pessoas, o uso irresponsável dos recursos naturais, totalmente dependente em primeira instância de interesses econômicos, a fome e a miséria como a perversa contrapartida do acúmulo de capital. Na dialética do conceito, na negatividade de sua extensão na história da humanidade, dos corpos e as corporalidades¹⁹ podemos dizer (e a partir daí também acessar toda a trama histórico conceitual do esclarecimento), duas proposições fundamentais: primeiro que historicamente todo discurso sobre a alma e o espírito será ao mesmo tempo um

¹⁹ OLIVEIRA, Luciene, Paiva, Alves de. OLIVEIRA, Marcus Aurélio Taborda de. *Corporalidade, Trabalho e Técnica: reflexões a partir da filosofia da história de Herbert Marcuse*. In: Comunicações: UNIMEP, ano 13, n 1, p. 46-57. Jun de 2006. Não faremos aqui, como fizeram os autores do artigo em questão, uma diferença conceitual entre corporalidade e corporeidade. Utilizaremos as duas expressões como tendo mesmo sentido. Consideramos as argumentações dos autores, mas entendemos que elas fazem sentido no contexto da produção intelectual da educação física. Assim, a crítica ao termo corporeidade não faria sentido em um trabalho a priori estruturado exclusivamente sobre a perspectiva gnosiologica e política da teoria crítica.

discurso (velado talvez), sobre o corpo e as corporalidades; segundo que sob um o conceito de esclarecimento e um projeto histórico de racionalidade – pautado pela progressiva instrumentalização da razão e dos modos de vida, o corpo aparece primordialmente como natureza, mais próximo (platonicamente falando) da parte irracional da alma, e não de sua parte racional que seria justamente a que mais teria proximidade com os deuses.

Assim como a barbárie humana continuou seu percurso histórico e atravessou o século das luzes “sem tomar conhecimento” do projeto de razão que ali se erigia, da mesma maneira uma apologia da vida racional, daquilo que nos diferencia radicalmente do mundo caótico da natureza externa, já começava desde os poemas homéricos a aparecer paralelamente às forças mitológicas que ela viria a combater mais diretamente com o passar dos séculos. De um ponto de vista metodológico, Oskar Negt explica a resposta filosófica na DE ao advento do nazi-fascismo.

A fratura na civilização é tão profunda que, para explicar o presente, nenhuma categoria, nenhum modo de pensamento e interpretação pode ser adotado sem revisão. É preciso voltar às origens da cultura burguesa para detectar o seu pensamento excludente de identidade, esse mecanismo básico do desenvolvimento da civilização.²⁰

Mais do que isso, para Adorno e Horkheimer, o esclarecimento fundado em uma racionalidade científica compartilha de elementos estruturantes com as práticas mais primitivas dos feiticeiros e xamãs nos seus rituais mágicos.

²⁰ NEG, Oscar. *Nascido da miséria da compreensão filosófica: do conceito de experiência em Adorno*. In: DUARTE, Rodrigo, FIGUEIREDO, Virginia, KANGUSSU, Imaculada (org). *Theoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Belo Horizonte: Escritos, 2004, p.85-106.

O lugar da razão enquanto faculdade que distingue radicalmente o homem da natureza em geral, ou seja, que confere ontologicamente sua humanidade enquanto ser não-irracional, consciente de si e do mundo, não seria somente o cérebro como órgão biológico. Como natureza, o cérebro é como o fígado ou o coração – no conjunto do organismo vivo formam a condição de possibilidade do vivente, mas nunca a determinação ontológica do ser. Esta é dada por um corpo que abriga como vimos, segundo os antigos, uma alma e um espírito. O lugar da razão é a alma, pois se fosse no cérebro, tal faculdade não se diferenciaria em essência em nada dos impulsos elétricos que mantêm, sem que precisemos ordenar, os pulmões e ou os rins funcionando...

O conceito de esclarecimento é a história velada da negatividade do pensamento hipostasiado em instrumento, coisa de funcionalidade precisa e determinada.

A própria história da alma, ao menos no que se refere àquela faculdade há muito enaltecida como superior: a razão - na enésima potência de função que, da natureza ao humano e de novo e sempre do humano à natureza, chamamos de autoconservação tornou-se erroneamente sinônimo de racionalidade instrumental.

Do mesmo modo que as formas arcaicas de autoconservação dos primitivos já eram um prelúdio talvez do surgimento do sujeito e ao mesmo tempo o estabelecimento para a regressão ao mítico, amorfo e bárbaro da natureza; de igual maneira, a história do triunfo da alma, do espírito, da cultura, poderá ser o retorno do corpo, da natureza, na civilização.

A mitologia da razão, sobre a qual se formou o moderno conceito de esclarecimento, define historicamente a estrutura do mito como aquela fundada num arcaico processo projetivo que justificaria a falsidade do antropomorfismo da natureza, ou seja, os demônios e deuses e suas manifestações no mundo natural seriam projeções do

subjetivo. Ora, já então parece se encontrar aí aquele elemento primordial da racionalidade que sustentará as investigações científicas posteriores: a abstração do sujeito em relação ao objeto.

Mas os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento. (...) O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar.(...) Os mitos, como encontram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como objetivo a se alcançar. O lugar dos espíritos e demônios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia; o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando. (DE, p. 23).

Essa e outras passagens da DE nos ajudam a pensar que, há muito os espaços e lugares dos modernos laboratórios parecem ser tão sagrados quanto os espaços delimitados pelos feiticeiros em suas práticas de conjuração. Tanto para o feitiço quanto para o experimento científico, a verdade está subordinada à rigidez dos rituais. Mas também a verdade do esclarecimento exigiu a progressiva separação da natureza. Exigiu que se cometessem as diversas formas de violência e domínio sobre o caótico e imprevisível mundo natural; em nome da autoconservação, da preservação do *eu* (pressuposto e resultado da abstração), do pensamento e do mundo organizados em grandes sistemas. Nisso a ciência marcou sua diferença em relação ao pensamento mítico.

A natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata. Na magia existe uma substitutividade específica. (...) É a isso que a ciência dá fim. Nela não há nenhuma substitutividade específica: se ainda há animais sacrificiais, não há mais Deus. A substitutividade converte-se em fungibilidade universal. (DE, p. 24,25).

Se o xamã nos seus rituais já apresentava indícios do que seria a condição do sujeito, seu *eu*, em contrapartida ele ainda se relaciona com as forças naturais como se fizesse parte do *mana*: ele ainda não se separa do objeto, seu veículo ainda é a mimesis.

A distância do sujeito em relação ao objeto não livrou o primeiro das forças externas que o amedrontavam e lhe infligiam dor; o preço que o sujeito paga por dominar, por subordinar a natureza ao seu *eu*, tem sido a alienação não só do objeto, mas de si, a própria sujeição de si ao que deveria ser controlado. O *eu* que domina sucumbe às forças da natureza dominada.

O processo de continuidade e ao mesmo tempo descontinuidade da razão marca a passagem das práticas de feitiçaria à religião cristã e o moderno trabalho científico, da metafísica ao pragmatismo da lógica na filosofia da linguagem, mesmo que as mentalidades esclarecidas somente percebam um percurso linear de sobreposição dos saberes que caracterizaria outra ideia tão cara ao esclarecimento, a saber, a de progresso.

Guardadas as proporções, em que pese o labor espiritual tanto dos primitivos quanto dos modernos em seu laboratórios, o sentimento de pertencimento ao todo, ao *mana*, garantia ao corpo dos primitivos uma espécie de responsabilidade na “identidade” do indivíduo (vide as explicações acima sobre a substitutibilidade específica nas magias). Já a fungibilidade universal dos métodos de pesquisa das modernas ciências garante ao corpo, não só do animal, mas também dos humanos seu pertencimento ao mundo biológico ou natural. O simbólico parece regredir à função mimética muito mais além do que nossas necessidades reais de avanço em conhecimento médico anatômico, tornando-se por sua vez a versão escarninha do que poderia ser um “simbólico reconciliado”. A fisiologia era a ciência do corpo, assim como a psicologia a da alma: hoje a fisiologia cede de forma cortês seu lugar à bioquímica e à biofísica e a psicologia

o seu às neurociências. No processo de dominação da natureza, a cultura paga o preço, fazendo a apologia da própria natureza. A ciência da alma agora é a do corpo. O extremo da abstração funda as bases para o retorno àquela antiga relação difusa entre corpo e alma dos primitivos. O corpo como objeto de estudos anatomo-fisiológicos, como legítimo representante em nós da natureza selvagem, é por isso mesmo alvo de violentas e nem sempre sutis formas de se civilizar: sempre foi preciso conhecê-lo ao máximo, para não sucumbir às suas paixões, melhor, àquelas paixões da alma, como diria Descartes, que afetam o corpo.

Neste processo, quanto mais à instância subjetiva se emancipa de uma vez por todas na forma do *Eu*, tanto na psique freudiana quanto no positivismo da razão instrumental, realizando metaforicamente aquilo que para os antigos só aconteceria com a morte do corpo, ou seja, a separação deste da alma, nesse processo, o separar-se da natureza, implicará em médio prazo um retorno mítico à própria natureza. Tal retorno significa uma alienação em relação ao externo e em relação a nós mesmos. O preço que o progresso da ciência cobrou, tal como ele aconteceu, foi exigir do homem, na figura do cientista, que, ao estudar um cadáver, não identificasse mais ali o gênero humano e sim o exemplar ou, melhor ainda, a peça.

Tornar o corpo e a gestualidade humana desvendados em sua “verdade primeira” sempre representou o sonho “metafísico” das ciências baseado primeiramente numa incessante e histórica redução ao natural. Este foi e parece que tem sido o grande estandarte da cultura moderna. No sonho metafísico, a verdade transformou-se em fato natural, e o acesso a ela só seria possível via um empreendimento da razão cada vez mais abstrato, na medida em que sua aplicabilidade no real é desprovida de uma relação anterior com o próprio real: o método.

Abstrato porque intuir cientificamente que toda a verdade de um objeto real se reduzirá às respostas de um protocolo x ou y, que sempre excluirá por princípio a diversidade e multiplicidade e o descontínuo do real; implica em última análise dizer que o método não faz referência ao objeto que se propôs a estudar, e sim, a uma ideia de verdade resumida às ferramentas matemático-tecnológicas de que se dispõe para a construção da metodologia de investigação – ao invés de conformar o método ao real do objeto, a ciência conforma parte do objeto real à estrutura artificial do método.

“Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser.” (DE, p.38).

É possível identificar uma universalidade histórica a partir do recorte da ciência que aqui fizemos para a consolidação do espírito racional burguês que aponte para uma estrutura próxima em princípio da metodologia científica? Parece que, a cristandade da grande maioria da população europeia no período do Antigo Regime inclusive no movimento de Contra- Reforma, pode dar-nos indícios disso.

Em que pese à “vida racional” da cultura protestante e seus desdobramentos, em parte diferentes nos cuidados com o corpo, comparativamente aos “cristãos não reformados”, para esses últimos, e principalmente para as figura emblemáticas dos “escolhidos”, o corpo terá um lugar de destaque no contexto maior da salvação.

Assim como a ciência, o cristianismo pós-medieval se viu em apuros com as práticas ditas mágicas e supersticiosas. Isso, tanto do ponto de vista de rituais particulares ora reconhecidos, ora proibidos pelas autoridades eclesiásticas, quanto nas próprias estruturas abrangentes do pensamento.

Em relação à verdade cristã, o corpo assume o duplo destino de ser o entrave mortal e pecador para a salvação da alma e ao mesmo tempo um elemento indispensável nas praticas de purificação e reconciliação com o Pai. Aliás, a salvação da alma no juízo final implicará em uma ressurreição da carne. Os sacrifícios e sofrimentos no corpo e na alma que o filho de Deus experimenta, são as lições práticas do que seus súditos deverão fazer dali em diante. A união ao *Corpus Christi* é o ideal de salvação, onde todos os dissabores e sofrimentos da vida, toda a dor de existir serão recompensados com um lugar ao lado direito do Pai.

A salvação se dará por meio de uma elaborada mimese da vida de Cristo, não somente da vida espiritual e, podemos entender isso como vida moral, como também da vida corporal, que não faz outra coisa se não na medida do possível acompanhar a racionalidade da primeira. Para a alma, tanto quanto para o corpo, isso se condensará na lógica do sacrificio. Os sacrifícios sob a rubrica da fé atestam a organicidade da racionalidade, misticismo e irracionalidade. A razão, como princípio imaterial/abstrato de humanidade e a posição ereta ou, como diria Nicole Pellegrin²¹, a *verticalidade* como primeiro critério da mesma humanidade, não nos poupou de práticas um tanto quanto incompreensíveis talvez até mesmo para uma idéia de fé. Jaques Gélis²² comenta sobre algumas “santas” já no século XVI, que se ocupavam de beijar e comer as secreções, vômitos e feridas de doentes; atitudes entendidas como símbolos da predestinação à santidade e como sacrifícios para penitenciar o “natural” nojo frente a tais condições miseráveis do humano. O nojo inevitável só aumentava nessas pessoas o sentimento de culpa – preço pago pela alma, e conseqüentemente as imposições e às violências ao

²¹ PELLEGRIN, Nicole. *O corpo do comum, usos comuns do corpo*. In: VIGARELLO, Georges (org). *História do Corpo, vol.1. Da Renascença as Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 131-216. Cf

²² GÉLIS, Jacques. *O corpo, a Igreja e o sagrado*. In: VIGARELLO, Georges (org). *História do Corpo, vol.1. Da Renascença as Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 19-130. Cf

corpo. Aliás, o nojo pertence às primeiras categorias de humanidade mencionadas acima, e é a partir delas que se retorna à animalidade de “degustação” do vômito.

A compulsão à crueldade e à destruição tem origem no recalçamento orgânico da proximidade ao corpo, de maneira análoga ao surgimento do nojo, que teve origem, de acordo com a intuição genial de Freud, quando, com a postura ereta e o afastamento da terra, o sentido do olfato que atraía o animal humano para a fêmea menstruada, tornou-se objeto de um recalçamento orgânico. (DE, p. 217).

Ao corpo, um rígido controle era necessário para que esse não se inclinasse às tentações do demônio e desviasse o indivíduo dos trilhos da salvação.

O corpo deve portanto ser constantemente vigiado e coagido. Dormir no chão duro da cela, “como verdadeiro penitente”, vestir uma roupa de tecido grosseiro, rugosa e remendada, acrescentar a ela um ou dois cilícios que corroem a carne, levantar-se de noite para aplicar-se a disciplina com chibata ou com açoite são vias ordinárias pelas quais eles [os santos/tb]pretendem superar os desvios do corpo.²³

De qualquer forma atentemo-nos especialmente às condições dos “escolhidos”. A possibilidade da santificação pareceu ser, desde sempre, certo tipo de “escolha” pelo sofrimento da carne (como exemplificado acima), acompanhado posteriormente de uma eleição divina que também se fazia presente na dor e no sacrifício corporal²⁴, só que desta vez como milagre: imposição e sinal divino. O milagre não se apresentava somente na forma de uma cura, mas, em muitos casos, em doenças e chagas divinas.

²³ Jaques Gélis. Op.cit, p. 60,61

²⁴ A resignação inerente a crença, a fé, tanto dos cristãos comuns quanto dos “escolhidos”, podiam sustentar dúvidas quanto aos graus de sofrimento da alma relativamente ao que era imposto ao corpo, se levamos em conta toda a plasticidade do psiquismo considerada por Freud anos mais tarde.

Se as inscrições na carne podiam passar por uma resposta de Deus ao desejo místico de fundir-se no corpo de Cristo, elas eram privilégio de uma pequena minoria de eleitos (...). O aniquilamento era uma das quatro regras do discurso místico, junto com a humildade, a indiferença e a pobreza.(...) E são numerosos, (...), os casos de transverberação: um raio de luz ardente procedente do Santíssimo Sacramento vai ferir o coração da mística como uma flecha, sem que jamais suas vestes sejam traspassadas. O corpo está então no paroxismo do amor e da dor, e a vida da religiosa encontrava-se doravante transformada²⁵.

A mística a quem Gélis se refere é provavelmente Santa Teresa de Ávila , e o relato de sua graça é um dos vários registrados entre os séculos XVI e XVIII. O que importa aqui é perceber que o corpo, do santo ou do cristão comum, torna-se um lugar de “acontecimentos” tanto do espírito científico quanto do espírito religioso. Se realmente existiu em algum momento o intuito secular do meio científico de diminuir o sofrimento dos tratamentos médico-cirúrgicos isso não parece ter sido colocado lado a lado com a importância primeira do desenvolvimento tecnológico para a precisão dos procedimentos. Não somente o sacrificio da carne como meio para uma verdade superior aproxima ciência e religião no Antigo Regime, mas os próprios significados dos instrumentos cirúrgicos e as dores por eles causadas foram (in)corporadas pelos cristãos como os correlatos atuais dos elementos da paixão de Cristo.²⁶

Mas talvez, o “corpo religioso” que mais se aproxime do espírito esclarecido seja mesmo o “ corpo protestante”. Vejamos o que Gélis nos diz a respeito desse.

Para os protestantes, o que importa, é dar àquele ou àquela que se encontra em situação crítica os meios de superar suas dificuldades e de vencer suas angústias, aceitar a sua sorte, não para abandonar a partida, mas ao contrário

²⁵ Jaques Gélis .Op.cit, p. 74,75.

²⁶ Cf. Jaques Gélis.

para aprender a dominar-se e assim ultrapassar-se. (...) nessa perspectiva, o corpo não é desvalorizado nem abusivamente constrangido. (...) Para os protestantes, o corpo não é desprezível, mas merece ser preservado e, se for necessário, salvaguardado do perigo.²⁷

A corporeidade protestante será o modelo mais “adequado” ao espírito do sujeito moderno do esclarecimento? Possivelmente sim, se pensarmos no modelo político e econômico que, engendrado pela burguesia, se fez coro positivo ao mundo esclarecido e organizado tecnicamente pelo desenvolvimento científico: o capitalismo. Ao protestantismo de maneira geral, o sinal de “eleição divina” não passava pela pobreza extrema; pela mediação sacerdotal na interpretação dos “sinais”; ao contrário, estava mais presente no trabalho em sociedade com um único fim (ao menos inicial), qual seja a glória de Deus.

Uma individualidade dotada de um “espírito convicto” era essencial à fé que tinha como marca a sabedoria exclusivamente individual de ser um “escolhido” como destino que deve ser aceito assim como aqueles que não tiveram a mesma sorte divina, devem aceitar sua condição.

Em lugar dos pecadores humildes a quem Lutero promete a graça quando em fé penitente recorrem a Deus, disciplinam-se dessa forma aqueles “santos” autoconfiantes com os quais toparemos outra vez na figura dos comerciantes puritanos da época heróica do capitalismo, rijos como aço, e em alguns exemplares isolados do presente. E, de outro lado, distingue-se o trabalho profissional sem descanso como o meio mais saliente para conseguir essa autoconfiança. Ele, e somente ele, dissiparia a dúvida religiosa e daria certeza do estado de graça.²⁸

²⁷ Jaques Gélis. Op. cit. p.125,126. (grifo nosso)

²⁸ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 102 (primeiro grifo nosso)

O endurecimento do espírito, a violência da primitiva autoconservação, cujos vestígios nunca cessaram de rondar as formas mais refinadas do espírito europeu, marca igualmente o católico, o protestante e os homens da ciência.

Suas singulares presenças no mundo estavam com os dias contados quanto mais se consolidava como valor em si, abstrato – a divisão e a dignidade do trabalho, por mais indigno que fosse para muitos. A ideia de progresso como desdobramento imemorial do antigo medo e devoção ao *mana*, sintetiza os três espíritos no comerciante burguês, nos futuros empresários e executivos de grandes empresas, mas também no proletariado do século XIX, nos assalariados e autônomos dos séculos XX e XXI. Essa unidade, abstrata do todo em si, a civilização coroou como verdade que, para se sustentar, precisa constantemente se distanciar do negativo dentro de si, que, por sua vez, é projetado externamente como diferença radical, como natureza e superstição; aquilo que deve sucumbir pelo controle e opressão para servir. “É essa unidade de coletividade e dominação e não a universalidade social imediata, a solidariedade, que se sedimenta nas formas do pensamento.” (DE, p.35).

Na coletividade das massas oprimidas, na sua versão “patronal” atual dos neo-burgueses ricos e embrutecidos e também nas camadas médias brasileiras, por exemplo, dificilmente encontramos as condições para a individualidade do sujeito livre e pensante. Indivíduo e sociedade tornaram-se rótulos estereotipados dos “programas” de pensamento e comportamento, das formas da alma e do corpo. “O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas. O aparelho econômico antes mesmo do planejamento total, já provê espontaneamente as mercadorias dos valores que decidem sobre o comportamento dos homens.” (DE, p.40).

A fórmula clássica de Adorno e Horkheimer nos ajuda a intuir que, não só a alma, mas o corpo, tanto quanto a primeira, é vítima de uma atual condição de reificação; e, mais ainda, que o tempo desse processo deve por princípio ser o mesmo; assim como a citação também toca a questão do fetichismo da mercadoria ²⁹, a alma coisificada e o corpo naturalizado (*Körper*) se transformaram em fetiches modernos das sociedades capitalistas. Flagramos o caráter de fetiche nos *Standards* petrificados e mentirosos da moral e do bom caráter como sendo a coerência e o alinhamento total entre pensamento e ações, a no mínimo suspeita “personalidade inatingível”, pois a todos tenta agradar custe o que custar; e para corpo, mortificado nas ginásticas padronizadas de academia, o gozo fetichizante reside nas formas padronizadas e nas ideias a elas coladas como saúde, sucesso e felicidade.

O sujeito padrão na sociedade administrada herdou de uma herança idealista do pensamento a abstração suprema, na forma do *eu* que como dizem Adorno e Horkheimer³⁰, não quis ser mais natureza em nenhuma instância, nem mesmo na alma. Mas esse *eu* lógico e racional, vitória da evolução da espécie, parece sempre retornar à repetição, à compulsão que rememora o instante inicial: da antiga necessidade de autopreservação, os tempos de progresso repetem os tempos míticos, justamente pelo medo de retornarem ao primitivo.

Tal medo paralisa o pensamento como o mimetismo animal na natureza, e não permite que aquele faça o movimento de olhar para si. O “não olhar-se” parece ser parte da forma do progresso e, ao mesmo tempo, um sintoma, a solução de compromisso da humanidade na forma da razão instrumentalizada.

²⁹ Ver em especial sobre o fetichismo em Adorno, o artigo de Rodrigo Duarte, “Adorno Marxista” em: Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: UFMG, 1997, p. 109-115

³⁰ CF, DE, p. 40.

Sob o *eclipse da razão* como diria Horkheimer, ficou cada vez mais comum a substituição dos conceitos (*Begriffe*) pelos símbolos, pela exatidão matemática, que nem mesmo a matemática pode suportar em sua totalidade.

Tal movimento pressupõe um esvaziamento do conceito. O nomear passa a valer mais, tanto mais ele se volatiliza e pode transitar de um objeto a outro sem maiores problemas. Esta é a *operation par excellence* da razão subjetiva. Se o conceito passa de um objeto a outro segundo o bel prazer de cada sujeito que com ele resolve operar, a ameaça de dissolução do objeto também fica iminente, na medida em que sua existência por si já é totalmente estranha a uma realidade exageradamente subjetivada. Mas, para Adorno e Horkheimer, a relativização do objeto e de sua identidade, implicará ao sujeito autoritário sua própria dissolução, queira ele ou não. Com a hipostasiação da autoconservação (desde tempos imemoriais é verdade), o sujeito moderno esclarecido, teme sua própria dissolução, assim como Ulisses temia um destino parecido aos das potências naturais que a sua vontade sucumbiam. Para o rei de Ítaca, assim como para o cidadão médio contemporâneo, o nome por mais comum que seja ainda guarda a memória do sacrifício dos homens na constituição de seu *ego*. Por isso Ulisses na fuga da ilha dos ciclopes põe quase tudo a perder ao revelar seu verdadeiro nome antes de estar a uma distância segura, ou talvez nem precisasse correr tal risco se o nome não guardasse tamanha importância na história dos sujeitos; o mesmo se diz quando consideramos uma deslegância o esquecimento do nome, e por vezes nos magoamos quando alguém assim procede conosco; os novos comerciantes e prestadores de serviço se esforçam metodicamente por tratar seus clientes pelo nome (embora isso não signifique que os considerem como sujeitos).

Historicamente nos constituímos na presença do outro sendo que a sigilosa ou descarada dissolução do objeto e do outro será, por conseguinte, a nossa própria.

Para os autores da DE, o duodécimo canto da Odisséia é testemunho do entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho. É nas relações com e no seu corpo e alma que Ulisses nos fornece as pistas elucidativas dos caminhos da formação do seu espírito, ou do seu *eu*. Assim como a relação com o tempo já é testemunho e, no mesmo instante, causa não somente da formação da subjetividade, mas por consequência da relação com o todo, assim também, o próprio *eu* é causa e resultado de si.

Sobre o tempo, devemos começar com provavelmente uma das mais belas e geniais passagens da DE.

A sedução que exercem (as sereias/tb), é a de se deixar perder no que passou. Mas o herói a quem se destina a sedução emancipou-se com o sofrimento. Nos perigos mortais que teve que arrostar, foi dando têmpera à unidade de sua própria vida e à identidade da pessoa. Assim como a água, a terra e o ar, assim também separam-se para ele os domínios do tempo. Para ele, a preamar do que já foi recuou da rocha do presente e as nuvens do futuro estão acampadas no horizonte. (DE, p.43,44 grifo nosso).

É sobre a rocha do presente que Ulisses e mais tarde a modernidade ocidental se posicionam com um olhar para as nuvens do futuro onde deve repousar a felicidade como um fim a se alcançar, pelo trabalho ativo e prático no presente; neste esquema linear e tripartido, o passado (a preamar do que já foi) torna-se, como dizem nossos autores, uma lembrança perigosa das origens míticas da subjetividade.

Da mesma forma que a sistematização unidirecional do tempo destitui o sujeito de sua memória, daquilo que o constitui na tentativa de conservá-lo, tal condição, se por um lado pode ajudar o indivíduo a se desculpar e a recomeçar numa nova condição, por outro parece ser uma panacéia infantil e perigosa na medida em que o mesmo indivíduo se desresponsabiliza historicamente consigo e, provavelmente, com o mundo. As sereias representam um saber que, na melhor das hipóteses deve ser aproveitado praticamente como meio para algo que se verá no futuro. Enfraquecido de seu potencial revelador, o saber do passado encontra na arte a possibilidade de existir como algo vivo, atormentador e talvez reconciliador. Porém, como se fosse um processo linear e já destinado a ser o que é no percurso da história, o esclarecimento hipostasia arte e religião em lugares que não possam mais incomodar o destino dos métodos e dos modelos de produção, como os indicadores determinantes do *status quo* a se seguir. O destino mítico das artes e da religião no pensamento esclarecido é a cooptação moral dessas instâncias não como potenciais formas de se conhecer e transformar o mundo, mas como meros instrumentos de uma engrenagem maior do ocidente, cujas instâncias determinantes que se consolidaram definitivamente na modernidade foram a filosofia e a ciência natural, como paradigmas de uma racionalidade que se estenderá não só para outras ciências e áreas de conhecimento, mas por que não, para a quase totalidade dos espaços e tempos em que a vida se apresenta.

As sereias representam a entrega ao prazer e à volúpia desmedida, a dissolução na irracionalidade passional e caótica, mas, em contrapartida, elas podem também representar, pelo seu peculiar apelo à memória e à passividade, o resgate do pensamento enquanto mais do que um instrumento para fins práticos.

A dissolução do *eu* deixaria pistas para a reconciliação do sujeito com o mundo; neste sentido, a promessa de felicidade estaria menos no futuro do que no passado.

Para os modernos, o tempo presente é o da urgência da autopreservação, e o passado, o que não mais lhes pertence³¹, uma extravagância irresponsável de pessoas um tanto quanto suspeitas.

A obediência de Ulisses ao tempo do trabalho, a falsa promessa de felicidade, exigem que ele ultrapasse o passado que se encontra à sua frente e é impedimento ao presente e ao futuro distante. O rei de Ítaca deve organizar esse caos temporal, e só pode fazê-lo, no corpo e na alma, seus e de seus comandados.

O lugar de senhor permite-lhe deleitar-se no canto das sereias, agora como arte inofensiva, como concerto; isso, entretanto, não significa que a violência e o domínio que ele exerce sobre si seja menos impactante do que aquele que ele arrosta a seus comandados. Se os primitivos já empreendiam tentativas de controle da natureza externa por meio das práticas de conjuração (as projeções de um subjetivo arcaico), mesmo que, a rigor, sem uma consciência exata de tal externalidade, já que se sentiam ao mesmo tempo como parte do todo, do *mana*, em um outro momento será contra a natureza interna que o desenvolvimento racional dos gregos antigos se inclinará com mais força para dominar; dos deuses que inculcam nos homens dos tempos homéricos as paixões até as elaborações racionalistas da moral de Platão e Aristóteles.

³¹ Blaise Pascal já comentara sobre o passado como tempo que “não nos pertence” e que, no entanto nele insistimos nossos pensamentos assim como no futuro, esquecendo do presente. Em que pese o problema da apologia do presente, talvez não quisesse com isso, “desqualificar” a memória e impregnar o sujeito de uma alienação de si. Em todo caso vale confrontar. PASCAL, Blaise. Pensamentos. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 17,18.

Platão e Aristóteles, que compreendem o domínio da natureza, antes de tudo, como domínio da natureza interna do humano, já que aos gregos faltam os pressupostos teóricos de uma concepção de domínio do mundo físico.³²

Quando Ulisses se prende ao mastro para não ir ter com as sereias e, ao mesmo tempo deixa seus ouvidos livres para ouvir o delicioso canto de morte, isso seria o mesmo que bater no peito e dizer para acalmá-lo? Prender-se ao mastro comporta somente a antiga concepção de *psyché* aclarada por Reale, a saber, como fantasma errante e sem consciência que somente na morte se separa do corpo/cadáver (soma)? Vejamos quando Ulisses deixa a deusa Calipso e enfrenta no mar a ira de Zeus.

Assim falando (Zeus/tb), congrega as nuvens e, com o tridente em mãos, encapela o mar: excitou todas as borrascas dos diversos ventos; obscureceu com nuvens, a um tempo, a terra e o mar;(…) Então Ulisses sentiu que lhe desfaleciam o coração e os joelhos, e, gemendo, disse para o seu magnânimo coração: “Infeliz de mim! Que me estará enfim reservado?”³³

Quem diz ao magnânimo peito? Ulisses diz a si mesmo como um todo, ou diz o seu *ser* a uma parte que lhe pertence? Parece que a consciência que fala desesperada, assim o faz pelo que faz a ela o coração. Mas dessa proto-unidade eclodem os germes da separação. Se a humanidade de Ulisses sente e pensa difusamente, o *ser que* fala ao corpo (coração) não pode ser o corpo, mas também não um fantasma sem consciência. Na unidade a consciência se faz também no corpo, como tudo àquela época, concedido aos humanos pela ação divina; mas chegaria o momento, como de fato chegou, em que a unidade do corpo vivo se reconfiguraria em partes, e a conversa com o peito já dava indícios disso.

³² DUARTE, Rodrigo. *Mímesis e Racionalidade*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 19.

³³ HOMERO. *Odisséia*. Op.cit, p. 56 (grifo nosso)

Contudo, a separação entre corpo e alma que se efetivou no percurso histórico da humanidade, a abstração do *eu*, que não quer ser nem natureza e talvez nem cultura, rememora sempre e compulsivamente a frágil e radical proto-unidade. Assim, Ulisses domina seu corpo, ficando fortemente amarrado ao mastro de sua nau; se o corpo não pode mais gozar, na sua inteireza, do encontro com as potências de dissolução, não obstante, a faculdade fundamental da unidade naquele momento, (e talvez por isso mesmo deva ser preservada), ou seja, a audição acaba por fazer seu papel de aproximação entre o interno e o externo. A sonoridade que provoca o prazer da/alma só o faz por intermédio do corpo que ouve. Mas as amarras retiram a outra parte que lhe cabe. Foi assim que aprendemos a fazer do corpo o lugar/meio dos prazeres da alma. Os gritos de Ulisses atestam a dupla fratura: a do sentir do corpo e da alma, e concomitante a essa, a repressão dos modos de sentir do corpo.

Tanto pior é a imagem primeva da divisão de classes, do trabalho. Os comandados de Ulisses, que têm a incumbência de remar e colocar a nau em movimento são inteiramente sacrificados em suas sensibilidades, em prol da autopreservação do senhor. O trabalho que para eles, já parecia culminar na pura e simples opressão, assim como nos primórdios da moderna indústria. Ter a consciência de que se trabalha e sofre para o bem e o prazer do outro sem que isso implicasse uma revolta nos indivíduos, não poderia ser possível e não é algo novo entre nós. No entanto, a resignação frente à necessidade básica do humano - comer - já se faz como sintoma da regressão à mera autopreservação, que no formato bárbaro da opressão dos trabalhadores, prescinde totalmente da categoria sujeito.

Ter os ouvidos tapados com cera, para que não ouvissem nem o canto maravilhoso que os faria abandonar a opressão do trabalho, nem os gritos desesperados de Ulisses “querendo” ser solto, pode representar a anulação do desenvolvimento de uma consciência sobre suas próprias condições e as condições do outro nos processos de produção que sustentam a roda do progresso desenfreado. Não ouvir significa não perceber o real na sua completude dialética, e neste ponto podemos inferir sobre uma dimensão estética do sujeito como indispensável para a sua emancipação. Esta alienação de si e do outro é o empobrecimento do espírito que se faz no controle dos corpos e suas gestualidades, no trabalho maquinal, uma regressão à natureza irracional. “A dominação da natureza, sem o que o espírito não existe, consiste em sucumbir à natureza.” (DE, p. 50).

