UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Carlos Henrique Pissardo

**Os pressupostos materialistas da crítica à razão cognitiva na
*Dialética do Esclarecimento***

São Paulo
2011

Carlos Henrique Pissardo

Os pressupostos materialistas da crítica à razão cognitiva na
Dialética do Esclarecimento

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Vladimir Pinheiro Safatle.

São Paulo
2011

À minha mãe,
Fátima Isabel

Agradecimentos

Agradeço aos meus amigos que, de um modo ou de outro, contribuíram de forma fundamental para este mestrado.

Agradeço, antes de tudo, aos meus amigos de longa data que participaram desta dissertação desde o primeiro esboço de projeto. Todos com o estranho atributo de serem incapazes de viver sem pensar e criticar o mundo. São eles: Patrícia, Natália, Letícia, Fabinho, Clarissa, Rica, Ana Paula, Isabel, Cecília, Ilan, Herivelto, Fernando “Wally”, Bruna e Eduardo.

Agradeço aos meus amigos do Itamaraty; em especial, aos amigos com quem morei, em Brasília, na mítica Casa (ou, como dizem, “Comuna”) do Lago. Honestamente, esperava qualquer coisa do Itamaraty, menos grandes amizades. Estava errado. O pessoal da casa, os “lifeanos” e vários outros amigos do Ministério (entre eles, o adorniano recém-convertido Pedro Tayar) foram fundamentais nesse último ano de escrita.

Agradeço especialmente ao Caio, Fábio de Marias, Stefan, Vladimir e Maria. Esses, além de grandes amigos, são também adornianos. Eles foram capazes de unir o que há de melhor nas amizades com uma generosidade intelectual sem limites.

Agradeço à CAPES, pela bolsa de pesquisa.

Agradeço às funcionárias do Departamento de Filosofia, pelo apoio nas questões burocráticas.

Agradeço ao Professor Vladimir Safatle, pela orientação, e aos Professores Ricardo Musse e Jorge de Almeida, por seus comentários em minha qualificação.

Agradeço aos meus irmãos, Carolina e Rafael, que sempre apoiaram, com amor, este irmão do meio algo estranho. Ao admirá-los, mantenho a esperança de que a vida pode e deve ser mais leve e agradável.

Por fim, agradeço à minha mãe, para quem dedico esta dissertação. Desde pequeno, ela me ensinou a viver em meio a um complicado equilíbrio de amor e vontade, fragilidade e força. Sem sua companhia, nada disso faria sentido.

Resumo

PISSARDO, Carlos Henrique. *Os pressupostos materialistas da crítica à razão cognitiva na Dialética do Esclarecimento*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Esta dissertação de mestrado tem por objetivo central fazer um estudo dos pressupostos materialistas da crítica à razão cognitiva na *Dialética do Esclarecimento*, de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. Nossa hipótese primeira é a de que, nesse trabalho, o caráter materialista da crítica à razão advenha, fundamentalmente, da confluência tensa de duas tradições teóricas maiores, a saber, daquilo que chamamos de tradição sociológico-materialista, por um lado, e da tradição psicanalítica freudiana, por outro. Por isso, a maior parte de nossos esforços voltou-se para o estudo dessas tradições. Por meio dele, pretendemos analisar o que se pode entender por materialismo no interior da experiência intelectual frankfurtiana e como nela “crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa”.

Palavras-Chave: Adorno – Horkheimer – Materialismo – Razão Cognitiva – Psicanálise.

Abstract

PISSARDO, Carlos Henrique. *The materialistic assumptions of the critique to cognitive reason in Dialectic of Enlightenment*. 2011. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

The main aim of this dissertation is to study the materialistic assumptions of the critique to cognitive reason in *Dialectic of Enlightenment*, from Theodor W. Adorno and Max Horkheimer. Our first hypothesis is that the materialistic character of the critique of reason in this work arises fundamentally from the confluence of two major theoretical traditions, namely, what we have called materialist-sociological tradition, on the one hand, and Freudian psychoanalysis tradition, on the other. Therefore, most of our efforts were focused on the study of these traditions. Through it, we want to analyze what can be understood by materialism within Frankfurt School's intellectual experience and how in it "critique of society is critique of knowledge, and vice versa".

Key-Words: Adorno – Horkheimer – Materialism – Cognitive Reason – Psychoanalysis.