O progressivo exercício de abstração que tem marcado a história do esclarecimento no desenvolvimento da humanidade não apresenta (embora assim o queiram os arautos do progresso e da ciência) um percurso linear e ascendente das “irracionais” formas “míticas e supersticiosas” às verdades absolutas das ciências e suas ferramentas tecnológicas. Ao contrário, a abstração como pressuposto da racionalidade, do esclarecimento, já se apresentava embrionariamente nas formas primitivas de apropriação do real. No mesmo sentido, a modernidade duplica certos aspectos gnosiológicos do passado, da dimensão operacional dos meios de vida e, por consequência, da imemorial experiência de barbárie que nos acompanha. A separação do corpo e da alma foi um aspecto inevitável e de certa forma necessário à formação do sujeito e de sua subjetividade.

Em certo sentido, tal separação é uma narrativa das formas “danificadas” que assumimos nas relações com a natureza, com o outro, com nós mesmos, mas também é o testemunho dialético na negatividade da existência coisificada da possibilidade de reconciliação. Veremos no próximo capítulo como corpo e alma são categorias fundamentais para a idéia de dominação da natureza.

CAPÍTULO 2. ULISSES OU: CORPO E SUBJETIVIDADE.

Nosso segundo capítulo abordará a ideia de Adorno e Horkheimer a respeito de Ulisses como sendo a imagem da proto-história da subjetividade burguesa a partir das relações que o herói homérico apresenta com seu corpo nas passagens escolhidas pelos filósofos frankfurtianos.

O *Excurso I da Dialética do esclarecimento* (DE) dentre outras questões, explora a tese de que a noção de esclarecimento não deveria ser entendida apenas como restrita a uma idéia histórica linear referente ao período conhecido como “século das luzes” na Europa. É o pensamento dialético e crítico que possibilita identificar as raízes do esclarecimento perdidas na distensão de um passado remoto, difusas nas dinâmicas experienciais do processo civilizatório europeu, não obstante isso não signifique um “afrouxamento” ou relativismo conceitual: pelo contrário, exige certo trabalho arqueológico onde pequenas peças espalhadas em um enorme sítio chamado história (se assim quisermos), constituem em uma reconstrução conjunta e ao mesmo tempo repleta de lacunas e espaços irrecuperáveis, uma imagem, ainda que devedora da imaginação e da interpretação da verdade e os seu breves lampejos de aparição.

“Mas nenhuma obra presta um testemunho mais eloqüente do entrelaçamento do esclarecimento e do mito do que a obra homérica, o texto fundamental da civilização européia”. (D.E, 55, grifo nosso). O texto imprescindível não somente nas interpretações dos frankfurtianos, mas inclusive nas pesquisas em filosofia antiga.³⁴

³⁴ Vide os trabalhos de Werner Jager e Giovanni Reale , já citados no primeiro capítulo.

Isso de certa forma joga luz sobre o uso que Horkheimer e Adorno fazem da obra de Homero.

A epopéia é mais do que um gênero literário envolto em suas (re)configurações como romance de aventuras, ela é substancialmente um documento histórico, numa época em que os limites estéticos e epistemológicos da produção humana ainda não haviam forçosamente sido separados. Um documento que pode dizer muito mais sobre a história quando transcende a própria interpretação histórica. Por isso talvez uma possível crítica à maneira como Adorno se apropria “filosoficamente” das aventuras de Ulisses, dizendo de uma contradição do filósofo em relação a sua concepção de arte e entendendo a *Odisseia* de Homero enquanto obra de arte, não se sustentaria a ponto de ser levada a sério.

A viagem de Ulisses, de Tróia a Ítaca, sua terra natal, representa na *DE* um ponto estruturante no processo civilizatório, bem como algumas de suas representações sociais mais fortes e paradigmáticas: o ponto estruturante diz respeito à relação entre mito e esclarecimento conjuntamente com a formação da subjetividade, do *eu*; sobre as representações, referimo-nos às características da subjetividade que remetem ao *modus operandi* do indivíduo burguês moderno, além da proto-forma das relações de troca, como aparentemente justas, mas essencialmente injustas; ainda sobre a subjetividade o elemento astucioso na racionalidade de Ulisses, que possibilita o logro, recurso necessário à sua autoconservação.

O *nostos* do rei de Ítaca, seu retorno à pátria, pela qual ele sente profundas saudades - que nos faz compreender o significado da palavra nostalgia -, pode comportar, entretanto, um retorno não exatamente à condição de senhor de terras, racional, esclarecido. Explicamos.

Os infortúnios por que tem que passar Ulisses, para chegar com vida em Ítaca, que são alegoricamente necessários para forjar o *ego* do herói, escancaram o próprio percurso que o indivíduo inevitavelmente teria que passar para emergir da obscuridade infantil do mundo mítico para a vida adulta e esclarecida, ordenada pela razão. De fato, entendemos, com Adorno e Horkheimer, que o pensamento racional nunca pode em toda a sua história constituir-se totalmente apartado de uma dimensão irracional, mítica; ou ainda, que o auge do domínio da racionalidade tem se convertido em uma regressão à barbárie mítica dos tempos primitivos, e então podemos entender o *nostos* de Ulisses também como retorno inconsciente à natureza irracional e perversa, que outrora foi subjugada e esquecida nos domínios territoriais do herói. Mesmo na sua relação com os deuses em sua pátria, a posição de senhor Ihe garantia certa distância da ancestralidade irracional, natural, por assim dizer, de sua subjetividade e daqueles de quem ele é modelo. A viagem força Ulisses a rememorar mesmo que de forma reificada, dominadora, sua imemorial filiação ao mundo natural. Este horror insuportável, o medo de se perder antes mesmo de ser na completude é o motor da afirmação da necessidade de domínio, de enrijecimento. Do horror de se perder (novamente), vem a condição para se perder astuciosamente, e então, se ganhar, novamente.

Como nos lembra Rodrigo Duarte³⁵, para os gregos antigos ainda era estranha uma ideia de domínio da natureza, e neste momento ele está fazendo referência já aos escritos de Platão. Ainda sim, pontua que uma relação ou um sentimento que pudesse se explicar pelo desejo de controle ou domínio podia ser identificado nos escritos do discípulo de Sócrates, domínio de algo que estava invariavelmente próximo, por princípio, ao caos do mundo natural: a parte irracional da alma humana, como sede dos desejos e paixões, ou se quisermos, o domínio da natureza interna.

³⁵ DUARTE, Rodrigo. *Mímesis e Racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 19.

Ulisses, batendo no peito, conteve o coração...

É evidente que Homero representa aqui dois princípios distintos: um, a razão, que reprime a cólera depois de haver raciocinado sobre o que é melhor ou pior fazer; outro, que se exalta de forma insensata. (...) Portanto, não compete à razão mandar, por ser sábia e possuir a responsabilidade de velar pela alma, e à cólera obedecer a razão e defendê-la?³⁶

E como bem sabemos, a tarefa de controle que a razão deve exercer sobre tudo aquilo que lhe faz oposição, ou seja, sobre os desejos e paixões como a cólera, o medo e os desejos sexuais, por exemplo; essa tarefa se materializa na imagem do domínio da alma (racional) sobre o corpo (e a parte concupiscível da alma que lhe é fiel companheira). Sob um refinado discurso moral a respeito de justiça, coragem, ambas sob a também refinada ideia de virtude (agora mais espiritual do que corporal), Platão estabelece tanto para alma individual como para cidade, uma distribuição exata de tarefas e funções conforme a natureza de cada parte em questão na análise.

Portanto, a noção de domínio e controle será inerente à própria ideia de razão!

E estas duas partes (razão e cólera/ tb), assim educadas, realmente adestradas e instruídas para desempenhar o seu papel, dominarão e conterão o elemento concupiscente, que ocupa o maior espaço na alma e que, por natureza, é insaciável; irão vigiá-lo para evitar que, saciando-se dos prazeres do corpo, se desenvolva, revigore e, em vez de se ocupar de sua tarefa, busque subjugar-los e dominá-los – o que não convém a um elemento da sua espécie – e subverta toda a vida da alma. (...) E nos defenderão melhor dos inimigos externos, com toda

³⁶ PLATÃO. A República. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 142, 143

a alma e todo o corpo, a primeira decidindo, o segundo lutando sob as ordens da primeira e executando corajosamente os projetos elaborados por esta.³⁷

Assim como à razão, por sua natureza, cabe a função de controle, à dimensão concupiscível caberia ser controlada e não controlar. Ora, esse é o *modus operandi* do esclarecimento burguês, como dizem Adorno e Horkheimer; eles lembram muito bem, que, para o esclarecimento, o desejo jamais deveria ser o pai do pensamento³⁸. Assim também o é para Platão. O que a “consciência incomoda da burguesia”, fazendo valer uma expressão dos autores, identifica como impotência frente à força física da natureza, Platão já percebera como o grande espaço que o elemento concupiscente ocupa na alma.

Podemos considerar que tal perspectiva ainda difusa em relação à natureza, que o homem a época de Platão apresentava, remonta certamente aos tempos de Homero, onde não somente a diferença entre homem e mundo externo era ainda muito incipiente, quanto, nesta mesma perspectiva, a própria autopercepção do homem como a dualidade corpo e alma (tal como posteriormente irá se consolidar no ocidente), de certa forma não era possível, como comentamos no primeiro capítulo.

Na proto-história da formação da substância subjetiva, o desenvolvimento em direção ao *ego*, não se caracterizou unicamente por um acúmulo até uma forma definitivamente outra em relação às experiências miméticas mais primitivas, mas ao contrário, o *ego* tanto no movimento de se formar quanto na sua inteireza posterior carrega no enrijecimento as marcas da natureza incompreensível.

³⁷ Ibidem. p. 143(grifos nossos)

³⁸ Cf. DE. Op. cit, p. 62

Isso significa que, para os antigos gregos, aquilo que se apercebeu como outro em direção ao mundo natural foi se constituindo a partir da consciência de uma instância reguladora das ações - e conseqüentemente dos impulsos mais primitivos - necessária à autoconservação do indivíduo e da espécie. Ela é muito bem expressa em Platão enquanto *alma racional* que se difere na tripartição, das formas mais baixas, impulsivas e que certamente rememoravam a dinâmica cega do mundo natural. O que é concupiscível para Platão está, no homem, mais próximo do corpo do que da alma racional, e deve, portanto ser controlado por esta última. Nada de novo até aqui para dizer que se por um lado realmente a ideia de domínio da natureza remete a um domínio da natureza interna primeiramente, por outro, entendemos que as experiências mais antigas e remotas de diferenciação do homem em relação ao mundo externo nos autorizam a pensar que o aspecto mimético e ao mesmo tempo, a progressiva capacidade de abstração desenvolvida nas relações que orientaram a formação da subjetividade humana³⁹ tenham sido, nos primórdios, das tribos ao período helênico, uma difusa alternância e concomitância entre um interno que lutava para se formar e um externo a ser reconhecido e, na história do pensamento ocidental, essas duas instâncias ocuparão lugares bem determinados.

Se prestarmos atenção nos usos do termo natureza de uma forma mais geral e por que não, tradicional, ele quase sempre será associado a uma necessidade de conhecer e por conseguinte controlar a coisa à que se refere para fins de autopreservação daquele que controla. Se aquilo que acostumamos a chamar de natureza, seja no homem ou fora dele, não pode existir livremente por si só, posto que isso quase sempre foi encarado como perigoso à existência humana, tal reconhecimento da existência e das múltiplas formas da natureza no mundo já apontava para uma negação por parte dos homens dessa

³⁹ Cf. Verlaine Freitas, "Para uma dialética da alteridade". Op. cit, cap. 2

mesma natureza ou naturezas, possivelmente no sentido de uma negação abstrata, como diria Hegel.

Outro traço digno de nota é a relação entre uma “natureza interna” no homem, e aquilo que externamente ou fisicamente nele representa também a natureza: seu corpo. A natureza interna aí remete não aos órgãos do corpo, como o coração, o fígado, etc., mas como já em Platão e indicativos antes dele a uma parte da alma, ou então de outra forma, os sentimentos em geral como, medo, raiva, tristeza, alegria. Interessante é que, tais sentimentos ou tais *paixões da alma* vão ser associadas de diferentes formas ao corpo, como lugar de suas materializações. E isso se dá na história das representações do corpo de uma forma que ele, assume progressivamente a (co) autoria das paixões da alma como a dimensão *par excellence* em oposição a uma alma racional ou um espírito esclarecido.

Portanto, o conhecimento da “dimensão natural” do homem por seu *espírito* esclarecido, ou científico, ocorre basicamente em duas instâncias que conjuntamente caracterizam o entendimento do que seja o corpo: as paixões que devem ser controladas para não desviarem o homem de seu caminho das verdades científicas e morais e, por outro lado, relativamente a uma parte das próprias verdades científicas, o conhecimento do funcionamento dos órgãos e sistemas do corpo. O espírito para controlar, para poder se liberar enquanto instância privilegiada para a autoconservação, precisou se separar da multiplicidade desordenada e impulsiva que dele próprio faz parte – a natureza interna precisou ser conhecida como natureza, como não-espírito para que o espírito pudesse cometer violência contra si mesmo e contra o outro sobre rubrica da autoconservação.

“É só a cultura que conhece o corpo como coisa que se pode possuir; foi só nela que ele se distinguiu do espírito, quintessência do poder e do comando, como objeto, coisa morta, “corpus”.” (D.E, p. 217).

Ir contra a natureza do outro que é ele mesmo e negar severamente esse outro que é idêntico, é a falsa projeção elementar para todo o progresso e para toda a violência. Tamanha brutalidade na separação entre *natureza e espírito* se percebe nos impactos emocionais que os ordenamentos ético-morais assumiram na coletividade e nos indivíduos. Para que o espírito sobrevivesse e supostamente se coincidissem com o *ego*, era preciso deixar algo para trás. A fórmula para a emancipação em relação ao infantil, ou seja, deixar para trás como aquilo que caracteriza o mundo adulto, foi no seu exagero masoquista, o retorno ao infantil; - a natureza esquecida, *sacrificada* em nome do *ego*, retorna perversamente na violência e no sacrifício. Assim, todos os sacrifícios por que tem que passar Ulisses, na sua viagem de retorno a Ítaca, são imagens tanto de um *ego cambiante* em um sentido progressista ou – como aquele que ainda não se emancipou por completo do mundo mítico; mas ao mesmo tempo poderiam ser expressões da dialética de um espírito “bem formado”, ou seja, que o sujeito plenamente esclarecido não corresponde a um *ego bem formado*, ao menos no sentido em que Horkheimer e Adorno pensariam.

O sacrifício em associação com o logro é a maneira pela qual Ulisses sobrevive às potências de dissolução na Odisséia. Na dialética do esclarecimento, como sabemos, Adorno e Horkheimer colocam o logro como essencialmente originário nas práticas de sacrifício.

O recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para se conservar, é a astúcia. O navegador Ulisses logra as divindades da natureza (...) como sacrifício às divindades elementares, o presente é ao mesmo tempo um seguro

rudimentar contra elas. O que Ulisses faz é tão somente elevar à consciência de si a parte de logro inerente ao sacrifício, que é talvez a razão mais profunda para o caráter ilusório do mito. (DE, p, 57).

Especificamente, o logro é a forma prototípica do cálculo matemático, e seu elemento de verdade, a saber, que é possível ao humano em toda a sua crença desejar algo diferente daquilo reservado pelo destino divino.

Mais ainda, a presença do logro revela o desconforto inconsciente entre a crença e a proto-razão. Parece que sua co-existência só foi possível graças a uma crença genuinamente reconhecida entre os primitivos. Poderíamos objetar contra os autores da dialética, sobre a possível ideia expressa por eles da presença já entre os primitivos de sacerdotes “incrédulos”⁴⁰, mas é de se pensar, em que medida o caráter de incredulidade do cálculo, do logro, só foi possível de se perceber como uma espécie de contradição entre as primeiras práticas místico-religiosas, justamente por serem embrionárias, demasiado primitivas para poderem ter de forma extremamente elaborada e complexa o logro dentro de seus sistemas e textos sagrados.

Os cristãos nunca precisaram oferecer sacrifícios de vida ao seu Deus, já que o próprio filho já se fez em sacrifício por seus seguidores. Alias a *troca*, também como elemento característico do logro e do próprio sacrifício fez-se talvez muito mais onerosa aos seguidores de qualquer religião do que as hecatombes homéricas poderiam algum dia ser.

⁴⁰ Cf. Verlaine Freitas, Op. cit.. Concordamos com os argumentos de Verlaine Freitas a respeito da impossibilidade de “sacerdotes incrédulos” por excelência, principalmente em épocas primitivas, mas, também podemos entender as passagens da dialética do esclarecimento não como uma total exclusão da crença entre os sacerdotes e xamãs, e talvez sim certa consciência da falsidade do ritual como um índice da hipóstase dos sentimentos de domínio e poder que coexistiam com a crença nos deuses e nos rituais. Esta tomada de cena do fascínio pelo poder em detrimento da crença no poder divino ofuscaria esse último ao mesmo tempo em que marcaria a imagem prototípica da separação entre conhecimento e religião.

Percebamos que não parece razoável pensar que um sacerdote de uma tribo primitiva qualquer tenha menos crença, ou, que opere já na perspectiva da “enganação da divindade” diferentemente, por exemplo, de Abraão, a ponto de o primeiro operar numa perspectiva de “má-fé” frente aos seus enquanto o segundo realmente iria sacrificar seu único filho. Defendemos que o logro não necessariamente desqualifica a fé ou crença, pelo contrário, ele efetivamente constituiu uma parte delas ao logo da história, mas como não-identico. Logro e troca são a mesma coisa e assim como o feiticeiro, Abraão também teria algo a receber.

O presente de hospitalidade homérico está a meio caminho entre a troca e o sacrifício. Como um ato sacrificial, ele deve pagar pelo sangue incorrido (...). Mas, ao mesmo tempo, o presente anuncia o princípio do equivalente (...). A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia. Quem pratica a renúncia da mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende. (...) Mas é por uma necessidade social que quem quer que se furte à troca universal, desigual e injusta, que não renuncie, mas agarre imediatamente o todo inteiro, por isso mesmo há de perder tudo, até mesmo que o resto miserável que a auto-conservação lhe concede. (DE, p, 61).

Ainda sobre a ideia de troca para os autores da Dialética, Ghiraldelli Jr pontua a influência direta do pensamento de Marx.

De Marx, eles (Adorno e Horkheimer / TB) se interessam pela análise da sociedade da troca, na qual os homens se tornam sujeitos apenas enquanto *sujeitos que trocam*, de modo que, na verdade, é a troca que é o sujeito, e o homens, meros elementos abstratos, são objetos, são reificados.⁴¹

⁴¹ GHIRALDELLI JR, Paulo. O Corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer. São Paulo: Editora Escuta, 1996, p. 60,61.

Se aos Deuses dos primitivos sacrificava-se um pequeno animal em lugar do primogênito, para apaziguar a ira dos deuses, ou outro animal qualquer era oferecido em troca de uma boa caça, nas religiões mais complexas a troca é introjetada como sacrifício de si em cada um dos membros das comunidades para que nenhum dos seus precise ter a vida oferecida em troca da boa aventura dos demais. Como dissemos, Cristo já havia feito isso pelos seus irmãos, porém com a condição de ressuscitar, algo impossível aos demais. Portanto, se o castigo ou a benção transcendentais, são infinitamente superiores à vida miserável que aqui se tem, não será por uma fração de vida interrompida que se pagará o destino eterno, mas por uma vida inteira de devoção, de sacrifício. O sujeito não precisa mais matar um pequeno animal em lugar do primogênito, ou da virgem, pois ele e os seus irão para sempre sacrificar-se em “pequenas doses” para continuar existindo aqui, e no além.

Seja o sofrimento terreno ou a não-entrada no paraíso, o culto institucionalizado sempre pareceu aceitar que as pessoas ao invés de serem generosamente boas umas com as outras, pudessem de alguma maneira sempre pagar por essa impossibilidade com o sacrifício de si como troca.

A hipóstase do ritual retirou dele seu elemento de verdade, a saber, sua presença no sentimento religioso propriamente dito; a consciência rudimentar de finitude, de fragilidade frente às potências divinas (naturais), alimentava tanto a necessidade e desejo de autopreservação quanto a crença em algo infinitamente superior e ordenador. Talvez seja possível um “sacerdote incrédulo” em algum momento e lugar da história, mas isso possivelmente quer dizer que a ânsia de poder que toma lugar do verdadeiro sentimento religioso, só foi possível porque o empreendimento do logro deu certo, e para lograr qualquer coisa é preciso que esta coisa exista, pois caso contrário nada disso faria sentido.

Ulisses sacrifica-se para existir, e mais ainda para se formar. A formação de sua identidade subjetiva se faz ao preço da perda parcial ou momentânea de si. O logro é o que possibilita aos sacrifícios de Ulisses sua verdade dialética enquanto proto-história da subjetividade. O entrelaçamento entre mito e esclarecimento no movimento de autopreservação e ao mesmo tempo formação de si, se dá, na metáfora do primeiro espírito burguês, substancialmente no corpo. É o corpo de Ulisses o lugar do sacrifício, da renúncia, da entrega, enfim, da querela entre *espírito e natureza*, onde o primeiro só sai vencedor à custa de uma redução à segunda. Tal redução corresponde em parte àquilo que os autores da DE consideram como astucioso no pensamento de Ulisses. Não por acaso ele é sempre adjetivado dessa maneira: o industrioso etc. A imagem do corpo do soberano de Ítaca também remete-nos a uma verdade que a progressiva formalização do pensamento ocidental tentou escamotear tanto nos discursos racionalistas quanto nos empiristas; na onipotência da consciência que reduziu toda experiência sensível, corpórea em fatos dessa própria consciência – a existência de um corpo como lugar e condição de experiência e saber, de dor e de prazer. A respeito disso, nos diz Ghiraldelli Jr.

Toda dor, diz Adorno, é a figura do físico que, após uma cadeia de mediações, chega mesmo a se apresentar de modo irreconhecível. Mas não é difícil perceber isto, diz ele; basta lembramos o seguinte: se aceitamos, à primeira vista, que podemos falar em sofrimento abstraída a dor física, não fazemos o mesmo quando se trata da noção de felicidade, da qual não aceitamos que se abstraia a satisfação sensível. Aliás – continua ele – é na satisfação sensível que a felicidade adquire sua objetividade.⁴²

⁴² Ibidem. p, 72.

Como é sabido e claramente identificado no excurso I, Ulisses, resignadamente, aceita a superioridade da natureza expressa nas forças míticas – elas são potências irracionais e compulsivas de forma que nenhuma ação de resistência direta poderia livrar os homens dos infortúnios míticos tendo em vista que seria força contra força – pura irracionalidade o que a “sabedoria” de Ulisses reconhece como catastrófico ao humano. O que as potências fazem é simplesmente repetir compulsivamente a única coisa que podem fazer; esta é a imagem da natureza como caótica e repetida. O astucioso reconhece sua inferioridade natural, física, seu corpo nada pode por ele mesmo contra as forças de dissolução. Sua vitória então se dá não pela irracionalidade da força contra a força, mas sim pela observância do contrato como força do argumento. Então,

É possível ouvir as Sereias e a elas não sucumbir: não se pode desafiá-las. Desafio e cegueira são uma só coisa, e quem as desafia está por isso mesmo entregue ao mito ao qual se expõe. A astúcia, porém, é o desafio que se tornou racional. (DE, p. 64).

O desafio que se tornou racional, terá seu preço tal qual Adorno e Horkheimer descrevem na famosa análise do encontro com as Sereias no excurso I, que aqui já começamos a reproduzir. A famosa passagem da Odisséia, e particularmente na obra dos autores é substancialmente importante no que concerne aos nossos propósitos de evidenciar como o corpo de Ulisses é “personagem” imprescindível ao esclarecimento e sua natureza dialética.

A astúcia que logra racionalmente as potências da dissolução se faz quando Ulisses opera na lacuna do “contrato” mítico. As duas cenas principais da passagem que resumem e sustentam toda a interpretação dos frankfurtianos são aquelas que se referem diretamente aos corpos dos personagens: Ulisses amarrado ao mastro e seus comandados a remar com cera nos ouvidos.

Como sabemos Ulisses não toma uma rota diferente, que o levasse para longe do canto das Sereias. Ele vai ao encontro das semideusas, mas sabendo de antemão que não pode por livre escolha resistir à sedução. Entende que o poder encantador do canto reside no prazer irresistível que proporciona àqueles que o ouvem, e que tem como fim para esses, inevitavelmente, a morte. A impossibilidade de qualquer mortal resistir conscientemente a tamanho prazer já carrega os indícios de má consciência frente à liberdade e aos prazeres corporais, a simples e completa entrega, que assombrará toda a história do ocidente por diante. Assim,

Ele se apequena, o navio toma sua rota pré-determinada e fatal, e ele se dá conta de que continua como ouvinte entregue à natureza, por mais que se distancie conscientemente dela. Ele cumpre o contrato de sua servidão e se debate amarrado ao mastro para se precipitar nos braços das corruptoras. Mas ele descobriu uma lacuna pela qual escapa às suas normas, cumprindo-as. O contrato antiquíssimo não prevê se o navegante que passa ao largo deve escutar a canção amarrado ou desamarrado. O costume de amarrar os prisioneiros pertence a uma fase em que eles não são mais sumariamente executados. Ulisses reconhece a superioridade arcaica da canção, deixando-se, tecnicamente esclarecido, amarrar. Ele se inclina à canção do prazer e frustra-a como frustra a morte. O ouvinte amarrado quer ir ter com as Sereias como qualquer outro. Só que ele arranhou um modo de, entregando-se, não ficar entregue a elas. Apesar da violência de seu desejo, que reflete a violência das próprias semi-deusas, ele não pode reunir-se a elas, porque os companheiros a remar, com os ouvidos tapados de cera, estão surdos não apenas para as semi-deusas, mas também para o grito desesperado de seu comandante. As Sereias recebem sua parte, (...). A epopéia cala-se acerca do que acontece às cantoras depois que o navio desapareceu. (DE, p, 64). (grifos nossos)

Pensemos o seguinte, após a extensa passagem citada: em primeiro lugar, a consciência de Ulisses sobre os perigos de se ouvir de forma livre o canto das Sereias, advém de um conselho da prudência feminina da qual Circe já é um grande exemplo; conselho esse que se estende até as precauções que Ulisses deveria tomar, ou seja, tapar os ouvidos de seus comandados e deixar-se amarrar firmemente ao mastro. Ulisses segue exatamente as orientações de Circe; ele não propriamente pensou os meios para escapar ao encanto das cantoras⁴³. O fato de Horkheimer e Adorno terem omitido tal informação não faz de Ulisses menos astucioso e racional, mas acrescenta ao *modus operandi* racional uma “qualidade”, a saber, a prudência e humildade irracional frente às potências míticas, que é ao mesmo tempo já a renúncia esclarecida frente às forças da natureza.

Sobre esse episódio Verlaine Freitas comenta que, “Ulisses, apesar de saber do perigo representado pelas sereias, desconfia do poder da consciência de sua própria liberdade, motivo pelo qual tem que se atar ao mastro do navio”.⁴⁴ Devemos entender esse *saber* inclusive grifado pelo comentador, como aquela humildade irracional em Ulisses, ou seja, aquilo que atesta que a existência do seu *ego*, ainda é precária e está em luta contra sua natureza interior. Assim, para concordarmos com Freitas, precisamos entender os termos, *desconfiança e saber*, como imagens da subjetividade de Ulisses que, ao se contraporem a um possível poder da consciência ou da razão, remetem a anterior conversa de Ulisses com Circe. Precisamente, os conselhos de Circe são as imagens míticas externas daquela natureza interna do herói ainda indomada e que poderíamos chamar de desejo; ou ainda, se quisermos, ouvir a feiticeira é a prova da superstição no

⁴³ HOMERO. Odisséia. Op. cit, p. 113. “Então a preclara Circe me dirigiu estas palavras: (...). Chegarás, primeiro, à região das Sereias, cuja a voz encanta todos os homens que delas se aproximam. (...) Prossegue adiante, sem parar; com cera doce como mel amolecida tapa as orelhas de teus companheiros, para que nenhum deles possa ouvi-las. Tu, se quiseres, ouve-as: mas, que em tua nau ligeira te atem pés e mãos, estando tu direito, ao mastro, por meio de cordas para que te seja dado experimentar o prazer de ouvir a voz das Sereias.”

⁴⁴ Verlaine Freitas, “Para uma dialética da alteridade”. Op. cit, p. 154.

pensamento de Ulisses, contrário à astúcia de sua racionalidade, diferente de outros momentos em que sua racionalidade salta aos olhos. Entretanto, essa crença na feiticeira mitológica já contém algo de falso, de má-consciência, pois a escolha por se amarrar baseia-se no medo e, portanto, na crença nas potências de dissolução (incluindo Circe com imagem da voz interior em Ulisses), mas também a escolha significa uma reflexão (uma astúcia da razão), daquilo que estava em jogo no momento, e que dependeria exclusivamente da decisão feita pelo herói: sua autopreservação e o prazer do canto, livre dos perigos. Do diálogo com Circe até a passagem pelas Sereias, o subjetivo em Ulisses alterna de uma crença mitológica para uma astúcia racional de forma fluida e provavelmente não totalmente linear.

O apequenar-se é a imagem do reconhecimento da superioridade da natureza, (superioridade que é física, corpórea) e, portanto de uma entrega a essa, ao mesmo tempo em que é o indício de seu domínio. Entregar-se tecnicamente esclarecido não quer dizer de uma pseudo-entrega ou uma entrega parcial, mas sim por força do contrato mítico e de sua “falha” percebida, de uma entrega que se anula no ato de sua realização.

Na passagem, os autores colocam o desejo e sua força como sendo da mesma ordem que a natureza (por isso, o desejo reflete a violência das próprias semideusas, como na parte grifada), ou se quisermos como aquilo que da natureza está presente no homem e o constitui. Se pensarmos que este desejo e sua potência materializam-se no corpo do herói e nos seus *gestos*, não precisamos dizer da semelhança histórica que tal imagem da natureza no homem apresentada pelos autores nesta passagem, tem com as clássicas posições de Platão, como a respeito da tripartição da alma, e da proximidade que a parte

concupiscível tem com o corpo, neste sentido, ambos tendo que ser alvo de controle da parte racional da alma⁴⁵.

Já discutimos anteriormente, que não se trata de dizer que em Platão havia uma noção clara de natureza interna e externa ao homem, mas apontar em que medida os pressupostos de tais classificações já estavam de alguma forma presentes no pensamento do filósofo grego e em que medida os autores da Dialética do esclarecimento se aproximam daquilo que em Platão era o oposto da razão esclarecida, com a ideia de natureza em parte como oposta ao espírito.

Continuando nosso raciocínio, somos levados a pensar que o corpo e em especial aqui o de Ulisses não somente é um veículo de materialização da *natureza interna* do homem enquanto oposta ao espírito esclarecido, ou, seja, o desejo incontrolável; mas ele mesmo, o corpo, é a imagem objetiva da natureza. Temos então, primeiro, que o corpo de Ulisses e - porque não? - de todos nós seria o lugar da materialização tanto da natureza irracional e desmedida na forma, por exemplo, do desejo, ao mesmo tempo em que é o espaço de realização da dimensão racional e controladora do homem na sua expressão mais evidente: *a técnica*. Ulisses ora se debate desordenada e furiosamente amarrado ao mastro de seu navio, ora executa com maestria técnica os desafios atléticos ao longo da Odisséia como o pugilato e o retesamento do arco. Em segundo lugar como expressão mesma da natureza, ou seja, como não-espírito, como finito, o corpo deve ser conhecido e controlado a tal ponto que o humano sofra o mínimo possível por conta de suas vicissitudes, pois elas lembram aquilo que a humanidade tenta esquecer dentro de si mesma, a saber, a própria natureza.

⁴⁵ CF. Platão. República. Op. cit.

A violência contra a natureza como princípio de autoconservação se dá em dois níveis de atuação, por assim dizer, da mesma astúcia na passagem das sereias: um no corpo de Ulisses e outro nos corpos de seus comandados. No primeiro, temos uma violência mais direta e primitiva, pois faz uso da força na qual inevitavelmente algo do dominado ainda escapa. O embate pela força sempre causou mais espanto além de representar paradoxalmente tanto a condição de avaliar de quem resolve ir ao confronto direto como sabedor de sua superioridade física, e ao mesmo tempo um aspecto arcaico e primitivo de controle e subjugação do outro.

A escolha racional pela possibilidade de ouvir tem como contrapartida a utilização de um método arcaico de domínio que, justamente por deixar livre a audição, aparecesse como assustadoramente mais bárbaro. Ulisses se debate e grita desesperadamente, com o corpo envolto em cordas tal qual as feras capturadas. Já seus comandados sofrem de um controle “moderno”. Não são amarrados como Ulisses por algumas razões: porque não estão na posição de senhores e, portanto não tem o direito ao prazer da audição que o seu soberano tem, mas também porque tem a tarefa de soltar Ulisses após a passagem e isso não poderiam fazer se estivessem amarrados. E principalmente junto com a primeira questão, o fato de que alegoricamente o espírito burguês, assim como o mais primitivo de seus ancestrais já sabia medir em que situações poderia usar a força bruta e em quais outras a forma de domínio deveria ser de outra ordem. Ulisses mesmo é forte contra o mendigo, mas é impotente contra Polifemo. Assim, uma “massa” de trabalhadores será mais bem controlada não pela força física, pois são muitos, mas pela *humilhação física e espiritual*, principalmente *pela mutilação do espírito*. Os comandados de Ulisses remam sistematicamente não pelo conselho racional de Circe, mas porque com os ouvidos tapados de cera não ouvem o chamado mágico das Sereias.

Como trabalhadores das modernas indústrias e linhas de produção eles são dilacerados em sua humanidade, na medida em que sua dimensão interna é apartada dos estímulos sensíveis do mundo, aquela ligação fundamental que coloca o homem em condições de viver e experimentar estar no mundo, justamente porque ele só existe nesse livre e complexo trânsito entre sua dimensão interna, seu *ego*, sua subjetividade e tudo aquilo que lhe é externo e, por conseguinte também co-participante do seu interno.

O corpo como mediador entre o interno e o externo é calado pela anulação do sentido em questão na passagem: a audição. Este “temporário” desligar-se do mundo e do seu corpo, como movimento necessário à autopreservação, irá se repetir em toda jornada de trabalho moderna por quase todo o mundo, como lembrança antiquíssima transformada em progresso.

Agora nos surge a questão daquilo a que, em termos de relação com a natureza (tanto interna quanto externa), a violência e domínio do corpo na análise da passagem das Sereias da DE nos remete: ou, de outra forma, a maneira como aparece nas análises de Horkheimer e Adorno sugere um reconhecimento e direito de existência da natureza enquanto objeto frente ao sujeito (Ulisses), ou, ao contrário, a relação de dominação e logro se dá de tal modo que à natureza é apartado o direito de existir? Esta é uma questão hegeliana que iremos discutir agora.

Se usarmos os termos de Hegel poderíamos dizer que Ulisses nega a natureza abstrata e não determinadamente, e afirmamos, acompanhando, de certa forma, as interpretações e análises de Horkheimer e Adorno sobre a passagem das Sereias. Negar abstratamente o objeto indica que aquele que nega não considera em nenhuma instância o fato de o objeto existir por si só em todas as suas qualidades, ou, em outras palavras, seria vedado ao objeto existir em suas qualidades mais determinantes.

Ao contrário, a negação determinada nega algo do/no objeto não no sentido da proibição ou inibição absoluta de tal característica, mas no reconhecimento do direito do objeto em existir de tal forma, embora não necessariamente aceita pelo sujeito. De imediato parece que o encontro com as sereias, da forma como aparece no Excurso I, seria um exemplo clássico de negação determinada.

A própria narrativa na *Odisséia* e as interpretações dos frankfurtianos levam-nos a pensar que Ulisses considera o direito de existir das potências de dissolução em suas qualidades, a começar pelo reconhecimento de sua inferioridade física frente a elas. Que esse reconhecimento tenha como objetivo o logro para a autoconservação do herói não elimina o fato de que uma parte do contrato é cumprida na medida em que os autores da Dialética utilizam termos como entregar, apequenar-se, dar às Sereias o que lhe é de direito, etc. *A questão é que a dialética do logro empreendido por Ulisses necessariamente termina em anulação da potência mítica.* Cumprir o contrato na íntegra significa, aqui, anulá-lo. Tudo se passa como se realmente estivéssemos no campo de uma negação determinada, dos conselhos de Circe até a passagem pelas Sereias, mas mais uma vez voltaremos aos corpos de Ulisses e seus comandados para entendermos porque se trata na verdade de uma negação abstrata.

Verlaine Freitas argumenta justamente nessa direção, de que o episódio das Sereias trata-se de negação abstrata da natureza e não negação determinada para Ulisses e abstrata para os comandados como sugere Klaus Baum citado por Rodrigo Duarte. Esta questão parece-nos extremamente difícil pela gama interpretativa que oferece. Tentaremos mostrar as possibilidades interpretativas acrescentando mais uma e ao mesmo tempo endossando o posicionamento final de Verlaine Freitas a partir de um olhar específico sobre o corpo de Ulisses e o corpo de seus comandados.

Vejam os primeiros os seguintes:

A idéia de Baum é a de que a negação exercida por Ulisses em relação à natureza somente seria abstrata se ele negasse total – e absolutamente o contato com o perigo de sedução das sereias, tapando os ouvidos, (como no caso de seus comandados – tb). Segundo o intérprete, nesse caso, ele não teria extraído *nada* de sua relação com a natureza, tendo seguido, então, o que seria a lógica que apontam Adorno e Horkheimer de opor abstratamente sua idéia e a natureza. O comentador possui uma idéia de negação abstrata bastante *literal*. Ele considera que negar abstratamente a natureza *somente* é feito se não se tem *nenhum* contato com ela. Não é o caso.⁴⁶

Em seguida a exposição do posicionamento de Baum por Verlaine Freitas, ou seja, de que haveria *negação abstrata* da natureza na condição dos remadores da nau que estavam de ouvidos tapados, enquanto que, no caso de Ulisses, que embora amarrado pode ouvir e então, de alguma forma, experimentar o prazer do canto, a negação seria *determinada*, já que estaria “preservado” algum contato com as potências e então, supostamente o reconhecimento da existência das mesmas, o próprio Verlaine Freitas argumenta que,

(...), a negação abstrata é caracterizada por uma imposição subjetiva, arbitrária, em relação a algo. (...) O fato de *seu direito ser totalmente negado* já mostra que a negação exercida é abstrata, (...) tem esse nome porque é *total*, mas o é em relação ao *direito*, à natureza, à especificidade do outro enquanto outro, enquanto diferente. Para que haja negação total não é necessário que o outro seja morto ou nem sequer ouvido, etc. Essas já seriam abstratas, mas o fato de excluir o desejo do outro como irrealizável também é uma negação abstrata dele. Nesse exemplo, uma negação determinada poderia ser o estabelecimento de uma lei, que negasse, nos desejos em conflito, somente aquilo que não fosse

⁴⁶ Verlaine Freitas, “Para uma dialética da alteridade”. Op. cit, p. 162,163

legítimo, racionalmente aceito, etc. A lei *manteria* o desejo do outro ao mesmo tempo em que *negaria* que tal desejo se efetivasse de modo a prejudicar o semelhante.⁴⁷

Ele termina essa parte da argumentação a partir da exposição de Rodrigo Duarte sobre o posicionamento de Baum, dizendo que, ao contrário desse último, é legítimo como estruturam Adorno e Horkheimer na passagem das Sereias a relação de terceiro excluído, (*tertium non datur*), no que se refere à autopreservação por um lado, e a felicidade/dissolução por outro. “É precisamente por excluir outra⁴⁸ alternativa entre a subsistência ou a felicidade/morte que a negação exercida por Ulisses em relação à natureza é abstrata.”⁴⁹

Consideramos neste ponto, que deve ficar fora de questão questionar se autoconservação é ou não introjeção de sacrifício ou se a felicidade não necessariamente estaria do lado oposto da autopreservação⁵⁰. Como possivelmente diria Rodrigo Duarte, a questão do *eu* e sua tarefa de enfrentamento das potências de dissolução na dupla tarefa de se conservar e se formar exige uma atenção especial. Além do mais, podemos entender a felicidade que corresponde à passagem das Sereias, como ilustração de um desejo arrebatador que remete ao irracional, à natureza, como algo por si desviante da rota em direção ao lar, em direção ao *eu*, (a si mesmo). Ora, é a dimensão racional de uma subjetividade qualquer que avalia, julga, faz projeções, sente medo, etc.; nunca o desejo, que cego como a natureza, (segundo a própria razão), não pode fazer outra coisa se não desejar ininterruptamente.

⁴⁷ Ibidem. p. 163

⁴⁸ Sic.

⁴⁹ Op. cit.

⁵⁰ Cf, Rodrigo Duarte, “Mimesis e Racionalidade”. Op.cit, p. 91; nota sobre Klaus Baum.

Do ponto de vista do *eu*, (ou talvez melhor de sua inclinação racional), a promessa de felicidade na imagem do encontro com as Sereias, é ilusão que somente levaria à morte. Mas, uma consciência desse fato pelo *ego*, não elimina o desejo que o atormenta. Nesse sentido, abrir mão do encontro, com as semideusas, será mesmo introjeção de algum sacrifício.

Retomando a querela sobre a forma de negação da natureza no duodécimo canto da Odisséia, poderíamos dizer que a interpretação de Klaus Baum, à primeira vista é realmente sedutora, principalmente se levarmos em conta nesta situação o fato de não poder ouvir por um lado e poder ouvir por outro, tendo *o canto como personificação da alteridade, do que caracteriza o outro na sua existência*. Mas também é bastante forte a contrapartida de Verlaine Freitas, quando defende que um sujeito que faz uso da existência do objeto, apenas como meio para sua subsistência, sem levar em conta a possibilidade da existência do objeto na sua inteireza como fim em si mesmo, não faz outra coisa se não negar abstratamente o objeto. Poderíamos acrescentar ainda algo talvez inusitado que seria pensar, por exemplo, a negação no caso dos companheiros de Ulisses, também como determinada. Explicamos. Tapar os ouvidos com cera ao invés de pensarmos como uma negação total do canto das Sereias poderia ser, ao contrário, a imagem, como de fato o é, do reconhecimento dos homens do poderio da natureza frente à capacidade daqueles de enfrentar fisicamente a própria natureza.

É justamente porque eles reconhecem o direito da natureza de seduzir e perder os homens, que o logro existirá como mecanismo de lei racional que salvaguarda os homens nas suas existências, sem impedir a possibilidade do encanto pela outra parte (a natureza), caso alguém queira se arriscar a medir forças com suas potências.

Nesse sentido, medir forças com as potências é que seria a desconsideração completa de sua forma de existir - *negação abstrata* -, porém com o fim trágico para quem comete tal violência.

Se disputo força com a potência de dissolução, é porque já não a considero como mito, como senhora do destino quando plenamente estabelecida em todas as suas qualidades. Considero-me capaz de subjugar-la naquilo que mais a caracteriza: a potência aniquiladora do sujeito. Mesmo que o sujeito perca a disputa, uma decisão consciente de enfrentar a “peito aberto” as forças míticas, já seria o início do fim da crença nessas forças – sua *negação abstrata*.

Ainda nessa modalidade de raciocínio, o logro seria um tipo de enfrentamento que descobriu o caminho para o mais fraco vencer o mais forte. Pressuporia que o mais fraco assim se reconhecesse diante do outro, para então enfrentá-lo de alguma maneira. O outro é reconhecido naquilo que ele tem de peculiar, de único, a saber, sua potência de dissolução, mesmo que em seguida advenha por conta da astúcia que logra sua anulação, por conta de uma decisão racional que tem por base manter o sujeito esclarecido (que é o outro frente à natureza), também vivo e livre em sua existência. As sereias provavelmente continuam no mesmo lugar em que sempre estiveram fazendo sempre a mesma coisa – cantando de forma sedutora; *a negação determinada* instaurada pelo logro inicial, somente se transformaria em *abstrata*, se absolutamente todos os viajantes ao longo da história usassem do mesmo artifício de Ulisses, e sobre isso, não sabemos.

Mas a posição que realmente nos prende é considerar, como defende Freitas, que a posição de Ulisses no duodécimo canto da *Odisséia* é uma *negação abstrata* da natureza, tendo o sacrifício do *corpo e dos desejos* um modelo paradigmático de ação,

em parte constituinte do *modus operandi* da razão ocidental. Reforçando a ideia de negação abstrata,

A afirmação da identidade é radicalmente negativa, não apenas porque depende da negação da natureza, mas, também porque aquilo que é negado é concebido, não apenas como inimigo, ou como instrumento, mas, também, como algo que, pelo fato de possuir qualidades, diferenças, deve ser usado como *mero receptáculo* do poder de constituição do real por parte do sujeito, ou seja, como algo que passa a não possuir qualidades. A diferença qualitativa da natureza é radicalmente um mero *pré-texto* para que o sujeito se afirme em sua potência de constituir a identidade do mundo e de si mesmo no momento mesmo em que *desqualifica* a própria natureza.⁵¹

Se imaginarmos a cena de Ulisses a gritar e a se debater preso ao mastro da nau, podemos visualizar um sujeito que, no seu processo formativo e auto-afirmativo, opera platonicamente com a cisão entre razão de um lado e desejo/natureza de outro. O grito, o debater-se desordenada e furiosamente são as expressões clássicas daquilo que a razão concebe como natural no humano. Natural porque se assemelha à fúria, à desordem cíclica e repetitiva da natureza exterior. Aquilo que no homem na esfera espiritual, pode ser adjetivado como imprevisível, descontrolado, repetitivo, etc., ou seja, qualidades próprias da natureza exterior, também com ela é irmanado. E o corpo na sua naturalidade orgânica, funcional, e, ao mesmo tempo, na materialização do que é natureza *no espírito*, incorpora de vez, frente à razão calculadora a imagem do que deve ser dominado pelo sacrifício, pelo logro. Nesse momento da proto-história do indivíduo burguês, a afirmação do *eu*, é por assim dizer, a afirmação da racionalidade.

⁵¹ Verlaine Freitas, "Para uma dialética da alteridade". Op. cit, p. 168

O exercício de domínio necessário à constituição da identidade não pôde fazer concessões naquele momento primevo, àquilo que deveria ser dominado, mas que também sempre foi constituinte da identidade: o desejo.

No caso de Ulisses, não fazer concessões não significa a interdição direta do perigo como no caso de seus companheiros que tem separadas a força, a alma da experiência sensível do mundo; Ulisses tem direito de ter um *ego fortalecido* e isso somente seria possível arriscando-se, para, frente ao perigo eminente de morte, concentrar forças no sentido de (re)-afirmar a existência de sua personalidade. Circe apresenta a possibilidade de gozar do prazer do canto sem sucumbir a ele.

Ulisses é senhor burguês tanto na condição privilegiada de prazer que seus comandados não têm, quanto na tarefa dolorosa de “administrar” tal prazer em nome da autopreservação e do seu progressivo fortalecimento interno. O corpo amarrado é a antítese radical daquilo que se conhecia como corpo à época homérica – não *soma*, cadáver ou a unidade conceitual mas, sim a multiplicidade caleidoscópica da visão paratáxica, já comentada no primeiro capítulo. A unidade na multiplicidade de movimentos – assim é vista a natureza, como assim também se compreendia o *corpo* humano nos tempos de Homero. Por isso, Ulisses é paradigmático em termos do esclarecimento: seu corpo preso para que ele preserve a unidade do ego, a sua vida, inaugura a imagem na Odisséia, daquilo que seu corpo somente poderia ser quando morto: soma ou cadáver. Em Homero, *Leib* só se transformaria em *Körper*, após a morte, mas Ulisses já antecipa o movimento emblemático do espírito, pois como lembram Adorno e Horkheimer, é na cultura que o corpo irá transformar-se em coisa morta – *Körper*. Nesse corpo atado pela razão instrumental, transformado em meio para a subsistência e o *progresso*, o desejo rouba a cena, mas já logrado pelas cordas que prendem o saqueador implacável; sua impotência é a subjugação corporal, e, desse

modo, revela-se a verdade não terminada por Circe, de que o prazer de ouvir o canto transformar-se-ia em desespero pela ausência do corpo.

Talvez a feiticeira não pudesse imaginar que as cordas fariam tanto negativamente, pois certamente um prazer inicial da audição se transforma em angústia e desespero de ir ter com as Sereias, claramente percebido pelos gritos e tentativas de movimento. De certa forma, as amarras representam o que, séculos mais tarde, os herdeiros de Ulisses terão introjetado na forma de um *supereu*, moderador dos impulsos dionisíacos.

Foi condição *sine qua non* para a civilização e a sobrevivência dos homens, que se espiritualizasse o prazer, separando-o do corpo, seu lugar de origem, muito embora essa separação nunca tenha se dado por completo. Ulisses *nega-se abstratamente* para poder sobreviver e se fortalecer; para ser sujeito precisou sujeitar-se ao imperativo de autoconservação da razão. Com um corpo destituído de sua multiplicidade expressiva e impedido de viver o prazer e um desejo desfigurado em tormento, a falsa promessa de felicidade da união total com a natureza é substituída pela falsa promessa de felicidade que é o domínio sacrificial da natureza. A hipóstase da identidade egóica como substância racional expulsa violentamente do espírito a natureza, imprescindível a ele, transformando-o ironicamente em pura natureza cega.

Em suma, encerrando a questão sobre a negação abstrata da natureza, Ulisses cancela o direito de existir do canto mágico na medida em que ele o ouve, mas não sucumbe a ele. Anula sua potência de dissolução, justamente junto com o prazer, a única coisa que o canto representava. Talvez por isso, como lembram Horkheimer e Adorno, “a epopéia cala-se acerca do que acontece às cantoras depois que o navio desapareceu.” (*DE*, p. 64).

É claro que poderíamos objetar contra tudo isso e a favor de uma imaginação bem simples que, outros viajantes já poderiam ter usado do mesmo artifício que Ulisses para passar pelas Sereias, ouvir seu canto e ao mesmo tempo não se perder, que simplesmente as pobres semideusas nunca podem saber quais os tripulantes do navio que estão de ouvidos tapados, e quais estão amarrados e as enganando. Bom, mas isso nos parece por demais pragmático e formalista, a ponto de não perceber que, o que está em jogo na argumentação dos autores é a negação do direito de existir da potência natural enquanto aquilo que ela é – potência, inerente ao processo de dominação. Além disso, pensemos que a tarefa do mito é relatar um evento importante que transformou radicalmente os modos de ser anteriores, explicado então porque as coisas são, atualmente como são.

Aos gregos da época de Homero a virtude ainda se relacionava à condição física do sujeito⁵², Ulisses representa essa tradição, mas também rompe com ela. É pelo argumento, pela palavra e não pela força física que Ulisses supera a natureza – entregando a ela o que lhe é de direito, ele abre a exceção no contrato.

Ele está objetivamente condicionado pelo medo de que a frágil vantagem da palavra sobre a força poderá lhe ser de novo tomada pela força se não se agarrar o tempo todo a ela. Pois a palavra se sabe mais fraca do que a natureza que ela enganou. (DE, p. 72)

Em nome da sobrevivência, a astúcia conquista progressivamente a condição de virtude; o espírito passa a ser cada vez mais o *locus* das mais importantes virtudes, e a condição atlética de Ulisses é reconhecida mais pela sua funcionalidade segundo a avaliação do espírito astucioso que a comanda.

⁵² Cf. Werner Jager, *op.cit* (capítulo anterior).

Aquilo que é próprio aos animais, a saber, a capacidade instintiva de medir, antes de entrar em confronto, se há uma discrepância muito grande entre sua força física e a do seu concorrente, Ulisses já emprega racionalmente ao admitir sua inferioridade física frente à natureza não resistindo mais adaptando-se fortuita ou mimeticamente, ao mesmo o tempo que se coloca em desafios corporais como o pugilato e o retesamento de arco quando avalia de antemão sua superioridade física. No seu corpo, o herói homérico experimenta a dialética do esclarecimento.

A primeira aventura abordada no Excurso I, a narrativa dos lotófagos, refere-se, como lembram os autores, a uma época ainda anterior aos períodos bárbaros e aos tempos do trabalho corporal, que passaria a ser uma característica fundamental para as comunidades humanas. O estado de embriaguês e esquecimento que a imagem dos comedores de lótus representa, é insuportável tanto para o espírito burguês quanto o aristocrático de Ulisses, tendo em vista que ambos se reconhecem primeiramente na dimensão do trabalho físico: ora empreendendo diretamente o próprio negócio, ora administrando o trabalho corporal dos outros. O medo de retorno à natureza simples e animal, a perda do controle que ainda é uma promessa de felicidade faz com que Ulisses desconfie da utopia dos lotófagos como pura inverdade inconsciente sobre a felicidade, e aposte na inverdade da felicidade pela dominação. Aqueles que comem a flor perderam a consciência da possibilidade da dissolução completa, da morte; para eles, a memória não faz sentido bem como o trabalho corporal também não o faz. Memória e trabalho corporal são para a racionalidade proto-burguesa de Ulisses, categorias fundamentais. “A única ameaça é o esquecimento e a destruição da vontade. A maldição condena-os unicamente ao estado primitivo sem trabalho e sem luta na “fértil campina”.” (DE, p.67).

Como pensamos, esse estado primitivo, aparentemente inofensivo para Ulisses, retinha o grande peso de deixar a existência a mercê do absolutamente natural na “fértil campina”; a existência reduzida à mera existência. O estado narcótico, reproduzido posteriormente nos oprimidos pelo trabalho, embriagados “a fim de suportar o insuportável” (*DE*, p. 67), rememora a inverdade social da opção de Ulisses pela dominação, pela repressão dos sentidos, dos corpos em favor da autoconservação e do seu correlato cultural moderno: o progresso.

A memória da felicidade idílica sem vínculo com o sentimento de autoconservação é ainda e também uma memória que emerge dos sentidos do corpo; precisamente do olfato com um dos sentidos mais primitivos e reprimidos.

O hábito de comer flores – que ainda se pratica à sobremesa no Oriente Próximo e que as crianças européias conhecem das massas assadas com leite de rosas e das violetas cristalizadas – é a promessa de um estado em que a reprodução da vida se tornou independente da autoconservação consciente e o prazer de se fartar se tornou independente da utilidade de uma alimentação planejada. A lembrança da felicidade mais remota e mais antiga, que desperta o sentido do olfato, ainda está intimamente ligada à proximidade extrema da incorporação. Ela remete à proto-história. (*DE* p, 68).

Seguindo a própria ordem do Excurso I, o encontro com o gigante Polifemo, é a consciência direta que o herói tem de sua inferioridade física e de sua diferença pela astúcia (razão). A imagem do ciclope é a própria natureza como potência de dissolução.

A brutalidade de seus sentidos e de sua força física, sua antropofagia e, por fim, toda sua irracionalidade (o pensamento sem lei com dizem nossos autores)⁵³, confrontadas com a inteligência ulissiana, formam a cena que ilustra a separação entre corpo e espírito e a preponderância do segundo sobre o primeiro. E essa imagem está também no corpo do próprio Ulisses, que sabe de início que a única maneira de se salvar e a alguns de seus companheiros será pelo sacrifício (de alguns dos seus), e pela atuação de sua inteligência e astúcia em detrimento da força de seu corpo.

Na impossibilidade da vitória física, apela-se para a inteligência como artifício que progressivamente assumiu um *status* maior na dimensão ética humana, tanto mais arraigado, quanto maior é o afastamento da natureza. Ulisses ainda pode ser virtuoso fisicamente como de costume e tradição, mas a virtude como poder físico, corporal, é progressivamente transposta para o espírito como poder da razão; esse ainda maior e - por que não? - ilimitado capaz de enfrentar, por seus meios, qualquer força física, o que não era possível ao corpo humano. A força física e a “pobreza espiritual” são as características orientadoras da comunidade de Polifemo; a fragilidade dos laços sociais e uma organização na força que antecipa o patriarcado tornam o monstro susceptível ao ardid do herói homérico, que, dessa vez, faz uso da possibilidade de dissolução a partir do nome.

A assimilação da *ratio* ao seu contrário, um estado de consciência a partir do qual ainda não se cristalizou uma identidade estável e representado pelo gigante trapalhão, completa-se, porém, na astúcia do nome. Ela pertence a um folclore muito difundido. Em grego trata-se de um jogo de palavras; na única palavra que se conserva separam-se o nome – Odysseus (Ulisses) – e a

⁵³ Horkheimer e Adorno, DE, op. cit. “A estupidez e a ausência de leis aparecem como o mesmo atributo: quando Homero chama o ciclope de “monstro que pensa sem lei”, isso não significa meramente que ele não respeite em seu pensamento as leis da civilidade. Isso significa também que o seu próprio pensamento é sem lei, assistemático, rapsódico...” p, 69.

intenção – Ninguém. Para ouvidos modernos, Odysseus e Oudeis ainda têm um som semelhante, e é fácil imaginar que, em um dos dialetos em que se transmitiu a história do retorno a Ítaca, o nome do rei desta ilha era de fato um homófono do nome de Ninguém. (...) Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo. Ele se denomina Ninguém porque Polifemo não é um eu e a confusão do nome e da coisa impede ao bárbaro logrado escapar à armadilha: seu grito, na medida em que é um grito por vingança, permanece magicamente ligado ao nome daquele de quem quer se vingar, e esse nome condena o grito à impotência. Pois ao introduzir nome a intenção, Ulisses o subtraiu ao domínio da magia. (DE, p. 70, 71).

Reprisamos essa passagem para chamar a atenção a respeito dos sentimentos de Ulisses sobre sua identidade, sendo essa intimamente relacionada com o nome. Dos riscos de se perder por completo, o encontro com Polifemo nos mostra algumas características dignas de nota: o aspecto racional da ação de Ulisses, representado por sua astúcia no jogo de palavras é ao mesmo tempo uma ação mimética, (mímesis racionalizada talvez) na medida em que se utiliza das palavras para identificar o indivíduo Ulisses, com o todo Ninguém.

O destino mítico, *fatum*, e a palavra falada eram uma só coisa. A esfera das representações a que pertencem as sentenças do destino executadas invariavelmente pelas figuras míticas ainda não conhece a distinção entre palavra e objeto. A palavra deve ter um poderio imediato sobre a coisa, expressão e intenção confluem. A astúcia, contudo, consiste em explorar a distinção, agarrando-se à palavra para modificar a coisa. (DE, p. 65)

Também nos são esclarecedores alguns comentários de Horkheimer sobre a linguagem e a palavra para o indivíduo moderno sob o jugo da razão subjetiva, para a qual Ulisses é o modelo mais longínquo.

A linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna. Qualquer sentença que não seja equivalente a uma operação nesse aparelho parece a um leigo tão sem sentido como pareceria aos semanticistas contemporâneos, os quais sugerem que a sentença puramente simbólica e operacional, isto é, a sentença puramente **sem sentido**, faz **sentido**. O significado é suplantado pela função ou efeito no mundo das coisas e eventos.⁵⁴

Essa teria que ser, a nosso ver, a posição de Ulisses frente ao jogo com seu nome para poder suportar minimamente a troca de Odysseus por *Oudeis*; ele sabia, no entanto, e assim rememora o passado mágico consciente e inconscientemente, que para o gigante primitivo a palavra estava invariavelmente ligada à coisa, como expressão direta e objetiva da própria coisa, caso contrário o logro não funcionaria.

Se Ulisses tivesse total segurança de sua identidade ele não colocaria em risco sua vida e a dos seus companheiros zombando infantilmente do gigante e ao mesmo restituindo seu nome (entenda-se, identidade), a uma distância em que poderiam ser atingidos pelas pedras lançadas pelo ciclope. Essa incerteza de si propiciou as condições subjetivas para o retorno providencial à mimesis; mas, ao mesmo tempo, como movimento de se afirmar ou o medo de se perder quase põe tudo a perder na urgência de restituição da identidade.

Urgência essa que, ao mesmo tempo, paga tributo ao primitivo quando coloca a palavra, como já dissemos como expressão direta da coisa, da identidade.

⁵⁴ HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchôa Leite. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976, p. 27

Assim também é para a decisão racional de jogar com o nome, um testemunho incontestado do entrelaçamento entre mito e razão, visto que, mesmo em um suposto *ego* bem formado, (que não se importaria em deixar a ilha dos gigantes com a falsa informação que foi Ninguém e não Ulisses o causador dos problemas), consciente de ser apenas uma mentira, o retorno à mimesis enquanto recurso para se preservar aconteceria como prática concreta, objetiva, mesmo sendo pensada racionalmente.

Ainda hoje, com um *ego* bem formado ou não, boa parte das pessoas, de diferentes crenças e comunidades, de diferentes idades e ocupações, assume diante do nome, (mesmo em uma época em que o poder das palavras tem se feito menos pela sua fixação à coisa, seu caráter conceitual forte, do que pela sua fluidez contextual no que se refere à possibilidade de assumir “diversos” sentidos), a reminiscência da fixidez primitiva do signo, da expressão e da identidade. Um sentimento de desconforto, ainda que pequeno, se sente quando temos nosso nome escrito de forma errada por outra pessoa, ou quando determinados pensamentos de mau agouro são expressos em voz alta, segue-se o ritual de bater três vezes na madeira, ou ainda em práticas religiosas que possuem rituais onde o nome da pessoa deve ser escrito ou pronunciado, até mesmo o sentimento de vergonha quando esquecemos o nome de alguém etc. Todas essas situações parecem ser resquícios da nossa atividade mimética frente ao poder da palavra, do nome, e sua relação direta com o sujeito e sua identidade, existência.

O terceiro encontro analisado é aquele com Circe, a feiticeira. Como os lotófagos e diferentemente dos ciclopes ela não atenta diretamente contra a vida de Ulisses e seus companheiros. A magia de Circe torna os humanos, animais: trata-se de uma regressão a formas biológicas inferiores onde o que está em jogo é a perda da autonomia. Mas há muito mais.

A magia desintegra o eu que volta a cair em seu poder e assim se vê rebaixado a uma espécie biológica mais antiga. Mas a força dessa dissolução é, mais uma vez, a do esquecimento. Ela se apodera ao mesmo tempo da ordem fixa do tempo e da vontade fixa do sujeito que se orienta por essa ordem. Circe induz sedutoramente os homens a se abandonarem à pulsão instintiva. (...) A marca distintiva de Circe é a ambigüidade. (...) A hetaira distribui a felicidade e destrói a autonomia de quem fez feliz, eis sua ambigüidade. (DE, p. 72).

Primeiro vejamos o seguinte: se, entre os comedores de lótus, a regressão a natureza foi apresentada como um estado narcótico, embriagado, em que o corpo estava entregue não mais ao trabalho sistemático e forçado, mas sim a um estado tranqüilo e inconsciente de desfrute, sob o encanto de Circe a rememoração da natureza reprimida se dá por meio da transformação do corpo humano em um corpo animal.

Muda-se não somente o estado de consciência, mas a totalidade da experiência sensível humana. A violência de tal transformação pode ser interpretada como uma resposta à maior distância em direção ao *eu*, a que progressivamente o processo civilizatório levou os homens relativamente à natureza. Os comedores de lótus são anteriores à magia e a brutalidade dessa reflete a recaída violenta ao natural, quanto mais violento é o afastamento do homem em direção ao *ego*. Quanto mais civilizado, mais bárbaro; por isso, o retorno à natureza se dá na inteireza da forma animal. “A repressão do instinto, a qual os transformou num eu e os distinguiu do animal, era a introversão da repressão no ciclo desesperadamente fechado da natureza.” (DE, p. 73).

Por esta razão, a suposta felicidade dos enfeitados sem consciência, é ilusória, e não representa como lembram os autores uma verdadeira reconciliação com a natureza. Nos interessa aqui salientar também, que a forma de porcos, (que assumem os companheiros de Ulisses), e não de outros animais sagrados, em que pese a “semelhança anatômica

mencionada por Horkheimer e Adorno, sugere um caráter inferior próprio às experiências sensoriais mais primitivas, que lembrariam a sujeira e promiscuidade pertencentes ao corpo não adestrado e higienizado pelo conhecimento racional.

Em todo caso, todas as civilizações posteriores preferiram qualificar de porcos aqueles cujo instinto buscava um prazer diverso daquele que a sociedade sancionava para seus fins. (...) Magia e contra magia estão ligadas, na metamorfose dos companheiros de Ulisses, a ervas e ao vinho; à embriaguez e ao despertar, ao olfato como sentido cada vez mais reprimido e recalcado e que mais próximo está tanto do sexo quanto da lembrança dos tempos primitivos. (DE, p. 73,74).

O olfato como diria Freud,⁵⁵ ainda rememora algo de primitivo no humano; quando ainda da mudança de postura de quatro para a postura ereta e bípede: o cheiro ainda representava a proximidade com a terra, o órgão que fazia o macho ser atraído pela fêmea menstruada. A postura ereta é o início do sentimento de nojo e asco.

O que Circe faz aos comandados de Ulisses, é como dizem Horkheimer e Adorno, infringir aos homens aquilo que socialmente as mulheres têm sofrido. Sua submissão e humilhação frente à força masculina são imagens humanas e sociais daquilo que o homem imputa à natureza, segundo o próprio temor de que é também característico da natureza a sedução irrecuperável. Embora haja expressões divinas que colocam um caráter masculino na natureza (Zeus, Poseidon), é a repetição e, ao mesmo tempo, a inconstância sedutora que fixam o caráter “feminino” por excelência da natureza – ela será sempre “mãe”, que gera e também seduz. Ao menos nos humanos, e tradicionalmente, a sedução sempre foi algo característico do feminino, como a priori na relação; já ao masculino forçosamente a sedução era sempre um a posteriori.

⁵⁵ Cf. FREUD, Sigmund. Mal estar na civilização. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard brasileira, vol. XXI, 1974, p, 119 -120. (notas de rodapé).

É da “passividade masculina” frente à sedução feminina, que nasceu a atividade como característica fundante da noção de masculino. Em certo sentido, a sedução feminina é a imagem espiritualizada dos primitivos sinais fisiológicos e olfativos do período fértil, que faziam com que o macho, que sempre estava pronto, buscasse de forma irresistível, seduzido, a fêmea.

Não por acaso, então, será a mulher a imagem histórica da natureza,

No debate do esclarecimento e do mito, cujos vestígios a epopéia ainda conserva, a poderosa sedutora já se mostra fraca, obsoleta, vulnerável, e precisa dos animais submissos por escolta. Como representante da natureza, a mulher tornou-se na sociedade burguesa a imagem enigmática da sedução irresistível e da impotência. Ela espelha assim para a dominação a vã mentira que substitui a reconciliação pela subjugação da natureza. (DE, p. 74)

A analogia entre mulher e natureza se faz presente como mostram os autores na instituição do casamento, como etapa posterior do patriarcado onde a impotência feminina se afigura já na relação dependente ao nome do homem.

Parece mesmo que o encontro amoroso entre homens e mulheres nunca desvencilhou-se por completo da relação de domínio dos homens para com as mulheres. O rei de Ítaca resiste à natureza para tê-la como dominada, fazendo-a impotente: “Ulisses resiste à magia de Circe e assim consegue aquilo que a magia só ilusoriamente promete aos que não resistem a ela. Ulisses dorme com ela” (DE, p. 74). O esquema de troca de Ulisses já contém os traços dos modernos jogos de sedução burgueses. Como dissemos, a sedução como “arma” feminina se anula na sua efetivação, pois inaugura a atividade como característica masculina no jogo do amor e, por conseguinte a impotência feminina. O homem seduzido e agora ativo toma a mulher que o espera em sua passividade.

Mas ainda há um detalhe a perceber: quem, dentre vários, nos tempos modernos, é o homem que ganha a mulher tão desejada? Dificilmente é o inexperiente que infantilmente se deixa levar de imediato pela sedução. Esse, como criança que ainda é para o amor, é como todos aqueles que foram iludidos pela magia de Circe na esperança de tê-la no leito.

Quem ganha é aquele que, se ainda não está totalmente maduro, ao menos já percorreu um longo caminho de sofrimentos e renúncias. Neste sentido, o “sucesso” no amor é mais um correlato das conquistas em relação à formação do *ego*. Ulisses dorme com Circe porque embora seduzido, resiste, o suficiente (como ardiloso que é), para que então a hetaira se entregue de verdade a ele. Assim ainda é hoje, em muitos casos em que o amante experiente sabe que por mais seduzido que esteja não pode de imediato entregar-se como uma criança à mulher, pois numa situação como essa ele não exerceu aquilo que dele se espera, sua atividade de sedução que consiste justamente em tornar a sedução feminina (ao menos aparentemente) impotente. “Aquele que resistiu a ela, o senhor, o eu, e a quem Circe por causa de sua imutabilidade censura por trazer “no peito um coração insensível e obstinado” é aquele a quem Circe se dispõe fazer as vontades.” (DE, p. 74)

Mas os encontros amorosos já carregam também os sinais de uma disputa entre os sexos. Isso se expressa na relação de domínio do homem sobre a mulher que permite a analogia com as relações da humanidade e a natureza. Se for assim, perceberemos que também a mulher, tal qual a natureza se “vinga” da humilhação e da dominação à qual em parte foi submetida.

A frieza burguesa da qual Ulisses já é testemunho, também está pré-figurada em Circe. A decisão da feiticeira não é menos pragmática e talvez “masculina” do que a de muitas

mulheres de negócios que se gabam por serem independentes e fazerem frente nos negócios aos homens, ao preço, em não todos os casos, mas em muitos, de uma frustração amorosa feminina.

O amor como ideologia, quase sempre tem mascarado a secular separação entre corpo e espírito. Justo quando chega o momento de entregar-se ao outro, “o amor teve, enquanto ideologia, de se prestar a tarefa de dissimular o ódio dos competidores.” (DE, p. 75). Pois, tal qual Ulisses frente às potências de dissolução, nas quais entregar-se constituía grande perigo, a existência, o medo de sofrer, de perder e perder-se no objeto amado colocou o próprio amor em extinção.

No mundo da troca, quem está errado é quem dá mais; o amante porém, é sempre o que ama mais (...) É exatamente no amor que o amante fica sem razão e é punido. A incapacidade de dominar a si mesmo e aos outros, de que dá provas seu amor, é motivo suficiente para lhe recusar satisfação. Com a sociedade, reproduz-se de maneira amplificada a solidão. (DE, p. 75)

O entregar-se foi sempre algo muito da ordem do corpóreo, do sensível, mas também da alma que o acompanhava fosse no amor, no trabalho, no campo ou mesmo na guerra; mas esse verbo, entregar, já soa caro aos ouvidos burgueses e esclarecidos. Para muitos, entregar-se no trabalho tornou-se sinônimo de desistir de sua alma e sacrificar o corpo, assim como, no casamento, espiritualizou-se violentamente e talvez precocemente o amor, divinizando-o progressivamente para longe da carne, sua origem. Tal cisão, do amor em carnal e espiritual, conserva a mentira do casamento burguês e a verdade utópica do amor. A margem de sua infelicidade originária, a mulher impõe ao homem seu poder como impotência que acomete esse último. Assim como a mulher, o homem é cindido entre o desejo corporal e a conformidade espiritual. Porém e talvez ainda pior

do que ela, ele já assume mais resignadamente, sem utopia, a separação entre a esposa e a cortesã.

Assim, por certo muito inspirados nas posições de Adorno e Horkheimer, acreditamos que marido e mulher vão gozar na ordem fixa das coisas do casamento, na propriedade, no acúmulo e na constituição de uma família.

Quando a dimensão erótica do amor ainda atormenta o homem, sem que, no entanto ele a reconheça a não ser como mero “instinto” masculino, muitas vezes a solução passa a ser a prostituta que ao vender o prazer, acaba por subjugar de vez o homem. A prostituta herdou o amor corporal assim como a esposa ficou com o espiritual.

A prostituta e a esposa são elementos complementares da auto-alienação da mulher no mundo patriarcal: a esposa deixa transparecer prazer com a ordem fixa da vida e da propriedade, enquanto a prostituta toma o que os direitos de posse da esposa deixam livre e, como sua secreta aliada, de novo o submete às relações de posse, vendendo o prazer. (DE, p. 75).

Nesta querela, as mulheres acabaram por se aproximar mais do caráter masculino enquanto os homens, em contrapartida aproximam-se mais do caráter feminino. Esposa e prostituta na epopéia inauguram a proto-forma da apropriação do espírito masculino em nome de auto conservação da mulher no mundo patriarcal; uma alegoria dilacerante do feminismo moderno na história que, assim como na epopéia, empreende o caminho do espírito ao corpo, ou, o único caminho da dominação. “Se a hetaira se apropria da ordem dos valores patriarcal, a esposa monogâmica não se contenta ela própria com isso e não descansa enquanto não houver se igualado ao caráter masculino”. (DE, p. 76).

Ambos, mulher e homem, têm que se haver penosamente com a separação no amor entre corpo e alma, pois também o amor não poderia escapar da relação de dominação

frente à natureza no percurso do esclarecimento. O ideal do casamento monogâmico, a saber, que o amor estivesse em corpo e alma na direção de um só objeto, nunca precisou ou conseguiu re-configurar o antigo desamparo frente à solidão e à morte.

Ainda esse desamparo, (malgrado todas as “novas” questões do mundo contemporâneo), tem grande força nos contratos matrimoniais, muito embora ele próprio também já não passe de um ideal.

Deixar um pouco de si e suportar a presença do outro são condições da ordem do sacrifício, imprescindíveis ao casamento que absolutamente não são estranhas ao processo civilizatório ao qual grande parte da humanidade se submeteu com vistas a sua autoconservação.

Se o contrato entre os esposos não faz senão redimir penosamente uma hostilidade antiqüíssima, os que envelhecem pacificamente se esvaem na imagem de Filêmon e Baucis, assim como a fumaça do altar sacrificial se transforma na fumaça salutar da lareira. O casamento pertence certamente à rocha primeira do mito na base da civilização. (DE, p. 77).

O *nostos* errático de Ulisses na sua última parte, a visita ao Hades, tal como aparece na Dialética do esclarecimento, o reforço de várias idéias sobre a auto-conservação e a formação de um *ego*, não serão menos devedores das relações entre corpo e alma, como veremos.

O encontro de Ulisses com o fantasma de sua falecida mãe reforça, como assinalam os autores da *DE*, a relação patriarcal do herói com o feminino, mas também e em consonância com isso, a própria característica difusa da linguagem mítica centrada na imagem. Ulisses, como esclarecido que é, controlando seus sentimentos, dá cabo a isso e obtém pragmaticamente as informações que precisa.

A interpretação que os autores fazem do fantasma da mãe de Ulisses como uma aparição impotente, cega e muda sendo, “a imagem de uma alucinação como a própria narrativa épica nos momentos em que abandona a linguagem à imagem,” (DE, p. 77) é em parte possível por aquilo que já comentamos no capítulo anterior, a saber, que, na época de Homero, não era possível pensar a alma enquanto consciência e lugar da razão, portanto da linguagem clara e compreensível, separada do corpo em vida. A alma, como dissemos, era um fantasma errante e sem consciência que só deixava o corpo após a morte. De alguma forma isso explica a mudez, a cegueira e o não conhecimento do filho como características da alma da mãe de Ulisses, assim como a necessidade do sangue, para dar lucidez à imagem:

“É preciso do sangue sacrificado como penhor de uma lembrança viva para dar fala à imagem, para que esta, ainda que em vão e efemeramente, se arranque à mudez mítica.” (DE, p. 77). Em vão e efemeramente é só o que uma *psyché* sem consciência e sem o corpo que agora é *soma* (cadáver) pode ser em sua “existência” no Hades. Não por acaso é preciso sangue para as almas falarem; e esse é descrito pelos autores como objeto que dá acesso a uma lembrança viva. Lembrança fugaz somente pelo contato ou a possibilidade do contato com o sangue que representa o corpo vivo (*Leib*) quando em vida: o homem não se encontrava cindido entre *soma* e *psyché* e essa, então, experimentava somente na junção e co-participação no corpo, da vida consciente.

Em uma frase, o sangue representa o *corpo*, não como cadáver, mas como a dimensão sensível, corpórea do ente vivo onde somente nestas condições era dada à alma a consciência; justamente porque, em vida, na época de Homero, não havia distinção objetiva entre corpo e alma.

Ainda no final do excurso I encontramos algumas reflexões que nos chamam a atenção para a importância que o *corpo* assume na formação e na percepção de uma identidade burguesa que se forma e luta para se conservar.

Assim começamos com o duplo caráter do riso como expressão corporal violenta de uma natureza ou se quisermos, daquilo que foi reprimido, mas também a possibilidade da tomada de consciência de si pela natureza e da suspensão da violência cega.

Se o riso é até hoje o sinal da violência, o prorrompimento de uma natureza cega e insensível, ele não deixa de conter o elemento contrário: com o riso, a natureza cega toma consciência de si mesma enquanto tal e se priva assim da violência destruidora. (DE, p. 78).

A proximidade do riso ao nome, do apelido como algo primevo no ato de nomear, traduz a própria radicalidade da proximidade identitária no homem entre palavra e objeto, entre alma e corpo. O nome como risada petrificada⁵⁶, ou a própria gargalhada são as formas sensíveis, objetivadas da alma, na sua auto-violência e auto-preservação; uma imagem difusa, maleável do subjetivo, da qual o corpo é dimensão imprescindível.

Do riso à saudade da pátria, retornamos aqui a um aspecto da nostalgia já comentado anteriormente. Agora mais diretamente a idéia de que a nostalgia seria um sentimento paradoxal, pois refere-se tanto a um lembrar do sujeito a uma natureza menos reprimida, anterior a toda subjugação imposta pela cultura como norma de sobrevivência, quanto a um afastar-se das experiências míticas primitivas e retornar ao lar e à sociedade onde outrora firmou seus laços afetivos.

⁵⁶ Cf. Adorno e Horkheimer. DE. Op. cit. p, 78.

Se é na ordem fixa da propriedade dada com a vida sedentária, que se origina a alienação dos homens, de onde nasce a nostalgia e a saudade do estado originário perdido, é também na vida sedentária, em compensação, e na propriedade fixa apenas que se forma o conceito da pátria, objeto de toda a nostalgia e saudade. (DE, p. 78).

Todas as humilhações que sofreram e sofrem o *corpo e a alma* para que o sujeito subsista, alimentam uma nostalgia impossível à memória histórica da humanidade. Tamanha é a violência civilizatória, o eterno “mal estar”⁵⁷, a que os homens vem se submetendo em nome de si próprios; faz desse sentimento uma fantasmagoria da qual a filosofia, segundo Horkheimer e Adorno deveria ser uma correção. “A definição de Novalis segundo a qual toda filosofia é nostalgia só é correta se a nostalgia não se resolve no fantasma de um antiqüíssimo estado perdido, mas representa a pátria, a própria natureza, como algo extraído ao mito.” (DE, p. 78).

As questões morais da sociedade esclarecida são temas das considerações do excurso II da DE. Veremos no próximo capítulo, como essas questões estão na configuração do amor burguês e sua constituição nos corpos e nas almas dos sujeitos modernos.

⁵⁷ Cf. Freud. O mal estar na civilização. Op. cit.

CAPÍTULO 3. CORPO E ESPÍRITO NO EXCURSO II: IDIOSSINCRASIAS DE UMA IDEIA DE AMOR ROMÂNTICO.

Neste capítulo, após uma breve retomada de alguns elementos importantes no Excurso II, trataremos das relações entre corpo e espírito a partir das passagens sobre o amor romântico.

3.1 Kant, Sade e Nietzsche: três representantes de uma mesma razão?

Como é sabido, o Excurso II da Dialética do Esclarecimento (DE), na esteira geral do que se propõe o título da obra, só que desta feita tendo como tema central a moral burguesa, aproxima no que concerne a formas estruturantes de realização da racionalidade, três grandes nomes do pensamento europeu: Kant, Sade e Nietzsche.

Adorno e Horkheimer pretenderam mostrar como o pensamento kantiano e sua moral, a princípio perfeitamente estruturantes de uma forma de “ser” da sociedade europeia fundada na rigidez de uma racionalidade e, portanto, na possibilidade de uma clareza sem desvios para os rumos que o desenvolvimento deveria tomar, eram, não obstante desesperadamente mais próximos de idéias supostamente contrárias ao que se esperava fomentar em termos ético-morais pela própria filosofia kantiana e suas aparições práticas nos discursos tidos como corretos e bons pela sociedade. O pensamento de Kant parece ser algo totalmente desconectado da experiência múltipla e conflitante que em parte encontramos em escritores sombrios como Sade e Nietzsche,

Entretanto, Adorno e Horkheimer identificam nele (Kant –tb), não apenas o grande iluminista, mas também aquele pensador cujo princípio de formalização, sobretudo na Epistemologia e na Ética, revela-se como correlato da produção maquinal.⁵⁸

O sistema metafísico de Kant parece mesmo deixar uma lacuna tanto em sua epistemologia como em sua ética no que concerne aos próprios objetivos dos escritos kantianos, posto que, a descrição e caracterização dos “métodos dos sistemas universais de funcionamento” a respeito de uma teoria do conhecimento ou de uma moral se calam sobre o modo singular em que os sujeitos e suas instituições tornam concreto tais sistemas.

O objetivo desta Crítica da razão pura especulativa reside na tentativa de mudar o procedimento tradicional da metafísica e promover assim uma completa revolução nela segundo o exemplo dos geômetras e investigadores da natureza. Ela é um tratado do método e não um sistema da ciência mesma; ela traça não obstante todo seu contorno, tendo em vista tanto os seus limites como toda a sua estrutura interna. Pois a razão pura especulativa tem em si a peculiaridade de poder e dever medir seu próprio poder pelas diversas maneiras de escolher os seus objetos de pensamento, como também de enumerar completamente os vários modos dela propor-se tarefas e traçar assim o esboço de um sistema da Metafísica.⁵⁹

É neste espaço entre a verdade da metafísica de Kant e suas possibilidades reais que os autores da DE percebem a aproximação do filósofo prussiano com Nietzsche e Sade.

⁵⁸ DUARTE, Rodrigo. Notas sobre Modernidade e Sujeito na Dialética do Esclarecimento. In: DUARTE, Rodrigo. Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: UFMG, 1997, p. 45-63.

⁵⁹ KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Tradução de Valério Rohden. In: Os Pensadores XXV. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 14.

No plano da moral – como contraparte do formalismo no âmbito gnosiológico – é pressuposta por Kant uma espontaneidade das faculdades éticas, a qual, por definição, deveria ultrapassar o fundamento meramente empírico da Moral (...). Mas, segundo Adorno e Horkheimer, na sua postulação como a priori transcendental do agir ético, não há como garantir à moralidade um estatuto de universalidade (...). Tal potencial indistinção entre as tendências éticas e aéticas da moralidade formalizada é o elo de ligação(sic) entre o iluminista Kant e os “sombrios escritores da burguesia”, sobretudo Nietzsche e Sade.⁶⁰

Onde este “elo” kantiano pode encontrar liga para aproximar-se ao pensamento crítico de Nietzsche?

Nietzsche é o filósofo do corpo, ele martela dentre outras coisas a alienação iluminista frente à própria existência humana: a dor e a morte. Vida e tragédia são uma e a mesma coisa quando o desejo pelo infinito (que é o herdeiro histórico do medo da dor física e da morte) tem que conviver com a finitude do corpo. Ele proclama a natureza como *amor fati*, e como bom filósofo não concebe a felicidade longe desse encontro com a verdade que é a verdade do corpo.

A racionalidade metafísica e na sua esteira, a ciência moderna, representam em certo sentido, o acúmulo histórico do horror ao sofrimento e a morte – de onde provem a dimensão imprescindível de autopreservação da espécie. Como aponta Alexandre Vaz,

A filosofia foi inventada precisamente porque se ousou enfrentar o que se visibiliza no corpo: o mal, a morte.(...) Neste contexto, se poderia aventar ainda a hipótese de que, se a filosofia começou espantando-se com a inelutabilidade da morte, aos poucos foi acreditando na possibilidade de a vencer, o que

⁶⁰ Rodrigo Duarte. Op. cit, p. 55

sobretudo vai ser afirmado com o otimismo antropocêntrico moderno. A razão firmou-se neste desejo de domínio, e aí, em geral, se deteve.⁶¹

Esse desejo de domínio por parte da razão determina ao espírito que se apodere e tome as rédeas daquilo que o ameaça ou ameaça a existência do indivíduo – sua contrapartida objetiva: a natureza. No indivíduo, ela é o corpo. Contra todo o “universo corporal” – as dores, o sofrimento, a decadência e, por fim, a morte ergue-se o “império moral” da conservação e do prazer, e, seguindo esta trilha, da performance como correlato da hipóstase da juventude, da saúde, ou, seja da distância da morte. No progresso, o afastamento do corpo significou seu domínio, sua coisificação, o medo de sua dor e fugacidade, a necessidade de infligir-lhe mais dor e sofrimento em busca da eternidade ou ao menos de certa longevidade. Nietzsche não se alinha no que concerne à percepção do corpo, nem com esse “império moral” de caráter iluminista, nem tampouco com a resignação cristã que não só “aceita” os infortúnios das dores do corpo, como possui na sua história a cultura de infligir sofrimento ao corpo pecador, tido como um entrave da alma.⁶² Ambos os casos, se quisermos usar uma expressão hegeliana, parecem ser um tipo de negação abstrata do corpo, se compararmos ao que Nietzsche espera em relação a ele.

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar, alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos, em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que

⁶¹ VAZ, Alexandre, et. all. O Corpo como limite. In. CARVALHO, Yara Maria. RÚBIO, Kátia (org). Educação Física e Ciências Humanas. São Paulo: Hucitec, 2001, p. 78

⁶² Vide no capítulo I, a parte sobre os castigos e punições sobre o corpo pelos cristãos .

somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos agir* de outro modo. E no que toca à doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela é realmente dispensável para nós? Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, (...). Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados como madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade.⁶³

Contudo, ao fazer apologia à natureza, à vida pura e simplesmente, sua razão abre espaço para aquilo que há de natureza irreconciliada no espírito: a violência contra a própria natureza. Ao desmascarar a inversão de valores injusta que os “bons de espírito” impuseram aos naturalmente bem dotados e defender que a experiência livre da força seja o que ela é, o filósofo reverte a injustiça para a impossibilidade justamente de *ser e transcender* a própria animalidade. Humano demasiado humano não deveria ser nem o desvario da razão instrumental nem a apologia a força como grande valor moral: ambos parecem regredir ao aquém de uma humanidade reconciliada consigo mesma.

Desta maneira, nas diferenças entre Nietzsche e Kant⁶⁴, assim como também o Marquês de Sade⁶⁵ que foi contemporâneo de Kant, não há nada em sua obra (e vida) que se aproxime sequer um milímetro, da vida e obra desse último. Os frankfurtianos mostram, porém, uma estreita “filiação” entre os três no que concerne ao *modus operandi* da racionalidade organizadora da vida da burguesia. Em especial sobre a proximidade entre Nietzsche e Sade, Rodrigo Duarte nos diz.

⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. A Gaia Ciência. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002, p. 12-13. (grifo nosso)

⁶⁴ Por exemplo, no campo da estética. Cf. Nietzsche, Genealogia da moral, terceira dissertação, sexto aforismo.

⁶⁵ CF. BEAUVOIR, Simone. Deve-se queimar Sade? Tradução de Augusto de Sousa. In: Marquês de Sade: novelas. São Paulo: Difusão européia do livro, 1961, p. 6-63.

A despeito de diferenças consideráveis nas abordagens desses pensadores, Adorno e Horkheimer chamam a atenção para o fato de que, em ambos, uma suposta liberdade do sujeito condiciona a existência de uma espécie de “lei moral”, às avessas, segundo a qual o culto à força e a condenação da fraqueza são atitudes mais “justas” do que aquela consagrada pela moral cristã.⁶⁶

Para os autores da DE, o *Zeitgeist* burguês dos séculos XVIII e XIX, já contém os princípios de uma razão formalizada que serão reforçados posteriormente no capitalismo do século XX, em especial na sua forma monopolista. Estes princípios aparecem tanto na hipocrisia e ingenuidade conformista dos iluministas quanto na honestidade da crítica ingênua e, por isso, também de certa forma conformista dos sombrios.

Nas palavras de Kant, o esclarecimento “é a saída do homem de sua menoridade, da qual é o próprio culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem.” “Entendimento sem a direção de outrem” é o entendimento dirigido pela razão. (DE, p. 81)

E mais à frente, Adorno e Horkheimer completam.

A filosofia, da crítica de Kant à Genealogia de Nietzsche, proclamara-o (o pensamento calculador - tb); só um desenvolveu-o em todos os seus pormenores. A obra do marquês de Sade mostra o “entendimento sem a direção de outrem”, isto é, o sujeito burguês liberto de toda tutela. (DE, p. 85)

Os desdobramentos do iluminismo de Kant e da crítica de Nietzsche penderam com o passar do tempo à hipertrofia do caráter instrumental da razão, exemplarmente realizado do progresso científico e tecnológico a ponto de tornarem “obsoletas” ou verdadeiramente suspeitas suas filosofias ao próprio esclarecimento.

⁶⁶ Rodrigo Duarte. Op. cit, p. 56

Quanto a Sade, ele continuou a representar o estatuto moral das relações entre os sexos, quanto mais a reificação passou a ser a categoria determinante da moral dos herdeiros da burguesia, e daqueles que desamparadamente se espelham nela. O que teremos na seção seguinte será a tematização do amor romântico, da mulher e da natureza no contexto da relação entre esclarecimento e moral, tal qual o Excurso II apresenta.

3.2 Entre o corpo e o espírito: considerações sobre o amor romântico.

Nesta parte pretendemos mostrar como a ideia que aparece no Excurso II de amor romântico (burguês), embora não desenvolvida a categoria de conceito, se faz importante na argumentação dos autores, pois remete diretamente a temáticas recorrentes (o amor e seus infortúnios) e diríamos fundamentais para as vastas tradições literárias do Ocidente, principalmente talvez para a poesia e outros gêneros literários, mas também para a filosofia; temas esses, por sua vez, diretamente relacionados aos costumes morais de qualquer sociedade, ou seja, ao próprio assunto tratado no Excurso II. Sendo assim, será nosso objetivo mostrar como a relação entre corpo e alma enquanto categorias indispensáveis/ importantes a uma apreciação ontológica do humano são fundamentais para se compreender o que os autores chamam de amor romântico bem como, ao mesmo tempo, e a partir do que foi exposto no texto da DE, tentar clarear um pouco mais o que seria esse amor romântico, não somente do ponto de vista de suas características sócio-históricas, mas também psicológicas.

Ainda sob tudo isso, perceberemos como a relação entre homem e natureza que subjaz a toda obra dos frankfurtianos aparece aqui de uma forma talvez não tanto peculiar, mediada pela figura do feminino ou da mulher.

É mais ou menos por volta da décima nona página do Excurso II, ou seja, após longas exposições sobre como as potências dos pensamentos de Kant e Nietzsche se realizam com suas devidas peculiaridades nas novelas do “divino marquês”, sendo esse último assim como os outros dois um legítimo representante do esclarecimento, ou, a crítica à hipocrisia burguesa pelo próprio Sade que acompanha, não obstante, a ingenuidade de representar com sua libertinagem literária e moral, a imoralidade que é o não-reconhecimento dos princípios da boa conduta e da virtude e compaixão burguesas como irmanados aos mesmos *modus operandi* da racionalidade que guia as ações de Juliette. A razão formalizada ou subjetiva, para usar os termos de Horkheimer, começa a tomar espaço determinante nos modos de organização do pensamento tanto do pacato e indulgente comerciante cristão como dos freqüentadores libertinos dos círculos de Juliette. Os princípios racionais que fundamentam a moral da última não estão tão distantes da moral também esclarecida do primeiro.

Juliette assim como tantos outros personagens de Sade, carrega um único estandarte para o gozo e a razão como uma das mais resplandecentes imagens da dialética entre espírito e natureza, quando pensamos no gozo como um deixar-se ir “no” outro, ou perder-se nos domínios disformes e repetitivos da natureza para além dos ditames racionais. Mas se é a dimensão instrumental da razão que organiza astuciosamente as orgias, (e isso por si só já deve constituir uma forma e gozar), para que então se goze e se desfrute de todo o prazer e de toda a dor possíveis aos corpos e às almas, este entregar-se libertino como resposta à hipocrisia da sociedade que teima em suprimir ao máximo os impulsos mais naturais e verdadeiros ao homem, inclusive o de matar, essa própria organização racional para uma então entrega completa aos desígnios da natureza reprimida socialmente não se apercebe de que.

A natureza não conhece propriamente o gozo: ela não o prolonga além do que é preciso para a satisfação da necessidade. Todo prazer é social, quer nas emoções não sublimadas quer nas sublimadas, e tem origem na alienação. Mesmo quando o gozo ignora a proibição que transgride, ele tem sempre por origem a civilização e a ordem fixa, a partir da qual aspira retornar à natureza, da qual aquela o protege. (DE, p. 100).

Portanto o gozo é um prolongamento nostálgico da natureza que por sua vez só é possível a partir da própria civilização. Para Nádia Ferreira⁶⁷, diferente do prazer, o gozo tem como condição o excesso, a totalidade na entrega. Os autores da DE colocam mesmo o gozo como algo socialmente constituído e ao mesmo tempo como uma vingança da natureza, uma contrapartida à opressão instaurada para fins de auto-conservação que tem caracterizado o progresso da civilização ao longo dos séculos.

Ghiraldelli Jr.⁶⁸ comenta que, segundo Adorno, todo sofrimento é físico; algo bem próximo disso nos diz Alexandre Vaz⁶⁹, sobre o fato de que, primordialmente é ao corpo que se referem às noções de dor, paixões, medo (do sofrimento e, por conseguinte, da morte).

Isso nos ajuda a pensar que também, e talvez principalmente nos primórdios, todo gozo é primariamente corporal. Para os autores da DE, a realização dele acontecia prioritariamente e ainda de forma não transfigurada nos sonhos, mas também nas festas desde a mais remota antiguidade. “As orgias primitivas são a origem coletiva do gozo” (DE, p. 101). Seu estatuto corporal lhe confere junto com toda a volúpia e desregramento de suas mais variadas formas de realização, sua identidade com a natureza muito embora essa identidade pressuponha de forma irrevogável o traço social.

⁶⁷ Cf. FERREIRA, Nádia. A teoria do amor. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

⁶⁸ Op. cit. Principalmente a seção: “Adorno: o sofrimento é físico”.

⁶⁹ VAZ, Alexandre, et. al. Op. cit.

Dá que para a formalidade do pensamento que progressivamente perde a capacidade de perceber em si a própria natureza e a considera como objeto de perigos ao homem, e perigos não somente físicos mais também morais, perceber todo prazer e toda a dor, ou, todo gozo como algo que também precisa ser controlado, administrado, reafirma aqui, mas agora no plano da moralidade, o que já debatemos aqui nos capítulos anteriores a respeito da dominação da natureza expressa na dominação do corpo. O pequeno trecho da página 101 da DE em que os autores comentam dos processos de controle das festas e das férias enquanto a forma *par excellence* do gozo administrado, é talvez uma das leituras sociais da obra que mais se atualizam uma idéia de “prazer administrado”. A intuição frankfurtiana pode ser comprovada por qualquer um que tendo em vista nossos comentários reparem minimante no que tem se transformado as festividades burguesas, desde os grandes bailes do passado e seus significados sociais, até a completa falta de sentido da indústria de bailes e afins que se intitulam cerimoniais e já chegaram ao absurdo de uma contradição totalmente positivista em controlar os momentos e em que os convidados (que acham a sua completa falta de liberdade e espontaneidade num dos possíveis últimos lugares para tal, uma maravilha dos bons costumes e da boa imagem), devem comer e o que comer!

Assim também se percebe no sucesso absoluto dos “pacotes” de viagem que de tão absurdos com relação à completa uniformização do prazer dos indivíduos, acabam entre uma e outra experiência já tendo que contar com aqueles que pela total radicalidade do sistema acabam por subvertê-lo.

Mas esses como apenas pontos estatísticos nos cálculos astronômicos das companhias de viagens não merecem a menor consideração a ponto de não se repensar uma linha sequer no que se continua a oferecer à maioria dos clientes satisfeitos e infelizes:

por que não? Os autores da DE advertem, no entanto e sempre, o duplo caráter do gozo social como o é da compaixão.

A saber, que o entregar-se como forma de enfrentamento também é um alienar-se temporariamente da condição de opressão, para que possa assim mais uma vez retomar e suportar as coisas no estado em que se encontram; da mesma forma que a compaixão que parece sempre escamotear um narcisismo e alienação na dimensão do sujeito a respeito da irresponsabilidade do Estado frente à massa de desprovidos.

Neste sentido, os autores se identificam com a crítica de Nietzsche, enquanto criticam o *Just for fun* de Juliette como substituto do amor abnegado, aquele que é, segundo os próprios autores, “enquanto resistência à inteligência da burguesia, é característico de seu último século” (DE, p. 102).

O amor burguês ou romântico como o chama Adorno e Horkheimer, é resistência à inteligência que sabe claramente distinguir entre os prazeres da carne e as virtudes do espírito, assim como é, ao mesmo tempo, o representante de uma moral que, ancorada numa estrutura familiar onde a autoridade paterna ainda era condição de possibilidade para a formação de subjetividades fortes, furtava-se por princípio ao resultado do objeto amado como meramente uma coisa utilizada para fins de prazer imediato. Se a libertinagem na obra de Sade inaugura para o pensamento burguês, na força dos discursos racionais e meticulosos de Juliette ou nas descrições anatômicas e técnicas de Mme de Saint Ange⁷⁰, a separação no plano amoroso entre natureza e espírito ou entre corpo e alma, é justamente sua forma contrária ou um amor que construía para si ao menos a possibilidade de comunhão em um único objeto desejo, da carne e do espírito que ganha o nome de romântico e característico da burguesia esclarecida, aos olhos de

⁷⁰ Uma das personagens de Sade em “A filosofia na alcova”.

Adorno e Hoekheimer. Certamente que o marquês de Sade tinha bons motivos e intuições para renegar como mentira as tradições familiares de seu tempo. Suas verdades sobre o prazer e as relações afetivas entre as pessoas antecipam o caminho já sem volta em que entraram as sociedades cada vez que se cientificavam mais os modos de viver e de pensar.

A verdade do amor romântico, burguês, se junta à metafísica para serem banidos como equívocos históricos da humanidade, que a ciência veio a desmascarar com seus desenvolvimentos em pesquisas naturais. O amor, enquanto conceito continuou e continua, é verdade, a ser tolerado enquanto discurso de ordem religiosa e científica, como etapa a ser cumprida na vida de homens e mulheres bem sucedidos, que, após usufruírem toda a “liberdade sexual” juvenil que o auge da modernidade permite, devem em certo momento escolher (e aí principalmente o homem deve escolher), uma mulher que seja “digna”, não dos seus anos anteriores de vida “dionisíaca”, mas sim agora, de uma organização familiar “apolínea” para que a sociedade continue a aplaudir seu sucesso em manter-se adequado.

Malgrado isso, a experiência nos mostra diversos reversos dentro deste *status quo* e isso parece indicar teimosamente que a verdade daquele “amor antigo” não era tão inverossímil, assim como e junto a isso as diversas desventuras do sujeito colocam sobre a normalidade das coisas, sobre a moral do pensamento cientificista, o fardo de ter que lutar sempre para controlar cada vicissitude que lhe escapa, como aquela toalha que sempre será curta de um lado, deixando escapar as quinas e arestas da natureza, por outro.

Essa verdade do amor romântico sempre representou a possibilidade daquela velha canção sobre a união entre corpo e alma (ou o amor pelo corpo e espírito de uma só pessoa), pois somente essa quimera metafísica carrega o poder da utopia da longevidade de uma das formas possíveis de união: a monogamia. Enquanto dever moral apenas, enquanto indústria do matrimônio, esta forma de união perdeu a efêmera e indispensável condição psicológica de existir: que o sujeito deseje um só objeto como sua posse e não compartilhado, ao mesmo tempo em que se sacrifica entregando-se somente a esse objeto não compartilhado – a isso podemos chamar união corpo e alma ou uma divinização do outro como Adorno e Horkheimer chamaram.

No amor, o gozo estava associado à divinização da pessoa que o concedia, ele era a paixão propriamente humana. Mas acaba por ser revogado como um juízo de valor condicionado pelo sexo. Na adoração exaltada do amante, assim como na admiração irrestrita que lhe devia a amada, o que se repetia sempre era a transfiguração da efetiva servidão da mulher. Com base no reconhecimento dessa servidão, os sexos voltavam sempre a se reconciliar: a mulher parecia assumir livremente a derrota, o homem conceder-lhe a vitória (DE, p. 102).

Parece ser uma das características mais marcantes do amor romântico que, do ponto de vista moral e psicológico ele tenha se configurado sócio-historicamente como uma relação monogâmica entre homem e mulher, onde o desejo não realizado e por isso sempre presente de posse absoluta do objeto amado contribui para a longevidade da união dos sexos. Como Adorno e Horkheimer apresentam no Excurso II, esse amor para a mulher revela a dialética entre a condição de sua opressão no mundo patriarcal ao mesmo tempo em que resguarda a verdadeira utopia da emancipação feminina que certamente seria algo diverso, ao menos em princípio do que parece ter se desenvolvido em alguns momentos até agora.

Na relação monogâmica que caracteriza o amor romântico, o casamento cristão é a instituição moral que talvez mais do que o próprio imperativo categórico da união eterna, que ainda pressupunha de alguma maneira uma punição divina para a transgressão, mesmo que isso desde sempre fosse uma doce mentira aos ouvidos de quem acreditasse nela, mais do que o transcendental contido nela, encontramos a tácita constatação de que esse amor sempre foi algo frágil demais, o tanto quanto é raro e poderoso. Imaginamos que Sigmund Freud poderia dizer da impossibilidade do amante, em um caso de extrema racionalização de um suposto encontro amoroso, identificar num mesmo objeto, sentimentos de afeição e sensuais. Para Freud são duas coisas bem diferentes e que com muita frequência não estão juntas. As causas dessa separação alicerçam-se na dissolução do complexo de Édipo, como resquícios das fantasias sexuais das crianças com os pais e conseqüentemente das imagens morais atribuídas aos mesmos pela criança.

Sobre as conseqüências, podemos dizer que freqüentemente deparamo-nos com histórias de homens que sustentam relações extraconjugais onde as suas necessidades sensuais são supridas já que com a esposa a muito, o que persiste, é somente a afeição e o respeito.

Assegurar-se de prazer sexual completo apenas quando se pode dedicar sem reserva a obter satisfação, o que, com sua mulher bem educada, por exemplo, não se atreve a realizar. É esta a origem de sua necessidade de um objeto sexual depreciado, de uma mulher eticamente inferior, a quem não precise atribuir escrúpulos estéticos, que não o conheça em seu outro círculo de relações sociais e que ali não o possa julgar. É a esta mulher que prefere

dedicar sua potência sexual, mesmo quando toda sua afeição pertença a uma mulher de natureza superior.⁷¹

O esquema freudiano, fundado na dissolução do complexo de Édipo, é a imagem particular, psicológica, da idéia de separação entre corpo e espírito, colocando de um lado o desejo sexual e de outro o amor espiritual, como característica inextricavelmente atada à formação da subjetividade do sujeito burguês.

O que o homem não pode separar (e sempre separou); o que somente a morte (que é morte do corpo, posto que a alma se encontraria com Deus) já é a verdade indigesta para a própria Igreja de que se as almas dos cônjuges se separam após a morte dos seus corpos, é porque são assexuadas perante a realidade divina; aquilo que as unia em vida sob o nome de amor estava tão fortemente ligado ao corpo sexuado a ponto certamente de atormentar os sonos dos sacerdotes cristãos com a verdade da união corpo e alma no amor, como não somente uma entrega infeliz da carne de um para outro mas justamente o contrário – da felicidade plena de ambos que experimentam no gozo corporal, na satisfação sexual, o sentimento de eternidade ao lado do outro, como verdade da experiência e não como imposição do dogma. Se o amor outrora esvaísse efêmero que é, o sentimento de infinito marcará para sempre sua identidade como amor, amor romântico.

É possível que o casamento cristão do ponto de vista de sua racionalidade historicamente condicionada, tenha se dividido entre a verdade da possibilidade real da monogamia no amor romântico, e a própria racionalidade à época da burguesia que já

⁷¹ FREUD, Sigmund. *Cinco Lições de Psicanálise. Contribuições à Psicologia do Amor*. Tradução de Durval Marcondes, J. Barbosa Corrêa, Clotilde da Silva Costa, Jayme Salomão, Davi Mussa. Rio de Janeiro. Imago. 2003.

começara a ver como Sade tinha razão ao zombar de sentimentos amorosos como ternura e compaixão, pois realizava com sucesso a separação entre corpo e alma, entre natureza e espírito. Ao comando do espírito esclarecido, as orgias sadianas faziam do corpo um mero depositário e único possível, diga-se de passagem, dos prazeres sexuais e do gozo pleno, como dever moral. Já a Igreja que o abominava (sendo que a recíproca era verdadeira), operava e cada vez mais, não obstante, com a mesma lógica do “divino marquês”: se pela razão os libertinos “amavam” o corpo naturalizado e só a ele consagraram os mais míticos louvores, pela mesma razão, a Igreja hipostasiou o amor espiritual como determinante para a união de dois corpos. Ela celebra, assim como Sade, a separação entre corpo e alma, com o agravante de impor tal condição como a verdadeira natureza da relação monogâmica. Somente um ódio secular pelo corpo poderia cometer tamanho absurdo, hoje perfeitamente celebrado na moral resignada e em parte amparada por promessas científicas para a “restauração” da felicidade sexual dos parceiros ou pelas avalanches de formas terapêuticas, da psicanálise a todo tipo de coisa.

O cristianismo transfigurou no casamento, como união dos corações, a hierarquia dos sexos e o jugo imposto ao caráter feminino pela ordenação masculina da propriedade, aplacando assim a lembrança de um passado mais feliz desfrutado pelo sexo feminino na era pré-patriarcal (DE, p. 102).

Assim como Nietzsche, Sade parece ter sido um escritor póstumo; como o filósofo alemão, ele queria algum reconhecimento, mas não póstumo; ele se defendeu como lembra Simone de Beauvoir em um artigo⁷². Talvez hoje até estranhasse tamanho o reconhecimento de sua obra nas sociedades administradas, mais do que Nietzsche em bancas de jornal (e com isso, o filósofo alemão certamente não concordaria), o universo

⁷² BEAUVOIR, Simone. Deve-se queimar Sade? Op. cit.

do marquês é vivido intensamente no sadomasoquismo quase inerente à formação dos indivíduos nas sociedades do consumo. “Os vícios privados são em Sade, como já eram em Mandeville, a historiografia antecipada das virtudes públicas da era totalitária” (DE, p. 111).

Quanto às mulheres, vejamos o seguinte. Se o amor romântico embora guarde na sua essência a hierarquia patriarcal, conferindo um caráter histórico para a submissão da mulher, ainda sim ao mesmo tempo ele resguarda a condição de utopia à mulher na fantasia nostálgica que rememora no casamento, o matriarcado primevo, além do que é justamente no contexto do amor romântico monogâmico e patriarcal que encontramos historicamente as condições de possibilidade para que a mulher enquanto objeto do desejo, ao ser divinizada pelo homem, como lembramos anteriormente, exista na e para a relação enquanto sujeito de dignidade e liberdade humana (ao menos enquanto for fora de qualquer patamar demasiado obsessivo, a ponto de ser patológico).

O “iluminismo na alcova”, já anunciara a progressiva introjeção do caráter masculino pelas mulheres. Além disso, o que a escola de libertinagem que Eugênia⁷³ frequenta ensina, é a lição que podemos traduzir (para a surpresa de Sade ou não), em como ser uma mulher esclarecida e “independente”. O prazer como sexo, talvez jamais alcançado com o “bom marido” inaugura o início da ascensão social da mulher; o preço da “liberdade masculina”, porém, não parece ser o reconhecimento histórico da condição feminina, mas sim seu progressivo abandono.

A negação abstrata (para usar uma expressão de Hegel) do feminino que um bom e velho discurso feminista talvez promova, caso desconsidere as dimensões históricas e sociais que compõem o caráter feminino e o masculino, pode, eventualmente ser

⁷³ Personagem de Sade em “Filosofia na alcova”.

levantada como bandeira histórica para mascarar as diferenças entre os gêneros como meros equívocos de antigas interpretações “naturais”. Assumir a delicadeza e a fragilidade do gênero (como algo constitutivo do ser) só depois de reafirmar até a loucura seu oposto. A decadência do homem superior, para a qual Nietzsche tanto chamou a atenção, não impediu que seu caráter de dominação perdurasse, mesmo em parte transfigurado, nos tempos que se seguiram. Talvez encontremos na legítima luta pela melhoria das condições das mulheres na sociedade, uma referência a alguns aspectos da condição masculina historicamente determinada.

Na sociedade industrial, o amor é faturado. (...) Antes, a servidão na casa paterna ascendia na moça a paixão que parecia levar à liberdade, ainda que esta não se realizasse nem no casamento nem em nenhum outro lugar. Mas, ao mesmo tempo que se abre para a moça a possibilidade do *job*, fecham-se para ela as perspectivas do amor (DE, p. 102).

Se Mme. de Saint Ange se orgulha de ser chamada de “prostituta”, certamente as executivas que conquistaram o *job* no mundo administrado ainda se escandalizariam (ao menos publicamente), caso assim fossem chamadas. Mesmo que operem do ponto de vista sexual com a mesma “liberdade” das concubinas de antes e de hoje, no sentido da possibilidade de vários parceiros ao longo da vida.

Elas parecem ter aprendido, assim como Juliette e outras personagens já faziam nas novelas do século XVIII, a controlar racionalmente seus envolvimento afetivos, administrando ao máximo as emoções, calculando os riscos de cada empreitada; assim como fazem em suas reuniões de negócios ou em qualquer outro trabalho. Como aprenderam desde cedo a disputar lugar de igual para igual no mercado de trabalho com os homens, as “herdeiras” de Juliette (assim como também os homens) levam para o encontro dos sexos menos a possibilidade de um encontro amoroso do que a de mais

uma disputa. Se no amor romântico perder-se no outro, no objeto idolatrado, constitui-se em possibilidade inerente, no “encontro amoroso” que se pauta pela lógica do embate pela autoconservação como relações de mercado e conhecimento científico, por princípio, então não haverá amor romântico simplesmente pelo fato dos partícipes não saberem o que é ele. Na disputa não há entrega, mas sim logro e dominação do outro – por conseguinte não há alteridade.

Se a entrega é interrompida pela disputa, o prazer sexual naturalizado em máxima potência transforma em fetiche uma relação onde a reificação do outro, recíproca ou não, é cada vez mais coerente com a ordem política e econômica que se consolidara com capitalismo. “O respeito próprio das pessoas cresce proporcionalmente a sua fungibilidade.” (DE, p. 102).

Adorno e Horkheimer continuam no Excurso II a mostrar como a separação entre corpo e espírito (ou alma) é determinante ao *modus operandi* da razão instrumental (em especial, aqui, dos personagens de Sade como exemplos utilizados pelos autores) e conseqüentemente para a liquidação do amor romântico.

O espírito e o corpo são separados na realidade, como haviam exigido aqueles libertinos, que não passavam de burgueses indiscretos. (...) A conseqüência inevitável, implicitamente colocada com a divisão cartesiana do homem na substância pensante e na substância extensa, é proferida com toda a clareza como a destruição do amor romântico. Este é considerado como disfarce, racionalização do instinto físico, “uma falsa e sempre perigosa metafísica”. (DE, p. 102-103- grifo nosso).

Para os autores da DE, a separação é muito forte. De fato, aquilo que os personagens do escritor francês sentem de forma absolutamente distinta - o desejo pelo corpo de uma “linda” mulher que reúna nas formas e contornos a totalidade das condições de se experimentar o próprio desejo, ao mesmo tempo em que se nega essa criatura desejada no plano espiritual; e por outro lado, “amando” profundamente o espírito de uma mulher cultivada nos meios eruditos, mas não sentindo nenhum desejo de possuí-la sexualmente tendo em vista seu corpo desprovido de formas atrativas; isso é algo que ainda podemos constatar aos menos ainda na forma de discursos com bastante frequência nos dias de hoje.

Mistura-se com uma “natural inclinação ao belo”. Mas os frankfurtianos nos chamam a atenção para algo diverso do que pensam os libertinos “naturalistas” de Sade.

A beleza do colo e o torneamento dos quadris agem sobre a sexualidade não como fatos a-históricos, puramente naturais, mas como imagens que encerram toda a experiência social. Nesta experiência está viva a intenção de algo diverso da natureza, o amor não limitado ao sexo. (DE, p. 103)

A força dessa passagem parece algo que merece e precisa ser constantemente lembrada, inclusive para talvez ir um pouco além. Está absolutamente claro que nossos autores confrontam a implícita posição dos libertinos de Sade quando esses tratam conscientemente o desejo sexual com uma característica prioritariamente natural a partir de uma suposta padronização do que seriam corpos desejáveis a priori. O desejo é colocado unicamente dependente da constituição física do outro. O que a experiência nos mostra é que a verdade das críticas de Adorno e Horkheimer está presente nos próprios personagens de Sade (mesmo que eles não tenham consciência disso) e logicamente isso também vale aos dias atuais. Pois, a segunda parte das argumentações de Noirceuil transcritas no Excurso II, onde ele confronta o espírito de Bélize à beleza

corporal de Araminthe recaem na mesma verdade apontada pelos filósofos alemães – se conscientemente o mentor de Juliette promove a si um behaviorismo instrumental na apreciação das mulheres que são e as que não são sexualmente desejáveis, o que ele não sabe é que tal comportamento é inseparável de toda a gama de experiências sociais construídas ao longo de sua história. Ou, ainda, de que suas representações do corpo e do espírito do outro, como lembraram os autores na passagem que citamos anteriormente, não são meramente resultados de atributos naturais herdados por aquele que é admirado.

Se Araminthe é detestada cordialmente após o gozo, e Bélize não passa de um espírito admirável, é porque desde então tem se tornado cada vez mais comum que não se tenha mais vontade de dormir e acariciar a mulher no leito após o prazer sexual. Este sentimento de ternura após o gozo, esse desvario da razão para Sade, só é possível no amor romântico, o qual ele não acredita, onde o corpo e o espírito da pessoa amada formam em um só tempo o mesmo objeto de desejo que encantou o amante.

Mas a ternura, até mesmo a mais incorpórea, é a sexualidade metamorfoseada.

A mão acariciando os cabelos e o beijo na fronte, que exprimem o desvario do amor espiritual, são formas apaziguadas de golpes e mordidas que acompanham, por exemplo, o ato sexual dos selvagens australianos. A separação é abstrata. (DE, p. 103- grifo nosso).

Se a constatação de ares um tanto quanto biológicos poderia servir a reforçar as falas de Belmor e Dolmance; ou ainda, se... “é o corpo apenas que amo e é o corpo apenas que lamento embora possa reencontrá-lo a qualquer instante” (Sade, apud Adorno e Horkheimer, p. 104).

Por outro lado, como afirmam Adorno e Horkheimer no final da citação – a separação é abstrata. Isso quer dizer que, do ponto de vista de um processo civilizatório, a constituição do amor romântico resguarda na sua exigência por uma convergência entre o corpo e o espírito, a ligação genealógica que fazia desde os tempos mais primitivos uma e única origem para o amor. Os frankfurtianos sugerem de maneira *sui generis* que o amor é na sua origem corporal, mas entendendo que nessa origem, a “precariedade do espírito” não permitia ainda sua separação da dimensão física do homem. Assim estabelecem o princípio organizador do amor burguês como algo que se encontra perdido já nas culturas mais primitivas.

Também ai é interessante notar como, a partir de uma atenção a esta instigante passagem da DE, podemos encontrar hoje, por força de nossas experiências, que boa parte da constituição daquilo que poderíamos chamar de “amor ao espírito”, aquilo que transcende o ato sexual, é de alguma forma ainda devedora das transfigurações que parte do desejo pelo corpo sofre ao longo do tempo de convívio com o outro.

E talvez não uma “conversão de um formato para o outro em definitivo”, ou do corpo para o espírito, mas sim a experiência reatualizada em cada momento de relação cotidiana dos casais como sendo em cada gesto de carinho uma “forma apaziguada ou espiritualizada” do ato sexual propriamente dito. É sugestivo imaginar que, se a atração sexual entre um casal diminui com o tempo, por razões que fogem ao escopo deste trabalho analisar, é possível que percebamos também alguma diminuição do carinho espontâneo entre os cônjuges que compreende os toques, gestos e palavras de ternura e devoção.

É possível, que certas formas de um “amor espiritual” entre os cônjuges já desde o início da relação se apresentem como que “separados”, em sua origem, do desejo sexual, sejam o indício de uma transfiguração do amor burguês ou romântico. “O que é verdadeiro nisso tudo é o discernimento da dissociação do amor, obra do progresso. Através dessa dissociação, que mecaniza o prazer e distorce o anseio em trapaça, o amor é atacado em seu núcleo.” (DE, p. 104)

Segundo pensamos, o amor romântico representou outrora a imagem da possibilidade de reconciliação entre os sexos. O caráter dominador da razão na sua dimensão de autoconservação não ocupava nas relações a totalidade da verdade do encontro como única possibilidade do caráter masculino.

Assim fazia com que esse mesmo caráter transcendesse a sua própria forma reatualizada historicamente. O feminino era rememorado ainda em parte com uma idolatria ao matriarcado proto-histórico e esse mesmo feminino transcendia também, a sua forma reatualizada historicamente. Mas, o caráter mítico do amor romântico tem sido sua sentença de morte onde o que se coloca em seu lugar não é ainda uma verdade que ressoe digna do empreendimento a que se propõe; ao contrário, substitui-se o mito do amor pelo mito do esclarecimento – das proposições lógicas e ambíguas de Juliette à soberba irrefletida das “neurociências do amor”.

Quando Juliette faz louvor da sexualidade genital e perversa uma crítica do não-natural, do imaterial, do ilusório, a libertina já passou ela própria para o lado dessa normalidade que deprecia não somente o arrebatamento utópico do amor, mas também o gozo físico, não somente a felicidade mais celestial, mas também a mais terrena. O devasso sem ilusões que Juliette defende transforma-se graças à pedagogia sexual, à psicanálise e à terapêutica hormonal, no homem prático e aberto que estende à vida sexual sua fé no esporte e na higiene. (DE, p. 104)

A decadência do amor romântico ou burguês pelos próprios meios burgueses é uma das representações do processo de “fundo” de progressivo desequilíbrio e conseqüentemente supremacia da razão subjetiva em detrimento da razão objetiva, como descreveu Horkheimer no seu “Eclipse da razão”.

A relação entre esses dois conceitos de razão não é simplesmente de oposição. Historicamente, ambos os aspectos subjetivo e objetivo da razão estiveram presentes desde o princípio, e a predominância do primeiro sobre o último se realizou no decorrer de um longo processo.⁷⁴

E ainda sobre esse processo continua o autor,

Os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja mas a metafísica e o próprio conceito de razão objetiva, a fonte de poder de todos os seus esforços. (...) Especulação é sinônimo de metafísica, e metafísica é sinônimo de mitologia e superstição.⁷⁵

Assim, se a obra de Sade representava o oposto do amor burguês tradicional, ela era não obstante a caricatura precoce das relações sujeito/objeto nas representações do amor no contemporâneo. Ela é tão herdeira do progresso e decadência da burguesia quanto o amor romântico foi um dia uma das dimensões da identidade da mesma burguesia.

Na esteira do que tocamos brevemente, a condição da mulher, segundo o pensamento esclarecido, seria a própria condição da natureza, como coisa a ser dominada para fins práticos das necessidades do mundo masculino. Grosso modo, encarnaria na sua condição histórica a incompreensibilidade e desregramento dos fenômenos naturais, da associação entre a maternidade e a terra, passando pelos sangramentos inoportunos até mesmo os quadros de histeria: a mulher e sua condição feminina representaram o oposto

⁷⁴ HORKHEIMER, Max. Eclipse da Razão. Op.cit, p.12

⁷⁵ Ibidem, p. 23.

da racionalidade que se identificou claramente com o caráter masculino. É assim que os personagens de Sade percebem a condição feminina, e é desta maneira que podemos, seguindo o raciocínio até então, reforçar a ideia de que a assimilação de um *modus operandi* masculino por boa parte das mulheres no contemporâneo já seja algo que se apresenta de forma cristalina em algumas personagens femininas do “divino marquês”, em especial aqui, em Juliette.

Talvez não por acaso seja essa a personagem escolhida por Adorno e Horkheimer para representar a realização exemplar da razão kantiana.

A literatura de Sade, enquanto exemplo didático extremo do avanço da razão instrumental concomitantemente ao desenvolvimento de um estatuto moral para e em tal avanço, reconhece a mulher, (ou o caráter feminino), na história da humanidade, naquilo que lhe seria mais peculiar ou natural, somente enquanto “ser” que por sua natureza frágil e inferior à do sexo masculino, não deveria ter outro horizonte em seu destino que não fosse a submissão ao universo masculino.

Para os filósofos frankfurtianos, no caso das mulheres, todo o processo civilizatório traz as marcas da condição de opressão e sujeição das mesmas. Os aspectos anatômicos e fisiológicos das mulheres, segundo o espírito esclarecido, remontam diretamente à natureza – o objeto por excelência da dominação no percurso do esclarecimento. O caráter masculino de alguma forma reflete o aspecto dominador e violento da autopreservação.

Quando o poeta – em “A ronda”, de Schnitzler – se aproxima carinhosamente da “doce mocinha”, (...), ela diz: “Ora, por que não vai tocar piano? Ela nem ignora a finalidade do arranjo, nem está propriamente resistindo. Seu impulso tem raízes mais profundas que as proibições convencionais e psicológicas. Ele exprime uma frigidez arcaica, o medo que tem o animal fêmea da copulação,

que nada mais lhe causa além de dor. O prazer é uma aquisição tardia, apenas um pouco mais antiga que a consciência. (...) A memória do antigo trauma subsiste, conquanto a dor física e o medo imediato tenham sido suprimidos pela civilização.⁷⁶

A sujeição da mulher não terminou com a conquista do direito de ter prazer sexual, uma vez que o gozo na dor rememora os tempos primitivos tanto quanto o fato de que sempre ela terá que ceder, mesmo quando toma a iniciativa para tal. Mas, é também no gozo que ela não se difere do homem, que ambos os sexos se encontram em pé de igualdade.

Ora, num primeiro plano isso parece contrapor a muito do que se lê nas obras de Sade em relação à “pro-atividade” de suas libertinas inclusive nas passagens utilizadas por Adorno e Horkheimer no Excurso II.

Mas, como já foi dito acima, e aqui reforçamos mais diretamente, é ao caráter feminino, que corroborava, por sua vez, o tradicional amor romântico, que são empreendidos os ataques de Juliette e companhia. Se, para Adorno, e Horkheimer, podemos perceber um caráter ambíguo nas posições de Juliette, e isso deve ser em linhas gerais, um reflexo do próprio caráter mítico do esclarecimento, nessa ambigüidade, a imemorial idolatria ao sexo feminino, rememorada nos atos de cavalheirismo e corte que os homens aprenderam como necessários e corretos, foi tida como farsa ou equívoco antinatural, pelos libertinos das novelas do marquês; o caráter feminino naturalmente e historicamente presentificado hegemonicamente no corpo da mulher é desse último abstraído para que possa continuar a ser identificado em suas particularidades como naturalmente propenso à submissão e ao controle pela condição masculina.

⁷⁶ ADORNO, W; Theodor. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992, p. 78

Com esta separação entre o caráter e o sexo, mais uma vez, entre o espírito e o corpo, as personagens femininas de Sade podem livremente e naturalmente condenar a história da sua própria condição espiritual, que sempre esteve mais próxima e entranhada na natureza do seu corpo feminino do gostariam elas, as libertinas esclarecidas das novelas. Não por acaso, nos diálogos transcritos pelos frankfurtianos encontramos a humilhação da mulher, que, ao menos em parte diferente de Juliette, são descritas como seres bem inferiores aos homens em todos os sentidos.

A inferioridade desse sexo relativamente ao nosso está suficientemente bem estabelecida para que jamais possa excitar em nós um motivo sólido para respeitá-lo, e o amor que nasce desse respeito cego, não passa de um preconceito como ele próprio. (...) na composição desses dois seres, veremos bem claramente que a mulher não passa de uma degradação do homem (DE, p. 104, 105).

A DE parece sugerir, em várias de suas partes, um complexo “quebra-cabeça” interpretativo acerca de como a natureza e suas imagens são percebidas pelo espírito esclarecido, ao menos desde o iluminismo; mas, como sabemos, também aquém e além desse. Para esse espírito, a natureza é a instância que, ao dispor cada ser vivo presente no mundo de características peculiares segundo, por exemplo, as espécies, determinaria a partir disso um destino mais ou menos incorrigível segundo as contingências dos encontros entre as próprias espécies.

Aos homens enquanto espécie isso será válido no tocante à razão enquanto faculdade natural de um cérebro altamente desenvolvido e, por sua vez, segundo seu potencial distinguirá a existência humana de todas as outras espécies instaurando a dicotomia entre espírito e natureza.

Mas também entre os homens a imagem das diferenças raciais enquanto potencialidades naturalmente presentes em cada sociedade seriam responsáveis pelas formas mais espontâneas de relacionamento entre os povos, na medida em que tais características físicas e fisiológicas de cada povo e também em cada indivíduo particular serviam ainda fortemente para estabelecer um ethos onde a necessidade de sobrevivência prevalecia ao mesmo tempo em que se transfigurava em vontade de poder, em impulso para dominar. Mas tal preponderância do aspecto físico para instituir qualquer forma de moral ou sistema ético que fosse parece não ter sido para os seres humanos uma suposta força dominante dos “instintos” em detrimento de uma decisão do pensamento; ao contrário, o estabelecimento de uma “moral da natureza” é a prova não somente dos altos cumes de desenvolvimento do espírito como também seu próprio delírio. Sobre o afastamento inconsciente da razão em relação à natureza, encontramos de forma simultânea e também alternadamente a consciente apologia dos aspectos naturais do homem como opostos à razão e, portanto, enquanto objetos de domínio para a última. E, ao contrário, sob os desígnios da própria racionalidade dominadora da natureza, um reconhecimento tácito da naturalidade de certos aspectos da identidade humana (não somente físicos, mas psicológicos e, por conseguinte, morais) e, portanto, uma defesa racional desses.

Em certo sentido, a ideia de autoconservação é ambígua na medida em que a condição dialética da existência da razão lhe submete ao “cárcere de sua verdade indigesta”, pois quanto mais ela domina e logra a natureza tentando escapar de suas determinações, mais ela (a razão) converte suas ações em processos naturais cegos e irrefletidos. Embora a natureza possa dotar alguns humanos da força e grandeza física e outros, comparativamente, aos primeiros seriam, ao contrário, desprovidos naturalmente de uma corporeidade mais poderosa (assim parece conceber Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*), esta própria “divisão injusta” dos dotes fez com que aqueles menos

privilegiados fisicamente, quando por necessidade de sobrevivência inclusive frente aos mais fortes tivessem que dispor, digamos assim, de forma mais “refinada” das qualidades da razão (já que, em relação a esta, parece que a natureza não fez distinção de raça, aspectos físicos, etc. ao dotar os homens).

Na aristocracia guerreira e na sacerdotal de Nietzsche, temos bem ilustrado essas duas imagens da natureza no homem. Interessante notar que aquela potência que assombra todos os humanos desde tempos imemoriais, a natureza cega e destruidora das enchentes, terremotos, feras etc; ou seja, universalidade que aparecerá enquanto esfera particular nas almas dos antigos filósofos como forças a serem controladas; esta mesma natureza não somente aparece com duplo caráter na psicologia nietzscheana como agora sendo defendida (parte dela ao menos) sua liberdade pelo filósofo alemão frente aos perigosos controles da “razão sacerdotal”.

Já se percebe com que facilidade o modo de valoração sacerdotal pode derivar daquele cavalheiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto; em especial isso ocorre quando a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros se confrontam ciumentamente, e não entram em acordo quanto às suas estimativas. Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente. O modo de valoração nobre-sacerdotal – já o vimos – tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, os *mais terríveis inimigos* – por que? Porque são os mais impotentes.⁷⁷

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da Moral: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004, p. 25. (grifo nosso)

Nietzsche é o filósofo do corpo, ele martela dentre outras coisas a alienação iluminista frente à própria existência humana: a dor e a morte. Vida e tragédia são uma e a mesma coisa quando o desejo pelo infinito (que é o herdeiro histórico do medo da dor física e da morte) tem que conviver com a finitude do corpo.

A decadência dos bons, ou seja, dos fisicamente bem dotados, com denunciou Nietzsche, não livrou as mulheres como fisicamente inferiores aos homens, da opressão e violência do mundo masculino. A irracionalidade da força hipostasiada em lei moral contém já o elemento racional que rememora a mais longínqua relação entre os seres vivos: a autopreservação. Assim como também teremos dificuldades em classificar os libertinos das novelas de Sade em herdeiros (psicológicos) da aristocracia guerreira ou da aristocracia sacerdotal. Certamente que o sentido de “mau” em Sade será diferente daquele que aparece na Genealogia da Moral como o contrário de “bom”; explicamos: diferente de certa forma em Sade, ele já é algo que Nietzsche, um século depois, irá considerar com uma deformação sacerdotal do sentido. Se os libertinos de Sade se consideram maus como a verdadeira natureza humana, hipocritamente mascarada pelos discursos religiosos e morais, esse “mau” que comportaria a verdade para Sade seria próximo do que Nietzsche considera “bom” sob o prisma do respeito à natureza dos indivíduos.

Mas, se assim for, o próprio discurso de Sade já seria a “decadência fisiológica” e por conseguinte moral dos “bons”, que, ao considerarem a si próprios como “maus” (mesmo que isso signifique a verdade do humano), incorporaram os juízos sacerdotais que Nietzsche acusara anos depois. Mas isso se partirmos do pressuposto que os libertinos seriam os herdeiros dos nobres e bem dotados povos guerreiros. Como não sabemos o que se mostra melhor, parece então ser que, antes mesmo de “tornar-se o que é”, é preciso conservar-se de alguma forma.

A autoconservação é anterior ao vigor natural e dominador dos nórdicos ou a fraqueza doentia dos sacerdotes, portanto mais natural, se assim quisermos classificar, pois pertence a todo e qualquer organismo.

O estigma de ser parte da natureza a ser conquistada pelo homem (natureza essa forte ou fraca, mas sempre como o oposto do espírito esclarecido) indica à mulher também o destino de ser objeto de um amor-ódio para o sexo masculino, tal qual é a natureza para a humanidade, assim como será também o corpo enquanto a “parte” natural do/no homem por excelência.

A mulher tomada individualmente é, do ponto de vista social, um exemplar da espécie, um representante de seu sexo e é por isso que ela, na medida em que está inteiramente capturada pela lógica masculina, representa a natureza, o substrato de uma subsunção sem fim na Idéia, de uma submissão sem fim na realidade. (DE, p. 106)

Adorno e Horkheimer nos ajudam a perceber que, à identificação do ódio universal pela natureza, corresponde no plano do indivíduo e suas relações com o outro um caráter sadomasoquista em relação a natureza interna e ao próprio corpo quando da apologia biologista sobre a “essência das atividades humanas”.

Tal apologia, longe de se converter em possibilidade de reconciliação com a natureza, só o leva cada vez mais à regressão à natureza cega, tendo em vista que o fundamento de tal apologia e posições se encontra numa negação abstrata da natureza nos processos de violência científica. Dizer que certos aspectos da nossa experiência cotidiana são regidos por determinadas funções de nosso organismo é algo que se pode pensar a partir do prisma das ciências laboratoriais e o único sentido de tais investigações parece ser a determinação de condições para controlarmos tais funções quando assim entendermos necessário.

Assim, do mesmo modo que o indivíduo se impõe sacrifícios corporais quase irracionais em determinadas praticas esportivas ou de lazer, a condição da mulher de certa forma também incorporou a fatalidade de assim como os corpos em geral, serem autênticas representantes da natureza nos espaços sociais e, como tais, sujeitas a qualquer momento e por qualquer “razão” à violência da dominação com ares de normalidade, igual ao que é encontrado nos laboratórios e eventos esportivos.

Os sinais de impotência, os movimentos bruscos e descoordenados, a angústia do pobre coitado, o tumulto, provocam a vontade de matar. A explicação do ódio contra a mulher, enquanto criatura mais fraca em termos de poder físico e espiritual e marcada na testa pelo estigma da dominação, é (sic) a mesma do ódio aos judeus. Nas mulheres e nos judeus é fácil ver que há milênios não exercem nenhuma dominação. Eles vivem, embora fosse possível eliminá-los, e seu medo e fraqueza, sua maior afinidade com a natureza em razão da pressão incessante a que estão submetidos, é seu elemento vital. Isso irrita e leva a uma fúria cega o homem forte, que paga sua força com um intenso distanciamento da natureza e deve eternamente se proibir o medo. Ele se identifica com a natureza multiplicando por mil o grito que arranca a suas vítimas e que ele próprio não pode soltar (DE, p. 106 – grifo nosso).

Toda a descoordenação e toda a fraqueza são vistos com maus olhos, do estranhamento e ojeriza à irritação de professores e treinadores, os corpos que não dão conta do caráter mortificante de determinadas técnicas são alvos de violência assim como suas contrapartidas na alma: a ternura e a espontaneidade dos afetos são condenáveis em igual valor. “Assim, a civilização nos traz de volta à natureza terrível como se este fosse seu último resultado”. (DE, p. 107)

Na DE, todos os temas tratados dentro de seu escopo filosófico têm por princípio a íntima relação com o processo autofágico do esclarecimento. Ele é a luz sob a qual se revela a sombria constatação da persistência de seu oposto: o mito e a barbárie. A trama que envolve o desenvolvimento da sociedade contemporânea fundamenta-se no número, no cálculo, e no medo constante de que “as coisas dêem erradas”.

“Num mundo em que a seriedade de algo é representada apenas por números, e, portanto só pode ser apreendida dessa maneira”⁷⁸, ou no mundo administrado, como diria Adorno, até mesmo o amor sucumbe em grande parte às forças do capital e do positivismo lógico das ciências.

Assim, a presença de uma noção de amor que embora “datada” historicamente pela adjetivação “romântico ou burguês”, não obstante transcende como o próprio esclarecimento os recortes temporais, e o faz muito, segundo pensamos, em função das determinações que o constituem nos planos corporal e espiritual. A “negação do feminino” teria sido uma fórmula encontrada por boa parte das mulheres para sobreviver na sociedade plenamente identificada com o masculino.

Portanto, a dissolução do amor romântico parece ligada aos seguintes pontos fundamentais: o processo de reificação da vida onde as relações do homem com a natureza interior e exterior e com os outros homens foram fetichizadas; coincide com esse processo a progressiva abstração entre razão e afetos, culminando, no caso do amor, na separação entre corpo e alma; tal separação acompanha a intensa racionalização dos meios de vida que aponta para a conhecida tese dos frankfurtianos sobre a supremacia da razão instrumental tendo como fim último a regressão aos fins irracionais de autoconservação.

⁷⁸ BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003, p. 38.

Com isso coincide a tentativa das mulheres de emancipação e justiça frente à opressão masculina, porém, num processo de disputa que é tão somente uma forma moderna da luta primitiva por sobrevivência, acabam por confundir – não em todos, mas em muitos casos - a conquista de respeito à alteridade com uma tentativa de se igualar os sexos – nesta tentativa prevaleceu a aceitação do caráter masculino como aquele que, historicamente mais parece ter se aproximado da racionalidade instrumental e dominadora.

CAPÍTULO 4. INDÚSTRIA CULTURAL E ANTI-SEMITISMO: SOBRE O AMOR-ÓDIO PELO CORPO.

Assim como nos capítulos anteriores pretendemos perceber a presença do corpo nos textos da Indústria Cultural (IC), e em Elementos do anti-semitismo, mas, talvez – mais do que em todos os outros – refletir sobre a atualidade da crítica à IC e, a partir dela, à atualidade da presença do corpo no mundo administrado.

4.1 Corpo e Indústria Cultural: a enganação das massas como expropriação do corpo.

Segundo Rodrigo Duarte, os capítulos sobre IC e o antissemitismo, constituem certo tipo de *adendo* ao projeto inicial de Max Horkheimer e Theodor Adorno para a escrita de um livro sobre dialética.⁷⁹ Entretanto, e de modo especial, o capítulo sobre IC parece ter tido uma repercussão amplamente mais polêmica do que o restante da obra. Talvez a razão para isso venha do fato de que a teoria crítica da IC aborda diretamente a condição espiritual da primeira metade do século XX, tendo como exemplo empírico direto a cultura norte-americana. Certo caráter sociológico atrelado às reflexões no campo da estética, fizeram com que esse capítulo, (ou ao menos algumas de suas ideias) avançasse para muito além dos domínios filosóficos, sendo tema de discussão abordado por educadores, antropólogos, historiadores, psicólogos, comunicadores sociais e sociólogos.

⁷⁹ Cf. DUARTE, Rodrigo. Teoria crítica da indústria cultural. Belo Horizonte: UFMG, 2003, 218p. Especialmente o capítulo II.

Se, por um lado, isso parece interessante na medida em que sugere algo que provavelmente o próprio Adorno assentiria – a respeito do alcance e de uma necessária transcendência do próprio pensamento filosófico, na sua origem, para além de seus limites, por outro, paga-se o preço de eventuais “equivocos interpretativos” a respeito de idéias importantes no capítulo que, se demasiadamente descontextualizadas em relação à própria DE, como também de outros escritos dos frankfurtianos, podem comprometer a análise não somente do ponto em questão, mas também fomentar juízos de valor por demais reduzidos acerca do posicionamento dos autores sobre determinadas questões. Um exemplo simples do que estamos tentando dizer seria perder de vista o fato de que para os autores da DE, o “conceito” de IC é na sua origem eminentemente *crítico*⁸⁰. Ou seja, entendemos que para os autores ele não comporta espaços para a relativização de juízos de valor sobre seus conteúdos e sua forma, com todos os problemas que isso possa acarretar. Além disso, a IC não é algo que eventualmente possa fazer bem ao sujeito por alguma característica que lhe seja inerente, ou independente das condições para ação do sujeito no mundo.

Nessa esteira, o fato do capítulo sobre a IC fazer referência mais objetiva aos *modus operandi* e *vivendi* das sociedades industriais, desmistificando a idéia de um progresso linear também no âmbito da cultura, acaba por exigir constante reflexão sobre a dimensão de atualidade das idéias e proposições ali encontradas, passados mais de sessenta anos de sua primeira edição. Isso é especialmente importante se pensarmos que as reflexões no campo da estética do referido capítulo são, de alguma forma, marcadas pelo contato dos autores com os *media* existentes na época: a TV, o rádio, as revistas e principalmente o cinema de Hollywood.

⁸⁰ Ibidem, p.9

De lá pra cá muitas modificações ocorreram a partir do avanço tecnológico empregado nos meios de comunicação incluindo aí todo o enorme impacto advindo do surgimento e desenvolvimento da internet.

Portanto, o tema da IC tem sido campo fértil de reflexões e querelas acerca tanto dos elementos que persistem desde a embrionária análise de Adorno e Horkheimer, como daqueles que eventualmente precisam ser repensados à luz de possíveis novas formas de experiência para sensibilidades no aflorar do século XXI.

Como é sabido, segundo consta no início do texto sobre a IC, para Adorno e Horkheimer, as estruturas que “sustentavam” a vida espiritual nos períodos imediatamente anteriores ao capitalismo, como os grandes sistemas religiosos, as artes e a grande filosofia, não deixaram um lugar totalmente vazio a ponto de desestabilizarem fortemente as condições objetivas da existência humana. Segundo nossos autores, o progressivo avanço científico e tecnológico servindo como base para o incremento cada vez mais rápido dos meios de produção, foi gradativamente ocupando o lugar de alicerce das esferas da vida com uma sutileza diretamente proporcional à velocidade e ao alcance com que o processo se estabelecia. Portanto, outras tradicionais esferas da vida humana, a saber, a moral, (vinculada à religião) e a da arte autônoma foram absorvidas pela dimensão científica e técnica, como explica Rodrigo Duarte.

Como se sabe, para Max Weber, a sociedade européia moderna se caracteriza por uma diferenciação progressiva de três esferas da ação humana, que anteriormente não se separavam entre si: a primeira é a esfera do conhecimento e da técnica; a segunda é a da ética fundada em princípios religiosos e a terceira a da arte autônoma. (...), ao contrário da Idade Moderna “clássica”, na

Modernidade tardia há uma tendência de absorção dos dois outros âmbitos pela esfera do conhecimento e da técnica.⁸¹

Já dito anteriormente é a cultura norte-americana o grande expoente dessa incorporação radical do espírito pelos âmbitos técnico-científicos e de mercado. Como mostram os autores, a IC, é o grande sistema de planificação da vida espiritual dos indivíduos na modernidade tardia; totalmente coerente com a idéia de um mundo administrado, ela é por assim dizer o espírito desse mundo – a vida administrada pressupõe que o universo cultural se transforme em um sistema de mercado e então faça jus à ideia de controle.

Assim como os métodos de pesquisa científica, e seus aplicativos no mercado, como o controle total na produção, a vida espiritual incorporada então por esses meios deverá exprimir-se conforme os princípios desses meios.

Adorno e Horkheimer contestam o argumento que sugeriria a possibilidade de uma *completa* identificação *a priori* ou espontânea dos anseios espirituais historicamente constituídos da grande população com os interesses econômicos de grupos empresariais e grandes conglomerados: como seria possível uma identificação assim? Naturalmente, isso parece ser improvável, e a consciência disso pelas massas – a consciência de que o que lhes é oferecido pela IC não pertence ao íntimo de suas necessidades espirituais – colocaria em apuros os negócios daqueles que fazem fortuna com a “cultura”, assim como aqueles que por intermédio dessa também se enriquecem. Esses últimos ao contrário, “sugerem” necessidades artificiais até o ponto em que elas serão naturais – a expropriação do espírito.

⁸¹ DUARTE, Rodrigo. *O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural*. In: *Studia Kantiana* 4(1), 2003, p. 104.

Os padrões teriam resultado originariamente das necessidades dos consumidores: eis por que são aceitos sem resistência. De fato, o que explica é o círculo da manipulação e da necessidade retroativa, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa. O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade.

A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma. (DE, p. 114)

Se, à época da grande obra de arte, sua histórica vinculação às necessidades de sobrevivência dos artistas já desvelava um aspecto mercantil dentre outros em sua gênese, por outro, a própria autonomia do artista como sujeito de escolhas poderia, ao menos em parte, ou sobre certo aspecto, refletir-se no caráter autônomo de sua arte (sem contar certa liberdade quanto ao tempo e à singularidade da produção); aspectos esses, inexistentes na exigência de produção em série dos artefatos culturais. Esses últimos, de artigos de decoração, às produções cinematográficas, têm o fim, não em si mesmos, como era a grande obra, mas, ao contrário, são meras coisas cujo fim a que estão ligadas é algo externo a elas próprias, ou seja, o acúmulo de capital por quem as produz. A produção em série talvez seja uma das provas mais diretas sobre essa questão. O fim sem finalidade, ou a soberania do valor de troca na mercadoria cultural, é a bizarra forma contemporânea da anacrônica finalidade sem fim que outrora resguardava às obras de arte uma autonomia.

Adorno e Horkheimer lembram que os produtos da IC, ao contrário da grande obra de arte, não possuem uma condição de identidade (enquanto uma espécie de mônada talvez) e também não podem fazer referência a ideias como a de estilo, em um sentido mais substantivo. Aliás, essa última representa uma peculiar relação entre a produção artística e seu “grupo identitário”.

Segundo nossos autores, toda grande obra parece de alguma forma, marcar sua presença ao mesmo tempo em que transgride ou transcende os limites do estilo ao qual pertence. Na IC, todos os “estilos” se encontram a serviço do poderio econômico o que violenta a possibilidade de autonomia do construto.

Como dizem os autores, “... a indústria cultural, o mais inflexível de todos os estilos, revela-se justamente como a meta do liberalismo, ao qual se censura a falta de estilo.”

(DE, p. 123)

As investidas a favor do crescimento econômico por uma indústria que se caracteriza por produzir “bens do espírito” colocam em questão diretamente, sob que condições as sociedades e cada pessoa que delas compartilha a existência, tem se formado subjetivamente e conseqüentemente realizado suas presenças objetivas no mundo.

O mal estar na cultura que Freud já havia denunciado sempre deixou lacunas no processo civilizatório que talvez poderiam outrora ser preenchidas pela grande arte e pela religião. É possível que a filosofia e a ciência (quando ainda não tão distantes da metafísica) sustentassem, de certa forma, a persistência de algum equilíbrio entre a razão objetiva e a subjetiva como diria Horkheimer. Uma grande transfiguração espiritual da modernidade, da qual ainda percebemos os reflexos, foi a aproximação e a consolidação efetivas entre o domínio científico (e seu grande produto, a tecnologia) e a esfera econômica das nações. Quanto maior o desenvolvimento científico maior sua necessidade de financiamento e a lógica do enriquecimento das nações pressupôs desde sempre que a vida particular fosse orientada pela necessidade de horas de trabalho duro e que tal enriquecimento sobre o suor de cada trabalhador lhes reverteria na forma do progresso da ciência uma vida sem o secular “mal estar” e suas antigas formas de sublimação.

A sublimação é a solução pulsional do indivíduo que, ao existir para além das repressões sociais a que deve se submeter pode, com a pulsão sublimada em instâncias socialmente reconhecidas, inscrever-se em uma espécie de “contrapartida objetiva”⁸² (para a pulsão). Já o progresso, enquanto abstração positiva se fez como falsa promessa no plano da vida privada. Ele alimentou o sonho total de que a vida humana poderia ser em todas as suas dimensões, menos dura do que num passado não muito distante. Se a capacidade de sublimar pode sugerir (como a pensamos aqui) ao menos em parte a presença de uma unidade do ego com todas as dores e contradições ali presentes, ou seja, se ainda há indivíduo passível de ser sujeito de sua própria história, o progresso científico e econômico, sob o discurso da liberdade democrática do indivíduo, parece sugerir na verdade uma espécie de regressão do indivíduo a um estágio infantil, ao propor que toda a sua vida seja regida pelos ditames das instâncias políticas superiores. Se pensarmos essa condição mais especificamente nas esferas da arte e da sexualidade, por exemplo, poderíamos lembrar a “fórmula” de Herbert Marcuse para ler tal situação, e diríamos que a grande “liberalidade democrática” a que os indivíduos estão sujeitos, coincide com um contexto de *dessublimação repressiva*, na medida em que a energia pulsional não é mais “deslocada” como na sublimação, mas lograda e humilhada com a falsa promessa de liberdade.

As formas sexualizadas da libido que provinham do sujeito, mas esbarravam na ordem social vigente, agora provêm transfiguradas em modelos estereotipados, da própria ordem social para que cada sujeito as compre como se fossem originalmente suas, como de fato, um dia, foram.

⁸² Fizemos aqui uma breve referência à *noção* de sublimação a partir talvez da mais conhecida leitura feita por Freud, ou seja, do caráter “positivo” ou restaurador da sublimação na cultura. Não desconsideramos, porém suas “flutuações” ao longo da obra freudiana. A esse respeito sugerimos além dos textos de Freud, a dissertação de Clarissa Metzger, “Derivações da sublimação em Freud”, defendida na USP em 2008.

Alienação artística é sublimação. Cria as imagens de condições que são irreconciliáveis com o Princípio da Realidade, mas que, como imagens culturais, tornam-se toleráveis, até mesmo edificantes e úteis. Agora essas imagens mentais estão invalidadas. Sua incorporação à cozinha, ao escritório, à loja; sua liberação para os negócios e a distração é, sob certo aspecto, dessublimação – substituindo satisfação mediata por satisfação imediata. Mas é dessublimação praticada de uma “posição de vigor” por parte da sociedade, que está capacitada a conceder mais do que antes (...). O Princípio de Prazer absorve o Princípio de Realidade; a sexualidade é liberada (ou antes, liberalizada) sob formas socialmente construtivas. Esta noção implica a existência de formas repressivas de dessublimação.⁸³

A resposta psíquica para os mecanismos cada vez mais complexos de repressão e controle sociais é, segundo Marcuse, uma espécie de dessublimação repressiva. O corpo como espaço ampliado de múltiplas sensações e experiências formativas se encontra cada vez mais reduzido no que concerne à sexualidade, por exemplo, a modelos que intensificam no ato e em partes específicas do corpo modos de satisfação cada vez mais relacionados à “valores” como rendimento, performance etc.

(...). Parece que tal dessublimação repressiva é de fato operante na esfera sexual e que aqui, como na dessublimação da cultura superior, opera como subproduto dos controles sociais da realidade tecnológica, que amplia a liberdade enquanto intensifica a dominação. (...) O ambiente no qual o indivíduo podia obter prazer – que ele podia concentrar como agradável quase como uma zona estendida de seu corpo – foi reduzido. Conseqüentemente, o “universo” de concentração de desejos libidinosos é do mesmo modo reduzido. O efeito é uma localização e contração da libido, a redução da experiência erótica para experiência e satisfação sexual. (...) Impelida no esforço para

⁸³ MARCUSE, Herbert. A ideologia da sociedade industrial. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1967, p. 82-83. (grifo nosso)

ampliar o campo de satisfação erótica, a libido se torna menos “polimorfa”, menos capaz de eroticismo até da sexualidade localizada, e esta é intensificada. Assim, diminuindo a energia erótica e intensificando a energia sexual, a realidade tecnológica *limita o alcance da sublimação*. (...) O indivíduo deve adaptar-se a um mundo que não parece exigir a negação de suas necessidades mais íntimas – um mundo que não é essencialmente hostil.⁸⁴

Assim, voltando a um quadro mais geral, “colocamos as mãos para céu” ao pensarmos o quanto a ciência nos proveu em áreas fundamentais como a medicina, a produção de alimentos etc. Por outro lado, o preço subscrito em pequenas linhas no final do contrato exigia como contrapartida que nos desapegássemos progressivamente da condição de sujeitos autônomos, de adultos aptos a escolher por quais rumos a vida deveria seguir.

Talvez certo cansaço histórico frente à dureza da vida tenha deixado uma brecha suficiente para que então se consolidasse a ideia de que a ciência e o capital fossem as duas grandes forças responsáveis pelo desenvolvimento humano e que, grosso modo, todo o restante da vida espiritual fosse reconfigurado sutilmente por eles. Como esclarece Verlaine Freitas,

-, o sujeito se vê expropriado de suas forças vitais e intelectuais na materialidade do cotidiano exaustivo e ingrato. É como se a individualidade prometida pela forma burguesa de vida já se frustrasse em si mesma, dado que sua realização sempre ficou aquém de seu projeto.⁸⁵

O âmbito da cultura em sentido estrito (os bens do espírito), totalmente submetido às leis do mercado no capitalismo, é fraco e impotente; ou como apresentam Adorno e Horkheimer na DE,

⁸⁴ Ibidem, p. 82-83. (grifo nosso)

⁸⁵ FREITAS, Verlaine. Indústria Cultural: o empobrecimento narcísico da subjetividade. In: Kriterion, revista de filosofia. Belo Horizonte, v. 46, n 112, p. 332-344. Jul, 2005.

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. Comparados a esses, os monopólios culturais são fracos e dependentes. (DE, p. 115).⁸⁶

O sistema da IC, tal qual Adorno e Horkheimer perceberam comportava, ao nosso ver, uma justaposição de interesses particulares de lucro, que por sua vez são inevitavelmente um e o mesmo interesse. Por essa razão, o entretenimento organizado deve apoderar-se o quanto mais possível do espírito e igualá-lo a todos os outros, posto que seria economicamente impossível agradar a uma gama de indivíduos autênticos, com gosto próprio e justificado. A indústria precisou projetar seu “modo de ser” nas esferas particulares das sociedades para que essas pudessem consumir mais do que o anteriormente necessário. Sem a incorporação de “valores”, de um ethos do consumo intrinsecamente atrelado à constituição do sujeito – um modo de ser no mundo –, a produção não escoaria em progressão vertiginosa, como querem os fabricantes. Se o valor de uso de uma mercadoria, como o telefone móvel hoje em dia, não fosse totalmente contaminado pelo fetiche do valor de troca certamente a produção de aparelhos seria bem abaixo do que se vê; e, conseqüentemente, os lucros também. A tecnologia nesses e em muitos outros casos está longe não somente da necessidade real, mas até mesmo de uma suposta facilitação e melhoria nas condições de uso que justificasse a constante troca de aparelhos pelos usuários. A velocidade com que se lançam acessórios parece ser na maioria dos casos proporcional à sua inutilidade.

⁸⁶ Vale lembrar por agora que, atualmente as empresas de entretenimento possuem uma autonomia financeira que em nada fica devendo em termos de faturamento e lucratividade às tradicionais empresas de “base” como a Petrobrás, ou a Vale. O Google e a Time Warner-AOL, por exemplo, tem cifras na ordem dos milhões e bilhões de dólares anuais.

Quanto mais ícones, entradas e assessórios tem o pequeno aparelho, mais as pessoas se isolam nas relações com eles, nas salas de espera dos consultórios, repartições, no transporte público, nas salas de aula! Sem contar a “histeria” que é sempre ter que estar disponível para atender alguém não importe o que esteja fazendo, como se fosse extremamente ruim, em todos os casos possíveis, “perder” uma chamada telefônica.

Como dizem os autores, a IC tem dado a tudo e a todos um ar de semelhança, e isso se faz tendo como pressuposto que as pessoas incorporem um caráter de intolerância quanto à diferença e à singularidade (caráter fascista); ao mesmo tempo é preciso sustentar a hipócrita sensação de individualidade, de personalidade, melhor dizendo, até mesmo como um mecanismo de segurança para a dominação. Essa espécie de logro, a situação de progressivo enfraquecimento do ego (como diriam Adorno e Horkheimer), deve ser sentida pelos consumidores da IC como se eles possuíssem realmente uma personalidade autônoma ou, se quisermos, um ego bem formado; em suma, como se tivessem realmente um potencial transformador da realidade sempre presente em pequenas ou grandes ações.

Se a indústria cultural quer dar aos indivíduos a satisfação narcisista de eles possuírem um ego, é necessário que ela lhes dê, também, a satisfação de perceber que seu sofrimento cotidiano tem um sentido, uma razão de ser. De modo semelhante a como o herói trágico laborava na busca da constituição de um espaço de contingência no meio da necessidade natural, o indivíduo contemporâneo precisa da idéia de que as coisas podem ser modificadas pela sua liberdade, de que as coisas não estejam decididas de antemão, que seu esforço vale a pena.⁸⁷

⁸⁷ Freitas, Verlaine. *Ibidem*.

Interessante notar que, tão forte é a *enformação* do indivíduo, que ele já em muitos casos parece elevar ao nível da consciência a conformidade ao sistema como um destino mítico que todos devem seguir, o que ao invés de suscitar a reflexão para mudança, fomenta a aversão pela diferença.

Em certo ponto, os autores continuam a fazer referência ao ideal de conformidade ao sistema como algo muito mais inculcado no indivíduo médio, do que propriamente uma escolha deliberada desse último. Isso pressupõe uma incapacidade (muito embora não totalmente excluída de uma consciência trágica do estado falso de coisas) de se perceber que os objetos oferecidos para escolha, substancialmente em nada se diferem uns dos outros fazendo, então, desse suposto exercício de escolha a ilusão de que o indivíduo exerce alguma autonomia frente ao poderio da produção industrial. Dentre outros exemplos utilizados pelos frankfurtianos, o das montadoras de automóveis é esclarecedor. Os sujeitos, que para a grande indústria e os demais setores econômicos não são mais sujeitos e sim se encontram reduzidos as categorias de consumidores e clientes, estão imersos em um grande sistema. Esse sistema apresenta às pessoas esquemas previamente direcionados segundo prioritariamente os interesses econômicos específicos que representam, tendo, não obstante, como parte de um mesmo sistema os mesmos princípios de organização e integração – são fundados na idéia de que a realidade, tal como está, é a melhor possível e todos os movimentos de sua constante reatualização econômica, tecnológica e por fim ideológica, são processos absolutamente naturais no percurso sem desvios rumo ao progresso e à felicidade.

A peculiar forma de leitura do esquematismo kantiano feita por Adorno e Horkheimer para o contexto de reflexão estética presente em suas críticas sociais aparece primeiramente, como sabemos, no Excurso II, e é retomada no capítulo sobre a IC.

Antes, porém, vejamos como Rodrigo Duarte nos ajuda a compreender melhor a doutrina do esquematismo tal qual aparece na Crítica da Razão Pura.

Para a compreensão do esquematismo das categorias propriamente dito se faz necessária uma rápida abordagem do conceito kantiano de “faculdade de julgar”, i.e., de nossa capacidade de subsumir casos específicos sob regras gerais: para Kant, ela é um talento peculiar que distingue aquele que apenas conhece as regras daquele que sabe aplicá-las corretamente, sendo que, segundo o autor, sua insuficiência coincide com uma forma de estupidez. A parte da doutrina transcendental da faculdade de julgar que trata das condições sensíveis sob as quais as categorias ou conceitos puros do entendimento podem se referir a objetos externos é chamada por Kant de “esquematismo dos conceitos puros do entendimento”, (...) Para Kant, apesar da necessidade de o *eu penso* poder acompanhar todas as minhas representações – inclusive, como já se assinalou, as da minha sensibilidade – a subsunção de intuições empíricas sob as categorias é impossível, porque nessas últimas nada há de propriamente empírico, havendo portanto uma total heterogeneidade entre ambas as parcelas, cuja confluência deveria, segundo o ponto de vista transcendental, levar a uma forma de conhecimento objetivo, i.e., científico, do mundo. (...) Não havendo a possibilidade de um relacionamento direto entre o material empiricamente recebido pela sensibilidade e a capacidade organizadora, mediante conceitos, do entendimento, resta o recurso a um tipo de mediação, que, para Kant, é o procedimento do esquematismo.⁸⁸

⁸⁸ DUARTE, Rodrigo. O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural. In: *Studia Kantiana* 4(1): p. 87-88, 2003.

Ora, se pensarmos que tal capacidade de mediação, pode ser fundamental para se avaliar, por exemplo, as condições de liberdade e autonomia do sujeito no mundo, na medida em que ele, “munido de forma saudável” de tais faculdades (a de julgar e a de produzir esquemas), poderia inclusive identificar as forças opressoras na sociedade e criar ao menos as condições de possibilidade para ações transformadoras diante do fato histórico percebido e compreendido; se assim considerarmos, então é razoável que se endosse a preocupação e a crítica à IC empreendida por Adorno e Horkheimer, levando em consideração, como os autores, que há realmente no “esquema” de organização dos meios na IC, algo similar à teoria kantiana. Para continuar, vale a pena ressaltar aqui também, as observações de Rodrigo Duarte, só que agora nas conclusões do mesmo trabalho citado anteriormente, onde o comentador demarca a diferença de contexto teórico no que se refere a presença da doutrina do esquematismo na Crítica da Razão Pura e sua utilização da DE.

Para Kant, como já se assinalou, o esquematismo se refere fundamentalmente às condições de constituição do objeto de conhecimento para o sujeito transcendental. Já nas colocações de Adorno e Horkheimer, o que está em questão é o modo como se forma a percepção num sentido muito mais geral – aquele que, a partir do que é sensivelmente percebido, instrui quanto à postura diante do mundo e das coisas em geral.⁸⁹

O comentador continua o texto descrevendo os desdobramentos desta “abordagem estética” da doutrina kantiana; porém, aqui, gostaríamos de apontar para certa perspicácia dos autores da DE, a partir das pertinentes observações da citação acima:

⁸⁹ Ibidem, p. 102-103.

a diferença apontada nos ajuda por um lado a perceber que Adorno e Horkheimer, embora “ampliem” o alcance do conceito de esquematismo, parecem conseguir preservar nesta ampliação seu sentido original, pois a maneira de se formar a percepção não só ainda remete à atividade epistêmica no sujeito, como também será determinante para as observações sobre semiformação (*Halbbildung*). Advogamos que o estágio de semi-formação alude de forma importante a incapacidade do indivíduo de constituir um objeto de conhecimento de forma autônoma (tal como originalmente é em Kant) e isso se refere tanto à fragmentação do objeto quanto às dificuldades cognoscentes do indivíduo.

Em outro trabalho, Rodrigo Duarte faz justamente esta aproximação entre esquematismo e semiformação.⁹⁰ Neste texto, o comentador expõe primeiramente de forma sintética os pressupostos com os quais Adorno fundamenta sua “Teoria da semiformação”. Devemos destacar a ideia de que “a cultura” por si só não seria um bem absolutamente bom em si mesmo com o potencial explícito de elevar a vida humana à condição de justiça, liberdade e respeito contínuo, por exemplo. Ao contrário, como argumentou Adorno, se fosse assim ela não só não apareceria “cultivada” em regimes totalitários como na experiência do nazismo, como impediria mesmo a ascensão da barbárie pura e simples. O comentador diz de uma espécie de “neutralidade cultural” para Adorno como certa perspectiva crítica em relação a uma ideia “angelical” de cultura que por si só já apontaria para a semiformação. Outro ponto importante e polêmico sobre a questão da semiformação diz respeito à condição espiritual do proletariado enquanto classe que sucedeu em termos de identidade histórica revolucionária a burguesia.

⁹⁰ DUARTE, Rodrigo. Esquematismo e Semiformação. In: Educ. Soc. , Campinas, vol. 4, n. 83, p. 441-457, agosto 2003.

Rodrigo Duarte nos lembra que, segundo a argumentação de Adorno, o proletariado quando na condição de classe revolucionária não possuía relativamente à burguesia dominante um “nível cultural e intelectual maior”.

Diferentemente da tomada do poder pela burguesia nas revoluções francesa e inglesa onde a burguesia enquanto classe revolucionária era “espiritualmente” mais bem formada do que a aristocracia, que tinha, muito por este fato, seus dias contados no poder. Além disso,

Todas as tentativas – mesmo as mais bem intencionadas – de se superar essa situação por meio de projetos de “educação popular” (Volksbildung) padecem, segundo Adorno, da crença de que a tradicional exclusão do proletariado da cultura pode ser revogada pela “mera” cultura, isto é, sem uma subversão na própria ordem burguesa, que pressupõe e determina aquela exclusão.⁹¹

Entendemos que o próprio caráter “neutro” da cultura, referido anteriormente, contribuiria para certa “esterilidade” do potencial libertador da cultura. Com alguns cuidados podemos lembrar neste momento o que Herbert Marcuse diz sobre o caráter afirmativo da cultura, segundo o qual, o aspecto de *alienação* dos bens do espírito, se, por um lado, resguarda talvez o último dos recônditos da liberdade humana (as profundezas da alma), por outro, reafirma a separação da existência objetiva e material como fadada ao sofrimento e ao controle externo. Este recolhimento da cultura aos confins da alma dificultaria a passagem da potência ao ato transformador da realidade – revolucionário.

Cultura afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação

⁹¹ Ibidem, p. 443-444.

à civilização. (...) Na medida em que o desprovido de finalidade e o belo são interiorizados e convertidos, com as qualidades da universalidade e da beleza sublime, nos valores culturais da burguesia, erige-se na cultura um reino de aparente unidade e aparente liberdade, onde as relações existenciais antagônicas devem ser enquadradas e apaziguadas. A cultura reafirma e oculta as novas condições sociais de vida.⁹²

A “neutralidade” da cultura parece ser outra forma de constatar sua dialeticidade imanente e essa verdade que pode constituir a condição para a superação da semi-formação. Segundo Marcuse, a contra partida crítica da alienação do “reino da cultura” é justamente sua alienação em relação à fatalidade da existência material. Isso porque tal alienação ainda poderia conter a força de uma oposição realmente digna do nome à ordem opressora e conformadora vigente. Ter a possibilidade, na sua constituição, de não fazer referência a nenhuma posição econômica e política estabelecida, pode ser a possibilidade de se refletir sobre as condições econômicas e políticas desvelando suas verdades incômodas bem como aludindo à possibilidade de um *inteiramente outro*. Esta separação entre as condições materiais da civilização e os bens do espírito da burguesia capitalista coloca o tradicional fim dos antigos, a saber, a felicidade numa condição cada vez mais cambiante conforme se enrijecem as desigualdades sociais no sistema capitalista concomitante ao progresso científico tecnológico. A mentalidade contemporânea parece alternar (com exceção talvez da grande massa de miseráveis, desprovidos dos bens mais elementares para uma vida digna) entre a antiga ordem descrita por Marcuse – primeiro às preocupações com a subsistência e depois, como fim último em si mesmo a felicidade – e por outro lado, na a transfiguração da felicidade como cada vez mais efêmera na medida em que passa a ser atrelada (ainda como fim), mas agora inseparável ou quase indistinguível do consumo e posse de bens.

⁹² MARCUSE, Herbert. Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura In: Cultura e Sociedade, vol.1. Tradução de Wolfgang Leomar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Paz e Terra, p. 95-96. (Grifo nosso).

Se, por um lado, ela parece aproximar-se da existência concreta dos indivíduos, por outro, isso se dá sem que se abalem as desigualdades concretas das classes.

Segundo Marcuse, a igualdade abstrata das classes como mascaramento das desigualdades, a burguesia outorgava à cultura afirmativa, mas parece que para Adorno essa “igualdade” se apresentava como possibilidade real somente entre os burgueses, na forma de uma unanimidade do espírito frente a pequenas diferenças de rendimento. À época do aparecimento da IC para Adorno, e seu desenvolvimento até nossos dias, o que se teve e se tem, provavelmente, é a manutenção e consolidação das desigualdades econômicas juntamente com uma transfiguração perversa dos “bens do espírito” – como origem do sentido estrito de cultura – em bens de consumo e troca. A idéia de que remetem a fruição ao prazer e por fim à felicidade permanece, porém agora contribuindo principalmente para que se identifiquem tais aspirações ao consumo irrefletido.

O capitalismo tardio, monopolista, conservou o idealismo da noção de cultura como bens do espírito, ou melhor, como o reino da alma como diz Marcuse, “A beleza da cultura é, sobretudo uma beleza interior e pode alcançar o exterior apenas partindo do interior. Seu reino é essencialmente um reino da alma (Seele). (...) Os valores da alma pertencem à definição da cultura em oposição à mera civilização.”⁹³ Na caracterização da cultura afirmativa, é fundamental a relação entre corpo (Körper), espírito (Geist) e alma (Seele). Nessa tríade, a alma parece ser a unidade do sujeito face ao outro pólo que se organizaria dicotomicamente entre *res extensa* e *res cogitans*, ou entre corpo e espírito. A alma seria o reino obscuro da liberdade e para a cultura afirmativa, cada vez mais longe da ideia de espírito.

⁹³ Ibidem, p. 103

Poderíamos pensar que, se o espírito faz referência ao corpo e vice-versa, a alma faz referência à *vida* identificando-se como “vida interior” e em oposição à “vida exterior” ou das obrigações de sobrevivência.

Portanto, assim como espírito e corpo, a alma sendo “vida interior” faz referência à “vida exterior”.

O que se pretende referir como alma, “permanece para sempre inacessível ao espírito lúcido, ao entendimento *Verstand*, à investigação empírica dos fatos (...)” (...) O conceito de alma típico à cultura afirmativa não foi cunhado pela filosofia: as referências a Descartes, Kant e Hegel deveriam unicamente assinalar o constrangimento da filosofia em relação à alma. A idéia de alma encontraria sua primeira expressão positiva na literatura do Renascimento. Nela a alma seria em primeiro lugar uma parcela inexplorada do mundo a ser descoberto e fruído, à qual deveriam se estender aquelas exigências com cujo anúncio a nova sociedade fizera acompanhar o domínio racional do mundo através do homem liberto: liberdade e valor próprio (*Selbstwert*) do indivíduo. A riqueza da alma, da “vida interior”, é assim o correlato de riquezas recém-descobertas da vida exterior.⁹⁴

Mas, como temos visto com o próprio Herbert Marcuse, “o reino da liberdade” constituiu-se também como reino da alienação ou da resignação. Assim,

Existe um cerne de verdade na afirmação segundo a qual o que acontece com o corpo não pode afetar a alma. Mas esta verdade assumiu uma forma terrível na ordem vigente. A liberdade da alma foi utilizada para desculpar miséria, martírio e servidão. Ela serviu para submeter ideologicamente a existência à economia do capitalismo.⁹⁵

⁹⁴ *Ibidem*, p. 106-107.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 108.

Em certo sentido, a considerar as explicações de Marcuse sobre a cultura afirmativa podemos dizer que a IC é a versão perversa da cultura afirmativa. Em tempos de capitalismo avançado a cultura afirmativa não é mais definida pela excentricidade da promessa de felicidade na alma ou nas obras de arte, mas transfigurou-se, não na consideração de que a felicidade um dia poderia alcançar a vida material, comum e libertar os homens da opressão, mas ao contrário, instaurando a verdade da miséria da vida comum no espírito e na alma sob a forma coercitiva da mercadoria. Parece não haver mais uma questão ontológica ou da ordem de uma antropologia filosófica, mas sim, apenas “coisas” da ordem de uma “ciência empírica dos fatos presentes”. É difícil dizer de uma subordinação da sensibilidade à alma, como diria Marcuse, sobre os “velhos” tempos da cultura burguesa, quando a “união” entre corpo e alma pressupunha para além da separação entre as instâncias, identidades para cada uma delas. A “fusão” entre corpo e alma mediada pelo espírito que ocorre nos tempos de IC e capitalismo avançado, respira os ares da antiga revolução burguesa, mas parece ser, ao mesmo tempo, algo efetivamente novo. A vida que um dia fora fragmentada tornou-se definitivamente danificada, desfigurada em relações de consumo e troca; a felicidade, que um dia fora uma suave brisa que sentia-se como possível de existir e talvez durar, é agora identificada como uma série narcótica de efêmeras pancadas que cada indivíduo leva durante sua existência, refinando o gosto sadomasoquista que impera. Essas imagens temerárias nos parecem possíveis a partir do preciso diagnóstico de Adorno e Horkheimer na DE.

Por esse espectro, após a breve digressão à obra de Herbert Marcuse diríamos que a IC, é o “ambiente” privilegiado, mas não único para a semiformação, e ao mesmo tempo o desdobramento bizarro da antiga cultura idealista burguesa.

Segundo pensamos, ela hipertrofiou algo extremamente problemático na cultura afirmativa: seu caráter de alienação.

A IC irá preservar, portanto, o “reino da alma”, mas só depois de apoderar-se por completo desse. Ela parece realizar a utopia da união corpo e alma, pelo espírito ordenador ao eliminar as fronteiras entre os “mundos”, interior e exterior. Os indivíduos devem adaptar-se ao todo sem questioná-lo, e isso, do ponto de vista de uma sensibilidade estética, significa que tudo em matéria de objetos ou “produtos” culturais tem de alguma forma seu valor, já que seria supostamente autoritário ou elitista pronunciar juízos de valor qualitativo. Corpo e espírito são naturalizados e o aspecto funcional orgânico das interpretações coloca o termo alma como mais algumas funções cerebrais assim como o espírito. Parece que, a não ser na poesia (religiosa ou não), ou na canção, espírito e alma são praticamente a mesma coisa: permaneceram como a ideia do imaterial frente à referência do corpo orgânico, mas, ao mesmo tempo, já como funções fisiológicas do indivíduo. Este tipo de “materialismo científico” ajuda a instaurar a era do “ser genérico” cultural; o consumidor das mercadorias culturais.

A semelhança perfeita é a diferença absoluta. A identidade do gênero proíbe a dos casos. A indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é tão-somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar. Ele próprio, enquanto indivíduo, é absolutamente substituível, o puro nada, e é isso mesmo que ele vem a perceber quando perde com o tempo a semelhança. (DE, p. 136 – grifo nosso)

Retomemos, então, a questão do esquematismo como inferida pelos autores no capítulo sobre a IC, mas agora percebendo que justamente aquela “ampliação”, que comentamos anteriormente com o auxílio de Rodrigo Duarte, nos permitirá entender como os esquemas da IC corroboram para uma espécie de expropriação do corpo dos indivíduos.

Bom, se estamos dizendo que, sob certo aspecto, o sujeito médio do contexto do capítulo sobre a IC será expropriado de seu corpo, queremos dar a entender que o próprio indivíduo irá negar-se ou estranhar-se quanto mais sua formação modelar-se pelo esquema industrial.

Se o indivíduo, conforme as análises de Adorno e Horkheimer, se encontra prejudicado em suas faculdades de apreensão da realidade e dos objetos de conhecimento, isso fatalmente incidirá também nas condições ou nas formas pelas quais o indivíduo se constituirá na relação com o mundo. As análises dos esquemas, na sua origem kantiana, de caráter epistemológico, transcendem no plano da IC também para os campos psicológico, ético e estético. Entendemos que, se é possível a perda de certa autonomia epistêmica nos quadros da cultura administrada, nada mais razoável do que imaginar que essa perda de autonomia se estenda também a outros “domínios” da vida do indivíduo e em especial, aqui, na relação com seu corpo e os corpos dos outros. Poderíamos pensar como um exemplo inicial as relações que estabelecemos com nosso corpo e nossa corporeidade a partir da avalanche de “informações científicas” sobre a saúde. Por vezes fica muito difícil para o indivíduo médio “salvar” algum conteúdo de verdade realmente digno de consideração para sua vida num contexto extremamente complexo em que temos, normalmente, uma concepção reducionista da idéia de saúde, já colocada a priori como a homeostase (de alguma forma controlada) das funções vitais etc., ou seja, de caráter absolutamente biológico e abstrato; informações, embora muitas vezes proferidas diretamente por “especialistas” (e talvez justamente por isso), descontextualizadas não somente do âmbito da pesquisa, mas principalmente das condições objetivas de vida dos leitores, ouvintes e espectadores; a forma “estilística” com que tais informações são veiculadas nos *media*, dando a elas o caráter moral de verdades universais; a desconsideração da dinâmica singular de vida dos indivíduos que

por vezes escapam a algumas planificações da IC, e por vezes a aceitação e experimentação irrefletida por parte dos indivíduos de “métodos” para a saúde e a “qualidade de vida”; de dietas prontas e específicas para cada objetivo, mas quase nunca para o indivíduo que irá segui-las, até programas cegos de ginástica e condicionamento físico e cirurgias plásticas para os que podem pagar. Na sociedade dos especialistas, os indivíduos (a não ser em casos extremos) aprendem rapidamente a esquecer suas histórias de vida e a substituí-las pelas histórias não censuradas do desenvolvimento científico e econômico. Nessa mesma sociedade, temos a impressão de que a dimensão estética da vida foi reduzida à categoria de “estilo”, não no sentido da estética e da filosofia da arte, mas no da economia capitalista. Assim, o consumo e não mais a fruição de objetos artísticos faz parte do “estilo de vida” na mesma proporção que o poder aquisitivo e tudo que ele determina na vida das pessoas: o todo. A relação com as obras de arte não passa mais pelas condições históricas do sujeito que se forma em relação à sociedade e a si mesmo: parece não haver mais, na maioria dos casos, uma questão particular. O indivíduo deve ao todo uma imagem de si como sujeito – imagem que rememora falsamente aquilo que tem sido esquecido, o próprio sujeito.

Em seu lazer, as pessoas devem se orientar por essa unidade que caracteriza a produção. A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado. (DE, p. 117).

A ideia dos autores é mesmo de que a IC, de certa forma, usurpou do sujeito a capacidade de pensar, ou apropriou-se do modelo do esquematismo, como se fosse uma espécie de antecipação das relações entre os dados sensíveis e o aparelho cognitivo. Especificamente, a apropriação do esquematismo seria como sugerem os autores da DE, o sentido a priori das experiências estéticas, de conhecimento em geral, fixado nos dados imediatamente e mediadamente colocados aos órgãos de nossos sentidos. Assim, eles já afirmam em uma passagem no Excurso II,

Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê *a priori* o mundo como uma matéria com a qual ele o produz para si próprio. Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas. A percepção pela qual o juízo público se encontra confirmado já estava preparada por ele antes mesmo de surgir. (DE, p. 83).

As conseqüências de tal afirmação são extremamente importantes e inquietantes. A *enformação* do aparelho conceitual pela IC é a “fórmula mágica” que possibilitaria o embotamento cada vez maior da experiência dos sujeitos abrindo espaço para a noção de semiformação (*Halbbildung*), tão cara, especificamente, a Adorno.

Mas se a história do mundo ocidental é, por um aspecto, a história das diferenças essenciais entre a dimensão física, corpórea por um lado e a parte imaterial por outro, essa história é também a inegável co-existência e co-dependência entre as duas dimensões na experiência humana.

Acreditamos que, também na IC, os mecanismos de controle do espírito, da alma, são, ao mesmo tempo, os mecanismos de controle do corpo e da corporeidade.

Com relação à produção cinematográfica de Hollywood – o carro chefe da IC para os autores –, podemos pensar em duas formas de expropriação dos corpos, inseparáveis, mas com suas peculiaridades.

A primeira delas diz respeito às condições de recepção que o filme passa a oferecer aos espectadores. Para os autores da DE, o filme sonoro, já àquela época, tinha como grande característica alienante o fato de sufocar os espaços para atividade intelectual livre dos espectadores durante a exibição. Uma das condições para tal situação advém do fato de os filmes, segundo Adorno e Horkheimer não deixarem espaço para a imaginação e a fantasia, encurtando a zero a distância entre a vida real e a produção cinematográfica. Além disso,

São feitos de tal forma que sua apreensão adequada exige, é verdade, presteza, dom de observação, conhecimentos específicos, mas também de tal sorte que proíbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos. (DE, p. 119)

Sobre esse ponto, nos detemos para pensar que, se na primeira metade do século XX os autores já consideravam as seqüências um tanto quanto rápidas aos sentidos, imagine o que podemos dizer das atuais produções. A ideia de uma “sociedade da velocidade”, totalmente coerente com a era industrial, reforçou-se como *status quo* do desenvolvimento, quanto mais a tecnologia fornecia as condições objetivas para tal. Dos motores mais potentes dos carros às seqüências hollywoodianas, a *velocidade e a performance* são talvez as características não só intocadas da IC desde os tempos de Adorno e Horkheimer como, arriscaríamos a dizer, hipertrofiadas até os dias de hoje.

Os olhos do espectador devem estar cada vez mais adaptados às seqüências rápidas principalmente nos trailers, que são a constatação cabal de como os espectadores são cada vez mais atraídos não pela condição de se pensar em algo, mas pelo “susto” ocasionados pela relação estímulo-reposta do atual cinema norte-americano. Os ouvidos são preparados após o impacto inicial – que todos já sabem que irá acontecer e até mesmo esperam por ele (o susto), provenientes das ensurdecedoras salas de cinema – para então se acostumarem com as constantes “pancadas” das cenas de ação.

Já a identificação com a *personality* é sempre a identificação com um espírito e com um corpo, mesmo que os espectadores, ao final de cada seção, saiam resignados de sua condição totalmente outra na vida real. São as falas de efeito, mas também os sorrisos, as partes do corpo à mostra, bem como suas formas e roupas. Os astros e estrelas de Hollywood “descem à terra”, parafraseando Adorno, como imagens de sucesso: interpretamos essa noção de *sucesso* como uma espécie de novo sinônimo para moral no mundo administrado. Comparativamente às diversas formas de controle dos corpos que presenciamos na história do Ocidente⁹⁶, talvez não seja exagero dizer que a IC tem sido uma das mais sagazes já presenciadas pela humanidade. Ela foi direto à alma: sob o discurso da democracia, liberdade de expressão e igualdade, fez os corpos iguais. Seu desenvolvimento permitiu-lhe nos tempos atuais regredir às incisivas investidas contra a corporeidade, tal qual nos séculos anteriores: eis sua perspicácia. Mas se nos primórdios da burguesia a educação, a formação espiritual, constituíam os alicerces de uma cultura que se reconhecia a si mesma como autônoma a ponto de formar as condições de possibilidade para transformações sociais significativas como o próprio advento do capitalismo, por outro lado os desdobramentos de tamanho potencial espiritual no

⁹⁶ A título de exemplo histórico lembremo-nos da história da educação e educação física a partir dos séculos XVIII e XIX na Europa e posteriormente no Brasil e seus objetivos quanto à formação do caráter, etc. Vale à pena consultar alguns trabalhos de Carmen Lúcia Soares, Tarcísio Mauro Vago, entre outros.

século XX parecem ter culminado justamente na transferência de identidade de toda uma tradição cultural para uma de suas esferas: a econômica. Essa submissão ao econômico, em que tem se reduzido boa parte das manifestações culturais sob a rubrica de IC, vem apresentando impactos problemáticos aos homens e à sua corporeidade.

A indústria só se interessa pelos homens como cliente ou empregados e, de fato, reduziu a humanidade inteira, bem como cada um de seus elementos, a essa fórmula exaustiva. Conforme o aspecto determinante em cada caso, a ideologia dá ênfase ao planejamento ou ao acaso, à técnica ou à vida, à civilização ou à natureza. Enquanto empregados, eles são lembrados da organização racional e exortados a se inserir nela com bom-senso. Enquanto clientes, verão o cinema e a imprensa demonstrar-lhes, com base em acontecimentos da vida privada das pessoas, a liberdade de escolha, que é o encanto do incompreendido. Objetos é que continuarão a ser em ambos os casos. (DE, p. 137).

A ideia de formação espiritual baseada prioritariamente no consumo (de informações e tudo o mais que se vende hoje em dia), ou, a própria ideia de uma “indústria cultural”, deveria soar estranho aos primórdios da burguesia e sua cultura, não fosse, por outro lado, o fato de que essa ideia é coerente com a consolidação do capitalismo como sistema econômico dominante. A “fagocitose” espiritual que os domínios da técnica e da cientificidade fizeram e ainda fazem sobre as dimensões religiosa e artística (relembrando Max Weber), parece ser um movimento indissociável do modelo econômico e político vigentes; aliás a cientificidade e a tecnologia parecem mesmo ser os aspectos da cultura que, estando na base da formação subjetiva das pessoas, melhor sustentam e atendem às exigências políticas e econômicas contemporâneas.

Voltemo-nos agora, para uma questão que parece-nos interessante sobre a crítica ao jazz e para o que neste trabalho tratamos: diz respeito ao ponto que poderíamos entender a crítica de Adorno e Horkheimer não somente do ponto de vista do construto estético mas também de sua inserção no contexto de semiformação promovido pela IC. Isso quer dizer que, à época da redação da DE, o jazz constituía-se como a “trilha sonora” *par excellence* da vida administrada. Se, para muitos, a análise técnica do jazz feita por Adorno pode parecer um tanto quanto difícil de compreender num plano de sua Estética e crítica social comparativamente à música séria, por outro tentemos pensar então para o contexto desta pesquisa como a adequação do jazz ao *modus operandi* da vida administrada tem ressonâncias estruturais na corporeidade das pessoas. Primeiro que o jazz para os autores parece marcar e compor assim como o cinema, as bases de um “estilo de vida” desejado como sinônimo de felicidade e realização, como verdade para todas as pessoas, portanto imbuído de forte conotação moral. Tal conotação tem em suas entrelinhas a pseudo-individualidade e autonomia que poderiam ser facilmente desmascaradas se reconhecêssemos a forte influência dos *media* sobre nossas “personalidades”.

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. Da improvisação padronizada no jazz até os tipos originais do cinema, que têm de deixar a franja cair sobre os olhos para serem reconhecidos como tais, o que domina é a pseudo-individualidade. O individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo. (DE, p. 144, 145, grifo nosso).

No conhecido ensaio, “O fetichismo na música e a regressão na audição”⁹⁷, a crítica ao jazz faz jus não somente à dimensão particular do objeto precisamente caracterizada nas observações específicas das técnicas e teorias musicais e à maneira como se apresentam nas composições, mas as propriedades do singular recorrem às formas do universal em um contexto diverso das experiências anteriores de Adorno com a música nos tempos de sua juventude, mas que, em contrapartida já se anunciavam desde os tempos de Richard Wagner.

O jazz à época da crítica à IC, como a música para as massas, é nas palavras do próprio Adorno a “música esportiva”, ou se quisermos, a trilha sonora da “vida esportiva”, tal como ela se constitui aos olhos dos frankfurtianos na Los Angeles dos anos 1940. As reflexões críticas sobre suas particularidades no contexto universal da IC remetem diretamente aos corpos e à corporeidade dos indivíduos, e não por acaso junto ao caráter fetichista da música encontramos a tese da regressão da audição. Como explica Adorno,

...não nos referimos a um regresso do ouvinte individual a uma fase anterior do próprio desenvolvimento, nem a um retrocesso do nível coletivo geral, porque é impossível estabelecer um confronto entre milhões de pessoas que, em virtude dos meios de comunicação de massas, são hoje atingidos pelos programas musicais e os ouvintes do passado. O que regrediu e permaneceu num estado infantil foi a audição moderna. Os ouvintes perdem com a liberdade de escolha e com a responsabilidade não somente a capacidade para um conhecimento consciente da música – que sempre constitui prerrogativa de pequenos grupos – mas negam com pertinência a própria possibilidade de se chegar a um tal conhecimento. (...) ; o seu primitivismo não é o que caracteriza os não desenvolvidos, e sim o dos que foram privados violentamente de sua liberdade. Manifestam, sempre que lhe é permitido, o ódio reprimido daquele

⁹⁷ ADORNO, Theodor, W. O fetichismo na música e a regressão na audição. In: Os pensadores. São Paulo: abril cultural, 1975.

que tem a idéia de uma outra coisa, mas a adia, para poder viver tranqüilo, e por isso prefere deixar morrer uma possibilidade de algo melhor.⁹⁸

Poderíamos arriscar usar uma imagem mais particular, nossa, para caracterizar de maneira geral a vida contemporânea como um estado cada vez mais infantil – como se vivêssemos em uma condição cada vez maior de “infantilização dos processos e meios de vida” – e isso no sentido mais crítico que se possa dar ao termo *infantil*. É claro que essa é uma constatação de inspiração frankfurtiana. Lembremo-nos que, já nas primeiras linhas do Excurso II da DE, Adorno e Horkheimer resgatam a máxima kantiana sobre o conceito de esclarecimento como sendo a saída do homem de sua menoridade, pela qual ele próprio é responsável. Ora, a DE mostra justamente como os meios que se caracterizaram como esclarecidos por excelência, então, que continham em si a idéia kantiana como promessa, ao serem hipostasiados conduziram a caminhada rumo ao esclarecimento na sua concepção “clássica”, justamente para aquilo que não fazia parte de tal concepção: seu oposto nas formas míticas, na barbárie, na regressão. Entendemos que a regressão da audição seria um dos sintomas dessa infantilização dos meios da vida e isso, como apresenta Adorno em seu ensaio, diz respeito especificamente à relação com a música.

Interessante para o que nos propomos é que a relação que ouvinte regredido tem com o material musical empobrecido e fetichizado pelos meios comerciais da IC ressoa diretamente na corporeidade de tais indivíduos, não somente na questão principal do *sentido regredido*, (a audição no caso), mas também na idéia que Adorno apresenta sobre a presença dos “impulsos vitais” do indivíduo em face da “característica de baile” das composições comerciais. Mais no final do texto sobre o fetichismo, o filósofo apresenta alguns “tipos de personalidade” e algumas “sensações” que esses tipos

⁹⁸ Ibidem, p. 187, 188 (grifo nosso)

apresentam no contanto com as músicas e com os rituais que participam na constituição de seus grupos.

Em primeiro lugar figuram os entusiastas que escrevem cartas de estímulo às estações de rádio e às orquestras, e em *jam-sessions* habilmente teleguiadas dão vazão ao seu próprio entusiasmo como propaganda para a mercadoria que consomem. Denominam-se a si mesmos *jitterbugs*, como se quisessem ao mesmo tempo afirmar e ridicularizar a perda de sua individualidade, a sua transformação em besouros que ziguezagueiam fascinados.(...) O seu êxtase é desprovido de conteúdo. O fato de que o êxtase se realiza, o fato de que se obedece à música, isto é suficiente para substituir o próprio conteúdo. O objeto de seu êxtase é constituído pelo caráter de coação que o distingue. O êxtase é estilizado segundo os arrebatamentos ao rufar dos tambores de guerra, como acontece com os selvagens. O fenômeno apresenta traços convulsivos, que lembram a doença denominada dança-de-São Guido ou os reflexos de animais mutilados. (...) Não se dança nem se ouve música “por sensualidade”, muito menos a audição satisfaz à sensualidade, mas o que se faz é imitar gestos de pessoas sensuais. Existe uma analogia com a representação de excitações particulares no cinema, onde ocorrem fenômenos fisionômicos do medo, do desejo, do brilho erótico; também com o *kepp smiling* e com o expressivo atomístico da música depravada. A apropriação imitativa de modelos comerciais entrelaça-se com os hábitos folclóricos da imitação. (...) A dança e a música imitam as etapas da excitação sexual apenas para ridicularizá-las.(...) Os mesmos *jitterbugs*, que se comportam como se estivessem eletrizados por sínopes, dançam quase exclusivamente as boas passagens rítmicas. A carne fraca denuncia o caráter mentiroso do espírito sempre pronto.⁹⁹

⁹⁹ Ibidem, p. 193. (grifos nossos).

Se pensarmos do ponto de vista de algumas críticas sobre o “elitismo” e, conseqüentemente, o pré-conceito das avaliações de Adorno sobre o jazz, só que tendo como foco o *corpo e a corporeidade* teríamos ainda que acusar o filósofo frankfurtiano de um clássico “etnocentrismo filosófico” a favor do espírito e da alma que remonta aos tempos de Platão, e que combinaria com uma naturalização científica do corpo como coisa a ser controlada pelas instâncias racionais do indivíduo. Assim, os apologetas da “cultura do corpo” poderiam dizer sobre essa última passagem citada que Adorno incorreria no que dissemos anteriormente, ou seja, por se preocupar com o espírito prioritariamente ele acaba por subordinar as “práticas corporais” às vicissitudes do último, desqualificando-as enquanto manifestações legítimas de uma cultura. Não nos parece ser esse o caso e sim muito mais o fato de Adorno pensar o humano quando se refere à pobreza no espírito ou ao fetiche de uma prática corporal, e, portanto, corpo e alma juntos, e juntos não quer dizer dissolvidos ou indistinguíveis um do outro. Assim, a crítica na passagem anterior não se refere, como entendemos, à dança enquanto manifestação corporal regressiva e em si mesma condenável. Não parece haver no texto elementos para um ataque contra Adorno nesses termos, muito embora tenhamos que admitir que, do ponto de vista do construto estético, a música ligeira – própria à dança – é, para Adorno, mais pobre em termos estéticos /técnicos do que a música séria. O que parece estar em jogo é o contexto social e psicológico em que o êxtase dos *jitterbugs* acontece e isso certamente envolveria a materialidade do corpo, seja na dança ou em outras manifestações possíveis. Além disso, gostaríamos de chamar a atenção para o quanto o ensaio sobre o fetichismo na música poderia nos ajudar de certo ponto de vista, a refletir sobre fenômenos extremamente atuais referentes à apropriação do material musical, pelo “ouvinte médio”, seja o material pertencente ao grupo dos chamados clássicos, ou música séria como diria Adorno, seja ele pertencente à música popular ou

ligeira. A impressão que podemos sentir atualmente frente à questão da relação dos ouvintes com a música é que se à época de Adorno sua crítica apontava fortemente para a relação com materiais esteticamente empobrecidos, além de tais materiais serem em sua maioria comprometidos com a ideologia do mercado e do consumo, hoje em dia, além desse ponto, elevamos à enésima potência também o diagnóstico adorniano sobre a desatenção. Se, em alguma medida, a dança e a música de baile remetem a um “ouvinte desatento”, o rádio e as novas tecnologias para reprodução musical assumiram de uma vez o *modus vivendi* das sociedades na era do capitalismo global. A audição das pessoas parece ser coerente, em sua maioria, com o ritmo das grandes metrópoles e com o espírito e a forma da própria música ligeira – “sensível” e intolerante a qualquer exigência de atenção que demande um esforço e tempo maior. Este tipo de relação com a música é o que presenciamos em todo tipo de lugar: nas pistas de corrida onde as pessoas correm isoladas em seu micro-universo pelos minúsculos e modernos fones de ouvidos, que, por sua vez também estão presentes quando as pessoas estão em outros espaços públicos como nos transportes coletivos e até mesmo nas salas de aula. As pessoas “ouvem” música sempre e cada vez mais fazendo outras coisas que não permitem que elas escutem o que quer que estejam ouvindo – seja dirigindo seus automóveis ou trabalhando no computador, fazendo compras ou em alguma festa, a música assumiu, de uma vez, o lugar de “pano de fundo” sem muita importância no cotidiano das pessoas. Até aí talvez não haja nada de tão novo a não ser, como dissemos, a hipertrofia de tal situação a ponto de parecer ser cada vez mais raro encontrar nas casas das pessoas um aparelho de som, ou seja, adquirido com o único intuito de se ouvir música.

O “avanço” tecnológico dos aparelhos multifuncionais, como os dvd’s e computadores com placas de som não deveria mascarar o fato de que dificilmente pensamos na música como algo que poderia ser apreciado sem que nos ocupemos com outras atividades ao mesmo tempo. Acreditamos que a regressão da audição é paralela a uma hipertrofia da *visão* num mundo cada vez mais performático e propagandístico.¹⁰⁰

A era da cultura consumível, com prazo de validade, ou como sugerem Adorno e Horkheimer na DE, o tempo do esclarecimento como enganação das massas¹⁰¹, é o tempo cada vez mais reatualizado do consumo do corpo. Um corpo investido de uma naturalidade cega quando se trata de assuntos referentes à saúde e à performance atlética. As ciências naturais, em geral, são as parceiras perfeitas do universo da IC. Elas estão presentes de forma mais notável ou não nas revistas femininas de saúde e beleza com as prescrições alimentares da moda como a atualíssima “ração humana” ou nas dicas de exercício para as partes do corpo, etc. Também aparecem com frequência na caracterização dos tipos psicológicos dos seriados policiais norte-americanos e do cinema de Hollywood, sem falar dos diversos programas que se valem de métodos investigativos das ciências experimentais para averiguar as verdades acerca de mitos e relatos históricos diversos. A TV e o cinema atuais levam tão a sério as ciências na decifração do mundo, que fizeram delas, paródias ridículas e sem sentido de si mesmas. Sob certo olhar a enganação das massas é também um excesso de cientifização da vida, de alienação do corpo e da alma, da entrega do indivíduo ao mercado antes mesmo que ele pudesse se sentir como indivíduo.

¹⁰⁰ Sobre a força da visão e das imagens no contemporâneo facilmente se percebe nas campanhas publicitárias, no desenvolvimento de TVs, aparelhos de vídeo e câmeras de toda a espécie, etc.

¹⁰¹ Segundo Rodrigo Duarte, enganação seria uma tradução mais apropriada para o subtítulo do capítulo sobre a Indústria Cultural da Dialética do Esclarecimento. Guido de Almeida em sua tradução utiliza o termo mistificação.

O discurso da individualidade ou da personalidade e a impossibilidade de suas realizações efetivas, eis aí a enganação na IC. As pessoas necessitam estar absolutamente integradas ao sistema econômico-cultural ao mesmo tempo em que se satisfazem nessa condição, com um sentimento narcísico de uma individualidade que não existe mais para elas. A identificação fantasística com os heróis da TV e do cinema parece operar nos consumidores no nível de uma panacéia ilusória onde o objetivo ou o que é possível é apenas um “embriagar-se temporariamente” para fugir da realidade hostil e indigesta do cotidiano, ou seja, o contato com as produções não ajuda na efetiva transformação da vida real, mas no reforço sutil dos valores vigentes deixa para as pessoas seu mínimo de senso de realidade resignado.

A cultura de massa é a da resignação perante a onipotência coletiva. (...) Como diz Adorno, as pessoas não são tão estúpidas o suficiente para achar que elas têm o direito de se colocar no lugar de seus ídolos. A indústria cultural sempre conta com um resto de bom senso por parte de seus consumidores, que, sabendo usar o princípio de realidade, percebem com clareza que este mundo fantástico não está a seu dispor, (...) Desse modo, a conjugação desse ideal apreendido pela imaginação e um mínimo senso de realidade resulta na resignação, na consciência de que é preferível riscar de uma vez por todas a esperança de participar desse mundo das estrelas e se contentar com este gozo imaginário de pertencer a ele. Assim, a indústria cultural produz incessantemente uma catarse dos ímpetos revolucionários, subversivos, críticos e libertadores.¹⁰²

¹⁰² FREITAS, Verlaïne. *O empobrecimento narcísico da subjetividade*. Kriterion, Belo Horizonte, v. XLVI. nº12. Julho a Dezembro, 2005.

Talvez a pseudo-individualidade seja a forma de um sentimento que é um resquício da aspiração de algo realmente diferente contra o estado homogêneo de coisas atual. O cancelamento do indivíduo, a entrega de seu corpo e de seu espírito aos ditames da economia política capitalista sugere ainda algumas análises interessantes sobre as inúmeras repercussões subjetivas e objetivas do modelo de formação cultural que consolidou-se até os dias de hoje.

O indivíduo apartado de si, na história recente da IC construiu com a realidade uma relação em que esta última cristalizou-se em uma única forma possível. Quanto mais real fosse a condição das pessoas, mais vazio pareceria ser sua dimensão interior, mais empobrecidas tornar-se-iam, por conseguinte, suas experiências com o mundo. A pura existência material subordinada à lógica do mercado parece mesmo ter reduzido o conhecimento de si do indivíduo na sua experiência com o mundo ao conhecimento coletivo que cada um tem que ter sobre o que se deve fazer dentro das possibilidades escassas de cada um para sobreviver (incluindo aí a expectativa de quem sabe isso se materializar na fórmula clichê do sucesso profissional). Se, é verdade que em diferentes classes sociais encontramos diferentes possibilidades de existências materiais, fato este escancarado no mais profundo abismo entre aqueles que se enquadram nas classes média e alta e aqueles que vivem na mais absoluta miséria, também podemos pensar que pode ser uma verdade dizer que, em ambos os casos, a vida se reduziu à condição primitiva de sobrevivência. Não há uma utopia forjada na idéia de uma transformação radical do estado de coisas. O que existe, ao contrário, é uma pacata vontade de que a “qualidade de vida” melhore nas condições políticas e econômicas em que nos encontramos.

Talvez por isso a miséria de milhares de pessoas no mundo seja tão inaceitável e desumana para um pensamento realmente crítico. A revolução seria um passo por demais complexo se não há comida e abrigo dignos para as pessoas. Para aqueles que são os “herdeiros tardios” (bastardos ou não) da antiga burguesia, é a sobrevivência no mundo administrado, como dissemos, o móbil final das suas ações na vida. Se eles não se sacrificam para manter o mínimo no que concerne a alimentação e abrigo, por outro lado, eles se entregam desesperadamente na luta para a manutenção de uma ilusão de felicidade e liberdade. Estar livre parece significar ser adequado ao sistema, em todas as dimensões da vida, no trabalho, em família, no amor.

Acreditamos que, em boa parte do século passado, a padronização dos espíritos e dos corpos foi a tônica da IC e isso está diretamente relacionado com a liquidação do indivíduo e de sua subjetividade. O esforço tremendo das pessoas para se sentirem desejadas, ou pertencentes ao que aí está, expresso nas escolhas profissionais, amorosas, nos tempos de lazer, nos sacrifícios pela saúde e principalmente pela imagem, parece possuir (não obstante certa legitimidade desse esforço) todo ele uma grande dose de vazio e desamparo interior. Grande parte das mulheres justifica suas inúmeras intervenções cirúrgicas com a frase, “queria me sentir bem...”, ou, “não me sentia bem com meu corpo”. Ora, o que isso quer dizer, se não a adequação em grande parte dos casos a um efêmero “modelo de sensualidade ou de corpo desejado”. Após cirurgias muitas ainda dizem: “agora me sinto mais segura, confiante”. Com os homens não parece haver tanta diferença. Não somente aumentam os adeptos das “correções cirúrgicas” e outros métodos como a musculação, a corrida e as dietas, como se reforçam outros meios, digamos mais tradicionais de auto-afirmação: o sucesso financeiro e profissional (também compartilhado cada vez mais pelas mulheres), a aquisição de bens que denotam poder financeiro.

Ora, num mundo transfigurado em poderio econômico o que mais poderia trazer uma sensação de segurança ao pobre indivíduo do que uma conta bancária alta e a posse de bens?

O empobrecimento da experiência elevado às mais altas instâncias pela padronização fascista dos modos de viver, conta, hoje em dia, com o avanço impressionante dos “meios virtuais”.

As grandes obras de arte e também as obras de vanguarda guardam na relação, artista, mundo e obra algo de singular e subversivo frente ao real, ao mesmo tempo em que imprescindível relativamente ao mesmo real. A própria fotografia, como nos lembra Thomas Friedrich em um interessante artigo¹⁰³, guarda na sua essência uma referência direta ao objeto real da maneira como ele se apresenta frente à objetiva. Já a realidade virtual, parece ser algo substancialmente diferente. A referência ao real parece estar circunscrita a fragmentos dispersos de preceitos morais consolidados na era do capitalismo global que se “materializam” em tal realidade na hipertrofia dos modos totalitários e empobrecidos de comunicação, na formatação totalmente externa ao indivíduo dos jogos e passatempos, tal como suas versões mais antigas nos programas de auditório. Aliás, neste ponto, a chamada interatividade parece mais uma piada sem graça quando se pensa em termos de autonomia do sujeito. A realidade virtual realiza de uma vez por todas o corrente medo das pessoas: de desaparecerem a qualquer momento e até mesmo reaparecerem novamente. O suicídio do indivíduo ou do sujeito foi sempre em nome de sua afirmação, ou melhor, da imagem de sua presença. Trocamos o real pela imagem distorcida desde as primeiras décadas do século passado.

¹⁰³ FRIEDRICH, Thomas. Tudo fake ou o que? In: DURTE, Rodrigo. et al., (org.). *Kátharsis: reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002, p. 244-250.

Sentíamos aos poucos a fragilidade de nossas existências no mundo conforme reforçávamos a ideia do sujeito flexível, descartável: qual clichê perverso é maior do que aquele que diz que ninguém é insubstituível? Este é um dos grandes mantras psicológicos dos nossos tempos.

Em um cenário como este, é razoável pensar que seja cada vez mais comum uma espécie de regressão a uma dúvida inconsciente se existimos ou não. As experiências empobrecidas e o vazio interior contribuem para tal estado. Regressão porque inevitavelmente recorreremos ao corpo, primeira e última instância entre o natural e o espiritual, entre a vida e a morte.

A indústria cultural, hoje, tem que aumentar constantemente a dose de experiência a fim de que os seres humanos possam, em geral, perceber que eles existem (que eles não são apenas *fake*). E não seriam as diversões usuais da sociedade do divertimento da indústria cultural acima citadas de um tipo *catártico* no sentido de que elas são pequenas experiências de morte? Na queda livre em um cabo de borracha experimento uma espécie de pequena morte e me asseguro, assim, de minha existência. A forma extrema da “diversão” é, então, de fato, o suicídio, pelo qual Julie e August se decidiram.¹⁰⁴

O suicídio é uma prática pelo mundo que sugere uma série de fatores e causas, mas aqui chamamos a atenção para a visível relação com as pessoas que podem consumir mais, que estão possivelmente mais integradas ao sistema ético/moral da economia capitalista global, mesmo que esse não seja o “enfoque” da maioria dos especialistas. Enquanto certo tipo de escolha, o suicídio parece desvelar, por um aspecto, o caráter ambíguo da morte e da própria vida.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 249.

Assim como é publicamente conhecido que as maiores taxas de suicídio no mundo se concentram em países de grande desenvolvimento econômico e altos índices de “qualidade de vida”, como o Japão, por exemplo, a Folha de São Paulo¹⁰⁵ noticiou recentemente as conclusões de uma pesquisa que aponta um maior número de casos de suicídio na região metropolitana de São Paulo, concentradas nas áreas mais centrais e ricas da cidade bem como conjugadas com outros aspectos, como solidão etc. que não iremos comentar aqui por não ser o momento. O que nos interessa, aqui, é pensar que, se por um lado o suicídio pode ser percebido com sintoma desse vazio espiritual a que estamos submetidos, por outro é de alguma forma um indício de que algo no indivíduo dilacerado ainda escapa como consciência, mesmo que seja no desespero último da aniquilação da vida. Se assim é com a morte, certamente poderá ser com a vida. Então, não tirar a própria vida pode ser tanto um índice de alguma “saúde mental”, como, ao contrário, a prova angustiante de que se nada mais tem sentido na vida, se nada temos a perder, por exemplo, com a morte, por que então importar-se com ela na prática do suicídio?

o passo seguinte conseqüente na experiência de vida é: em um mundo, no qual tudo (sobretudo também o ser humano) é indiferente, ou seja, substituível em uma medida inédita, a morte também não é mais importante. É indiferente se se comete ou não. Uma vez que se entenda isso, ele pode ser deixado de lado. Até mesmo a vida e a morte tornaram-se indiferentes.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Reportagem da folha online de 18/03/2010.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 250.

4.2 A tese V ou: o corpo e os elementos miméticos do antissemitismo.

A última seção deste capítulo tem como tarefa descortinar a presença do corpo no texto: “Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento”. Para tanto escolhemos especificamente a tese V, por entender que ela contém mais diretamente o que buscamos com este trabalho.

O texto, “Elementos do Antissemitismo” é dividido, como todos sabemos, em sete partes onde encontramos em cada uma delas aspectos diferentes e ao mesmo tempo complementares da leitura que Adorno e Horkheimer fizeram do antissemitismo naquele momento.

Conforme os fins deste trabalho, escolhemos a tese V que, segundo Douglas Garcia Alves Júnior¹⁰⁷, refere-se à mimese racionalizada, como uma das estruturas antropológicas fundamentais de uma antissemitismo, sendo este um “fenômeno típico da fase mais avançada do esclarecimento”¹⁰⁸. Portanto, para uma compreensão mais ampla das posições de Adorno e Horkheimer sobre o antissemitismo, (o que inclusive pode ajudar na compreensão das nossas abordagens sobre a tese V), faz-se necessário evidentemente a leitura das outras teses onde encontraremos a problematização de pontos como o caráter ideológico, racista e religioso do antissemitismo.¹⁰⁹

¹⁰⁷ ALVES JUNIOR, Douglas Garcia. Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno. São Paulo: Annablume. Belo Horizonte: Fumec, 2003, 182p.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 42.

¹⁰⁹ Conforme a leitura do trabalho de Douglas Jr., entendemos que a compreensão das teses sobre o anti-semitismo requer uma imersão na categoria de não-idêntico que por sua vez remete à noção de natureza que são importantíssimas não somente para a Dialética do Esclarecimento como para grande parte da filosofia de Adorno. Para Rodrigo Duarte (1993, p. 66-67), “As menções à natureza como uma instância que deve ser superada, para que o Eu possa vir a se constituir enquanto unidade, o que certamente se liga à sua preservação física, levam, entretanto, à trilha do não-indêntico: ele é literalmente o outro lado da moeda. Segundo Adorno, encontramos-nos numa época em que a desonra, por parte da tradição filosófica do individual, do particular e do não conceitual deve ser revertida (ND 19-20). A razão disso é a convicção adorniana de que a principal motivação para a existência do próprio aparato conceitual é algo não-conceitual, a saber, buscar na natureza os meios de vida para os humanos.”

O mimetismo parece ser sem dúvida um mecanismo fundamental à experiência humana. Ele constitui uma espécie de herança ativa de nossa proto-história biológica. Por vezes experimentamos sua condição como uma imediatidade primeva entre o eu e o mundo, que transfigurou-se em mediatidade conceitual inconsciente mas que ainda guarda algo do não-conceitual. Parece razoável dizer que, frente à racionalidade, a mimesis é polimorfa ou cambiante – o que se realiza absolutamente sem conceito já é ele próprio mediado pelo conceito. O tema da mimesis em Adorno já rendeu estudos em diversas formas, alguns aqui já citados¹¹⁰, alguns dos quais nos ajudam a perceber a complexidade com que o tema aparece nas reflexões do filósofo frankfurtiano.

Na tese V dos elementos do anti-semitismo, parte da natureza ainda sobressai na vida humana como algo repugnante, execrável. Adorno e Horkheimer rascunham fragmentos de um desenvolvimento dialético da mimesis. A idiosincrasia responde naturalmente com mimetismo àquilo de que quer se ver livre, ou seja igualando-se em um movimento de autoconservação ao natural.

Os motivos a que responde a idiosincrasia remetem às origens. Eles reproduzem momentos da proto-história biológica: sinais de perigo cujo ruído fazia os cabelos se eriçarem e o coração cessar de bater. Na idiosincrasia, determinados órgãos escapam de novo ao domínio do sujeito; independentes, obedecem a estímulos biológicos fundamentais. O ego se apreende em reações com as contrações da pele, dos músculos e dos membros não tem um domínio total delas. Em certos instantes, essas reações efetuam uma assimilação à imóvel natureza ambiente. (DE, p. 168)

¹¹⁰ Já citamos aqui o livro sobre a tese de Rodrigo Duarte, “ Mimesis e Racionalidade” e a tese de Verlane Freitas onde encontramos um desenvolvimento conceitual da ideia de mimesis. Ver também: VAZ, Alexandre, F. *Notas conceituais sobre mimesis e educação do corpo*. In: PUCCL, Bruno. et al. (org.) *Dialética negativa, estética e educação*. Campinas: Alínea, 2007.

Sob certo aspecto, o mimetismo é definitivamente um “mecanismo corporal”. Do reflexo orgânico aos gestos estereotipados dos líderes fascistas como diria Adorno, o mimetismo se materializa nas gestualidades que compõem a experiência dos homens. Nos primórdios, a vida era diretamente identificada (pelos sentidos da visão e audição) com o movimento dos corpos e a morte com a imobilidade dos mesmos. Na natureza, só se ataca aquilo que se mostra vivo, em movimento. Por isso o mimetismo primevo, enquanto mecanismo de defesa e autoconservação, corresponde à imitação do que é “morto” - a imobilidade do corpo que se aproxima do ambiente para se confundir com ele e, assim, enganar o predador, assim como o predador se faz confundir com o ambiente para caçar e continuar na autopreservação de sua vida.

Mas, ao mesmo tempo que o móvel se aproxima do imóvel, a vida mais evoluída da mera natureza, a primeira se aliena desta, pois a natureza imóvel – na qual o ser vivo, como Dafne, tenta, numa extrema excitação, se transformar – só é capaz da relação mais exterior, a espacial. O espaço é a alienação absoluta. Quando o humano quer se tornar como a natureza, ele se enrijece contra ela. A proteção pelo susto é uma forma de mimetismo. Essas reações de contração no homem são esquemas arcaicos da autoconservação: a vida paga o tributo de sua sobrevivência assimilando-se ao que é morto. (DE, p. 168, grifo nosso)

Para Adorno e Horkheimer, o pensamento esclarecido tentou de todas as formas eliminar os traços miméticos da experiência dos indivíduos justamente por eles remeterem diretamente à natureza irracional, ou seja, ao oposto dos fundamentos do progresso. Parece mesmo que o desenvolvimento do aparelho cognitivo empreendera naturalmente o projeto de um controle racional dos impulsos primitivos, cujo fim para autoconservação foi sempre o mesmo dos impulsos mais irracionais, mas, com o progresso, transfigurou-se na aparência em algo distinto da autoconservação,

Inicialmente, em sua fase mágica, a civilização havia substituído a adaptação orgânica ao outro, isto é, o comportamento propriamente mimético, pela manipulação organizada da mimese e, por fim, na fase histórica, pela práxis racional, isto é, pelo trabalho. A mimese incontrolada é proscrita. (DE, p. 168)

O início da tese V nos relembra em poucas linhas, mas com certa precisão algumas “orientações clássicas” do esclarecimento rumo ao progresso e ao domínio técnico da natureza. A autopreservação racionalizada objetivou-se na perseguição a tudo que rememora elementos da cultura “não-científica”, mística etc. Não é por acaso que o culto a imagens, a brincadeira infantil e por fim, toda a espécie de “cultura corporal” mais espontânea foi cada vez mais sendo alvo de tentativas de controle racional por boa parte da humanidade.

O rigor com que os dominadores impediram no curso dos séculos a seus próprios descendentes, bem com às massas dominadas, a recaída em modos de vida miméticos – começando pela proibição de imagens na religião, passando pela proscricção social dos atores e dos ciganos e chegando, enfim, a uma pedagogia que desacostuma as crianças a serem infantis – é a própria condição da civilização.(...) Toda diversão, todo abandono tem algo de mimetismo. Foi se enrijecendo contra isso que o ego se forjou. (...) A assimilação física da natureza é substituída pela “reconhecimento no conceito”, a compreensão do diverso sob o mesmo, o idêntico (DE, p. 169).

Mas, como mostram os autores em várias passagens da DE, o processo de abstração frente à natureza convergiu progressivamente - quanto mais se negava abstratamente a natureza - a uma espécie de regressão irracional à natureza. O corpo como “locus privilegiado” da natureza no indivíduo deveria ser conhecido e manipulado para fins de autopreservação.

Este “reconhecimento” do corpo como natureza é a negação do corpo como forma correlata particular de uma negação abstrata da natureza como forma universal. Seguindo os autores da DE, quanto mais a humanidade afastou-se da natureza para dominá-la, mais a vida e seus meios tornaram-se processos cegos e irrefletidos de autopreservação. “A sociedade é um prolongamento da natureza ameaçadora enquanto compulsão duradoura e organizada que, reproduzindo-se no indivíduo como uma autoconservação conseqüente, repercute sobre a natureza enquanto dominação social da natureza”. (DE, p. 169)

A tese V ressalta como a irracionalidade da razão inteiramente instrumental no tocante à experiência corporal dos indivíduos, consiste tanto numa neurótica tentativa de repressão ao mesmo tempo em que se incorre quase que inconscientemente em relações cada vez mais mistificadas e miméticas em um contexto de vida cada vez mais danificada onde esses resquícios de mentalidade primitiva e talvez de uma relação mais “orgânica” com o mundo natural retornam de forma perversa na mentalidade totalmente esclarecida,

O que repele por sua estranheza é, na verdade, demasiado familiar. São os gestos contagiosos dos contatos diretos reprimidos pela civilização: tocar, aconchegar-se, aplacar, induzir. O escandaloso, hoje, é o caráter extemporâneo desses impulsos. Eles parecem retraduzir as relações humanas reificadas em relações pessoais de poderio, amolecendo o comprador com lisonjas, o devedor com ameaças, o credor com súplicas. Finalmente, todo impulso em geral produz um efeito penoso, a excitação parecendo menos penosa. Toda expressão não-manipulada se parece com a careta que sempre foi a expressão manipulada – no cinema, no linchamento, no discurso do Führer. (DE, p. 170)

O antissemitismo, como o ódio ao corpo que mimetiza a natureza pura e simples, ou, àquilo que se mostra inteiramente outro, estranha sua “própria lógica”, enquanto a reafirma objetivamente na corporeidade reificada e na ânsia por identificação que sempre teve com resultado a perseguição e nos extremos, o extermínio.

Os rituais de dominação no antissemitismo parecem mesmo atravessar todas as formas possíveis da experiência sensível: o corpo e suas gestualidades são imagens da regressão à barbárie – a desumanização da corporeidade e dos sentidos não provem da ausência de um espírito esclarecido, mas ao contrário, de um excesso irrefletido desse. Adorno e Horkheimer apresentam o corpo como o lugar de transbordamento mimético dos espíritos totalitários – os gestos sem sentido e estereotipados como imagens do horror e da violência,

É pelo gemido da vítima que, pela primeira vez, chamou a violência por seu nome, e até mesmo pela simples palavra que visa as vítimas: francês, negro, judeu, que eles se deixam intencionalmente transportar para o desespero dos perseguidos obrigados a reagir com violência. (...) A mera existência do outro é motivo de irritação. (...) O que eles temem lhes será feito. Mesmo o último repouso não deve ser repouso. A devastação dos cemitérios não é um excesso do anti-semitismo, ela é o próprio anti-semitismo. (...) As reações de fuga caoticamente regulares dos animais inferiores, a formigação das multidões de insetos, os gestos convulsivos dos martirizados exibem aquilo que, em nossa pobre vida, apesar de tudo, não se pode dominar inteiramente: o impulso mimético. É na agonia da criatura, no pólo extremo oposto à liberdade, que aflora irresistivelmente a liberdade enquanto determinação contrariada da matéria. É contra isso que se dirige a idiosincrasia que serve de pretexto ao anti-semitismo. (DE, p. 170-171, grifos nossos)

Na tese V, o antissemitismo é essencialmente corporal. Ele tem na mimese e suas formas seu fundamento enquanto condição de possibilidade de materialização. A experiência mimética no antissemitismo é, em certo sentido, ampla e talvez até mesmo difusa na medida em que conforme o texto do frankfurtianos está presente na constituição das relações tanto dos líderes fascistas e seus seguidores quanto entre os perseguidos e seus algozes: “O sentido das fórmulas fascistas, da disciplina ritual, dos uniformes e de todo o aparato pretensamente irracional é possibilitar o comportamento mimético.” (DE, p.172) O que era natural em uns passa a ser idiossincrasia estereotipada em outros. A busca irrefletida por autopreservação transfigura-se em aniquilação do outro no movimento de assimilação mimética desse próprio outro. A corporeidade fascista será um correlato bizarro daquilo que ela imita e persegue: a condição do judeu. Nesse *quid pro quo* psíquico a possibilidade de uma “experiência corporal” que seja constitutiva de uma subjetividade mais autêntica e livre está em suspenso. Escrevem os autores,

A energia psíquica mobilizada pelo anti-semitismo político é essa idiossincrasia racionalizada. (...) Eles não suportam o judeu e imitam-no continuamente. Não há anti-semita que não seja levado instintivamente a imitar o que ele considera judeu. O que se considera judeu, aliás, são sempre cifras miméticas: o gesto da mão que argumenta; (...) o nariz, *principium individuationis* fisionômico e, por assim dizer, um caractere que inscreve no próprio rosto do indivíduo seu caráter particular. (DE, p. 171, grifos nossos)

Na continuação dessa passagem, os filósofos refletem com extrema sabedoria sobre o significado do sentido do olfato no processo dialético de desenvolvimento da civilização, e certa “administração fascista” do mesmo.

Ora, a complexidade da seqüência do texto talvez nos sugira alguns caminhos para a reflexão até aqui. É de se notar primeiramente que o nariz seja uma das partes do corpo que daria certa peculiaridade à fisionomia e, de alguma forma, um indicativo de individualidade (*principium individuationis*); mas é, evidentemente, ao mesmo tempo, o órgão que contém o sentido do olfato. Ora, segundo os autores, esse é o sentido que mais remete aos modos primitivos de vida – ele estaria organicamente mais próximo à natureza, como um perder-se no todo. Mas, perder-se no todo, a nostalgia de uma vida sem repressão e *sem individualidade* é algo, que como os autores já bem assinalaram em outras partes, o processo civilizatório não poderia comportar. Freud, em uma longa nota no início da seção IV no seu, “Mal estar na civilização”, nos proporciona importantes indicativos de como podemos perceber uma espécie de “regressão do potencial olfativo” na mesma medida em que se avança o processo civilizatório, e comparativamente ao que Adorno e Horkheimer vão dizer sobre o olfato como remanescente mais primitivo e próximo à natureza. É verdade que a argumentação freudiana na nota refere-se ao início da discussão da seção IV do “Mal estar na civilização”, onde Freud discorre sobre a formação da família e a relação com o desejo sexual e a posse do objeto. Embora também a nota parta desse princípio argumentativo, (o sexual), entendemos que ela se aproxima nos seus desdobramentos, dos que encontramos e abordamos na DE a respeito do olfato como sentido primitivo e sob um ponto de vista “contrário” ao processo civilizatório. Vejamos uma parte da nota de Sigmund Freud,

A periodicidade orgânica do processo sexual persistiu, é verdade, mas seu efeito sobre a excitação sexual psíquica foi invertido. Parece mais provável que essa modificação se tenha vinculado à diminuição dos estímulos olfativos, através dos quais o processo menstrual produzia efeito sobre a psique masculina. Seu papel foi assumido pelas excitações visuais, que, em contraste

com os estímulos olfativos intermitentes, conseguiram manter um efeito permanente. O tabu da menstruação deriva-se dessa “repressão orgânica”, como defesa contra uma fase do desenvolvimento que foi superada. (...) A própria diminuição dos estímulos olfativos parece ser consequência de o homem ter-se erguido do chão, de sua adoção de uma postura ereta; (...) O processo fatídico da civilização ter-se-ia assim estabelecido com a adoção pelo homem de uma postura ereta. A partir desse ponto, a cadeia de acontecimentos teria prosseguido, passando pela desvalorização dos estímulos olfativos e o isolamento do período menstrual até a época em que os estímulos visuais se tornaram predominantes...¹¹¹

Portanto, a “dialética do olfato” no texto dos frankfurtianos remete ao nariz como traço fisionômico de um princípio individual coerente com a ascensão burguesa, ao mesmo tempo em que contém o sentido que talvez mais rememore a natureza, a qual deveria ser esquecida. Além disso, junto à regressão orgânica da capacidade olfativa, condizente com o progresso das civilizações, podemos perceber um retorno fragmentado e mimético do ato de cheirar. O cheiro enquanto realização do sentido não deve mais se completar no ato em todos os casos com aquilo que é percebido e incorporado; a civilização parece ter estabelecido uma hierarquia dos odores conforme sua proximidade ou não com as formas primitivas de relação com a natureza, atrelada a próprias condições orgânicas alteradas ao longo da história.

Nas ambíguas inclinações dos prazeres do olfato sobrevive ainda a antiga nostalgia pelas formas inferiores da vida, pela união imediata com a natureza ambiente, com a terra e o barro. De todos os sentidos, o ato de cheirar – que se deixa atrair sem objetualizar – é o testemunho mais evidente da ânsia de se perder no outro e com ele se identificar. Por isso o cheiro, tanto como percepção quanto como percebido (ambos se identificam no ato), é mais

¹¹¹ FREUD, Sigmund. Mal estar na civilização. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. In: Edição Standard brasileira. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago. 1969, p. 119-120.

expressivo do que os outros sentidos. Ao ver, a gente permanece quem a gente é, ao cheirar, a gente se deixa absorver. É por isso que a civilização considera o cheiro como uma ignomínia, como sinal das camadas sociais mais baixas, das raças inferiores e dos animais abjetos. Ao civilizado só se permite o abandono a semelhante prazer quando o interdito é suspenso por uma racionalização a serviço de fins real ou aparentemente práticos. Só é lícito entregar-se a esse instinto condenado quando está fora de dúvida que o objetivo é destruí-lo, como é o caso do gracejo ou da facécia, a mísera paródia da satisfação. Desprezada e desprezando-se a si mesma, a função mimética é saboreada maldosamente. Quem fareja os cheiros para eliminá-los, “maus” cheiros, pode imitar à vontade o fungar que encontra no cheiro um prazer não-racionalizado. O impulso recusado é permitido na medida em que o civilizado o desinfeta através de sua identificação incondicional com a instância recusadora. (DE, p. 171-172)

O desejo de controlar a natureza, de dominá-la parece mesmo provir da talvez mais primitiva das necessidades: a de sobrevivência. Nas sociedades industriais, no capitalismo tardio assim como na psicologia antissemita, tal desejo tomou um caráter por demais obsessivo,

A mimese racionalizada do anti-semita seria uma recuperação *regressiva* daquela mimese incontrolada, que havia sido proscrita pela civilização. (...) O anti-semita perceberia no judeu e seu comportamento aquela natureza originária que deve ser domada, a mimese incontrolada da natureza, que deve ser substituída pela práxis racional, pela dominação organizada da natureza. O anti-semita sente repulsa pelos traços miméticos que encontra no judeu, o que provoca nele a fúria homicida, o desejo de proscrever, de limpar aqueles resíduos de uma natureza não-domesticada. E, nesse processo, o anti-semita, ao

mesmo tempo, gratificaria substitutivamente seus próprios impulsos miméticos reprimidos.¹¹²

Para Adorno e Horkheimer, a subjetividade antissemita não é algo que se prende como sabemos, ao evento histórico da perseguição dos judeus pelo regime nazista, mas – assustadoramente – é um tipo de “psicologia” que se identifica muito facilmente com as dinâmicas sociais da “democracia liberal” do capitalismo monopolista em que vivemos.

Em tempos de uma vida cada vez mais “administrada”, da cultura como sinônimo de produto, o corpo é mais uma coisa a ser “trabalhada” e ou corrigida para uma posse que coloque seu possuidor, o sujeito moderno, com digno de pertencer ao sistema. O que importa são os “itens de mediação com o corpo” – a ciência e a economia – e os resultados que elas podem gerar ao indivíduo que se submete inteiramente e irrefletidamente aos seus ditames. Mas aquilo que foi historicamente humilhado, mortificado, retorna violentamente. O amor-ódio pelo corpo que é parte integrante da modernidade (como lembram os frankfurtianos) legitimou, em tese, certa unidade interpretativa da condição do corpo: como coisa morta, “corpus”. Mas, o corpo morto é, não obstante, o organismo vivo a que o indivíduo é reduzido, a pura e simples regressão mimética aos impulsos irrefletidos e recalçados, em uma expressão, à natureza irreconciliada.

¹¹² ALVES, JUNIOR, Douglas Garcia. Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno. São Paulo: Annablume. Belo Horizonte: Fumec, 2003, p. 42-43

CONCLUSÃO.

A *Dialética do esclarecimento* certamente é uma obra de referência dentro do pensamento crítico em geral e em especial no grupo da Escola de Frankfurt. No caso de Adorno, juntamente com a *Dialética Negativa* e a monumental *Teoria Estética*, ela possivelmente é a principal obra, e muitos elementos do pensamento adorniano posterior a 1947 ali já se encontravam gestados. Com relação à filosofia de Horkheimer, a DE marca sem dúvida, como diria Chiarello¹¹³, uma fronteira entre o pensamento do “primeiro” Horkheimer até os anos de 1930, ou, o Horkheimer da “Teoria crítica e teoria tradicional”, e o “segundo”, a partir dos anos de 1940.

São incontáveis os trabalhos de respeitadores comentadores que, não se referindo especificamente a uma obra, mas ao contrário, escrevendo sobre algum tema dentro do pensamento de Adorno ou Horkheimer, fazem obrigatoriamente menção aos fragmentos filosóficos na DE. Dessa maneira, a tarefa de se escrever uma dissertação tendo como referência a DE, pode se apresentar especialmente complexa e de alguma forma importante.

Esta pesquisa trouxe no seu objeto de investigação uma peculiaridade: o *corpo* como tema central divide espaço com uma exegese de uma obra filosófica. Não fizemos (como é relativamente comum na filosofia) a escolha de um tema importante em um determinado filósofo e uma interpretação desse tema.

¹¹³ CHIARELLO, Maurício Garcia. Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer. Campinas: Unicamp. São Paulo: Fapesp, 2001, 294p.

Fizemos uma leitura de uma obra filosófica, a partir da identificação nos textos que compõem essa obra, do *corpo* enquanto uma categoria ou representação a ser analisada, ao mesmo tempo em que esse *corpo*, se faz “chave” de leitura para os temas dentro da DE. Assim, rastrear a presença do *corpo* na DE significou duplamente perceber como ele aparece nos fragmentos, seja direta ou indiretamente como espaço de objetivação particular das idiossincrasias do programa de esclarecimento, e, por outro lado, tê-lo como referência na interpretação dos temas da DE.

No desenvolvimento dos capítulos, percebemos que o programa do esclarecimento, tal qual a história presenciou, teve em relação ao corpo e suas práticas uma identificação quase que direta com a natureza, e, portanto, com aquilo que deveria ser dominado para fins de autopreservação, sob a égide de um espírito cada vez mais esclarecido. O progresso científico e tecnológico não trouxe junto de si uma consciência da opressão e da violência que se cometeu e se continuou a cometer contra a natureza, e aqui em especial ao corpo; ao contrário, parece mesmo ter preservado essa “cultura de violência” repaginada em modelos mais modernos e sofisticados. O necessário movimento embrionário de dominação da natureza tanto interna quanto externa, enquanto necessidade intimamente relacionada à constituição subjetiva do indivíduo tomou forma objetiva no corpo, nas suas práticas e gestualidades, como se pôde perceber em Ulisses. Assim como no herói homérico, percebemos que, numa moral burguesa, e na forma e decadência do amor romântico, fazer referência ao corpo exige invariavelmente uma atenção à alma e vice-versa.

Também na Indústria cultural, percebemos que um empobrecimento do espírito não se faz a despeito de formas regressivas de constituição de uma corporeidade.

A mimese racionalizada e irrefletida dos “Elementos do anti-semitismo”, talvez seja um bom exemplo de uma regressão de traços patológicos à natureza, expressa primordialmente no e pelo corpo.

O amor-ódio pelo corpo foi e é constantemente reatualizado. Ele “impregna toda a cultura moderna. O corpo se vê de novo escarnecido e repelido como algo inferior e escravizado, e, ao mesmo tempo, desejado como o proibido, reificado, alienado.” (DE, p. 217)

Neste final que também é um novo/outro começo, algumas intuições próprias ao período de escrita deste texto se fazem necessárias agora como possíveis questões a serem investigadas. Em que medida um “interesse pelo corpo” não seria, em última análise, um interesse pela natureza? Seria possível que o conceito de natureza tanto em Adorno quanto em Horkheimer,¹¹⁴ guardadas suas especificidades, comportasse de certa forma um conceito para o *corpo*? Ou, dito de outra forma, estaria um conceito de *corpo* nos autores invariavelmente próximo do conceito de natureza?

Com a mesma inquietação pensemos se não é talvez a filosofia dialética de Adorno e Horkheimer especialmente frutífera para refletirmos uma possibilidade de reconfiguração das relações conceituais e de experiência entre corpo e alma. Ao fim deste trabalho nos parece cada vez mais provável que uma querela entre dualidade e unidade na existência humana seja um pseudo-problema quando tratada fora de uma perspectiva crítica e dialética como a dos frankfurtianos.

¹¹⁴ Sobre o conceito de natureza em Adorno e em Horkheimer consultar respectivamente as obras já citas neste trabalho: “Mímeses e Racionalidade” de Rodrigo Duarte e “Das lágrimas das coisas” de Maurício Chiarello.

Somos tocados por uma suave brisa de intuição, em que é o pensamento dialético que possivelmente nos fornecerá as condições de possibilidade para vislumbrar, quem sabe, a experiência da “unidade” como experiência no plano individual, de uma *reconciliação*. Tal utopia pressuporia segundo pensamos não uma espécie de negação abstrata da dualidade, mas ao contrário, a verdade da existência fragmentada, dividida entre *corpo e alma* referente à qual a humanidade tem fornecido seu testemunho incontestado.

BIBLIOGRAFIA.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. 2ªed. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *O Fetichismo na Música e a Regressão na Audição*. Tradução de Luiz João Baraúna. Os Pensadores. p 65 –107.

_____. *O ensaio como forma*. In: Notas de Literatura I. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 15-46.

ADORNO, Theodor W. ; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. 254 p.

ALVES Jr, Douglas Garcia. *Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Annablume: Belo Horizonte: Fumec, 2003, 182p.

ARISTÓTELES. *Poética*. In: Os Pensadores. Tradução de Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003, p. 38.

BEAUVOIR, Simone. Deve-se queimar Sade?. Tradução de Augusto de Sousa. In: Marquês de Sade: novelas. São Paulo: Difusão européia do livro, 1961, p. 6-63.

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. In. Obras escolhidas. Magia e técnica, arte política. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHIARELLO, Maurício. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: Unicamp: São Paulo: Fapesp, 2001, 294p.

DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e Racionalidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993. 205p.

_____. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: UFMG, 1997. 189p.

_____. *Adorno/Horkheimer e a Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. 68p.

_____. O esquematismo kantiano e a crítica a indústria cultural. *Studia kantiana*, Campinas, v. 4. n° 1. p 85-107. 2002.

_____. *Teoria Crítica da Indústria Cultural*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. 218 p.

_____. *Esquematismo e Semiformação*. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 24. n° 83. P 441-457, agosto. 2003.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2006.

FERREIRA, Nádia. *A teoria do amor*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

FREITAS, Verlaine. *Para uma Dialética da Alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Theodor W. Adorno*. 2001. Tese(Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas- FAFICH. Universidade Federal de Minas Gerais, 356p.

_____. *Adorno e a Arte Contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. 71p.

_____. *O empobrecimento narcísico da subjetividade*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLVI. n°12. Julho a Dezembro, 2005.

FREUD, Sigmund. *Mal estar na civilização*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard brasileira, vol. XXI, 1974, p, 119 -120.

_____. *Cinco Lições de Psicanálise. Contribuições à Psicologia do Amor*. Tradução de Durval Marcondes, J. Barbosa Corrêa, Clotilde da Silva Costa, Jayme Salomão, Davi Mussa. Rio de Janeiro. Imago. 2003.

FRIEDRICH, Thomas. *Tudo fake ou o que?* In: DURTE, Rodrigo. et al., (org.). *Kátharsis: reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002, p. 244-250.

GÉLIS, Jacques. *O corpo, a Igreja e o sagrado*. In: VIGARELLO, Georges (org). *História do Corpo, vol.1. Da Renascença as Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 19-130. Cf

GHIRALDELLI Jr, Paulo. *O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer*. São Paulo: Escuta, 1996, 145p.

HERÁCLITO. In: *Os pensadores: os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril cultural, 1973, p.79-142.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 223p.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: Os Pensadores. Tradução de Edgard Afonso Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 3ed, 1989, p. 31-68.

_____. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchôa Leite. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

JAGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979, p. 24,25.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rhoden. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 7-98.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1967, p. 82-83.

MARCUSE, Herbert. *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura In: Cultura e Sociedade*, vol.1. Tradução de Wolfgang Leomar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Paz e Terra, p. 95-96.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico – filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. 175p.

NEGT, Oscar. *Nascido da miséria da compreensão filosófica: do conceito de experiência em Adorno*. In: DUARTE, Rodrigo, FIGUEIREDO, Virginia, KANGUSSU, Imaculada (org). *Theoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Belo Horizonte: Escritos, 2004, p.85-106.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 175p.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002, p. 12-13.

OLIVEIRA, Luciene, Paiva, Alves de. OLIVEIRA, Marcus Aurélio Taborda de. *Corporalidade, Trabalho e Técnica: reflexões a partir da filosofia da história de Herbert Marcuse*. In: Comunicações: UNIMEP, ano 13, n 1, p. 46-57. Jun de 2006.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 17,18.

PEIXOTO, Mirian Campolina D. *L'INNOCENCE DU CORPS, L'AMBIGUÏTÉ DE L'ÂME: LE RAPPORT CORPS/ ÂME CHEZ DÉMOCRITE*. In: MOREL, Pierre-Marie. PRADEAU, Jean-François. *LES ANCIENS SAVANTS: Études sur les philosophies préplatoniciennes*. Paris: Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg. Sd.

PELLEGRIN, Nicole. *O corpo do comum, usos comuns do corpo*. In: VIGARELLO, Georges (org). *História do Corpo, vol.1. Da Renascença as Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 131-216. Cf

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In: *Sócrates. Os Pensadores. Tradução de Mirtes Coscodai*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 71,72.

_____. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 142, 143

REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002. 280p.

SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova: os preceptores imorais*. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Circulo do livro, 1989, 246p.

SILVA, Ana Márcia. *Das relações estéticas com a natureza*. In: *Revista brasileira de ciências do esporte*. Campinas, v.28, n 3, p141-154, maio 2007.

SOARES, Carmen Lúcia (org). *Corpo e História*. Campinas: Autores Associados, 2001. 180p.

SUAREZ, Rosana. *Notas sobre o conceito de Bildung (formação cultural)*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLVI. nº 112. Julho a Dezembro, 2005.

VAZ, Alexandre, et. al. *O Corpo como limite*. In: CARVALHO, Yara Maria. RÚBIO, Kátia (org). *Educação Física e Ciências Humanas*. São Paulo: Hucitec, 2001, p. 77-88

VAZ, Alexandre. *Notas conceituais sobre mimesis e educação do corpo em Max Horkheimer e Theodor W. Adorno*. In: PUCCI, Bruno. et al. (org.). *Dialética Negativa, Estética e Educação*. Campinas: Alínea, p. 187-200, 2007.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 102