Sumário

Apresentação	8
Capítulo I: Epistemologia como prática social	22
1.1 Durkheim e a crítica sociológica à epistemologia tradicional.....	22
1.2 Lukács e o idealismo como reificação	48
1.3 Sohn-Rethel e a razão cognitiva como “abstração real”	70
Capítulo II: Conhecimento e Angústia em Freud.....	98
Capítulo III: Crítica à epistemologia na <i>Dialética do Esclarecimento</i>	132
3.1 Entre a dominação e a angústia: sobre uma peculiar história da civilização	132
3.2 De Ulisses a Schreber: o fracasso da razão cognitiva na modernidade	170
Referências Bibliográficas	190

Apresentação

Esta dissertação de mestrado tem por objetivo fazer um estudo dos pressupostos materialistas da crítica à razão cognitiva presente na *Dialética do Esclarecimento*. A própria natureza dessa obra – resultado complexo do cruzamento de diversos registros teóricos aparentemente distantes –, no entanto, não permite qualquer leitura que se limite apenas à sua letra, ao seu texto. Desta forma, a fim de se entender o sentido maior de suas teses, fez-se necessário uma série de desvios. Esperamos que, ao longo do texto, fiquem claras as razões desses desvios e a importância deles para a compreensão da obra de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer.

Nossa hipótese primeira é a de que, na *Dialética do Esclarecimento*, o caráter materialista da crítica à razão advenha, fundamentalmente, da confluência tensa de duas tradições teóricas maiores, a saber, daquilo que chamamos de tradição sociológico-materialista, por um lado, e da tradição psicanalítica freudiana, por outro. Por isso, a maior parte de nossos esforços voltou-se para o estudo dessas tradições. A parcialidade desses estudos justifica-se, por sua vez, pelo seu direcionamento – sua importância, para nós, sempre esteve diretamente vinculada ao objetivo primeiro de uma compreensão correta da *Dialética do Esclarecimento*.

No que se refere a essa obra e, mais especificamente, à crítica da razão nela presente, são bem conhecidos os comentários de Jürgen Habermas e outros pensadores. Grosso modo, Habermas enfatiza a descontinuidade das teses presentes na *Dialética do Esclarecimento* em relação à tradição materialista (ele tem em vista, especialmente, Karl Marx, mas também Georg Lukács), afirmando que, para Horkheimer e Adorno, as “estruturas de consciência, isto é, o que eles chamam de razão subjetiva e pensamento identificador” apareceriam “como fundamentais” (HABERMAS, 1999, p. 482). Diferentemente de toda tradição marxista anterior a eles, Adorno e Horkheimer acabariam por abandonar o primado da crítica das relações materiais até então dominante, em favor de uma guinada em direção à crítica das formas de consciência. Estas já não seriam, para eles, meros “reflexos” de relações sociais “mais

fundamentais”, mas apareceriam elas mesmas enquanto fundamentos das diferentes figuras do ser social atualizadas ao longo da história da civilização.

A contraparte necessária desse tipo de leitura é o diagnóstico, também bastante comum entre alguns comentadores da *Dialética do Esclarecimento*, de que Adorno e Horkheimer, nessa obra, idealizariam, por assim dizer, a crítica dialética. Eles teriam, assim o argumento segue, abandonado quaisquer pretensões de crítica direta das relações sociais em favor do diagnóstico psíquico do indivíduo moderno, da crítica à razão instrumental, ou, ainda pior, da recaída na estética. À medida que se afastariam de seus antecessores, Adorno e Horkheimer limitariam seu interesse filosófico, progressivamente, à crítica epistemológica (crítica à ciência), a uma teoria da economia pulsional dos indivíduos e ao recurso à estética enquanto âmbito nebuloso de algo como uma racionalidade emancipada – sempre em prejuízo do diagnóstico das relações sociais. É dessa leitura que Axel Honneth, por exemplo, extrai sua conhecida crítica sobre o “déficit sociológico” do pensamento frankfurtiano, particularmente após a publicação, nos anos 1940, da *Dialética do Esclarecimento*:

No nível teórico, o conceito de atividade prático-crítica permanece particularmente indefinido. Ao contrário, no nível de suas afirmações básicas relativas à história da filosofia, Horkheimer omite completamente a dimensão de uma crítica da vida cotidiana na qual a teoria está sabidamente situada uma vez que essa teoria participa do processo cooperativo de uma interpretação do presente em vista da superação do sofrimento injustificado. Esse reducionismo conceitual não permite que Horkheimer dê conta das dimensões práticas do conflito social como tal. Apesar de sua definição epistemológica de teoria crítica, ele não trata seriamente das dimensões da ação presentes na luta social como uma esfera autônoma de reprodução social. (...) O resultado é, como será mostrado, um déficit sociológico (...) (HONNETH, 1991, p.17).

Referindo-se diretamente à *Dialética do Esclarecimento* e ao desvio desse trabalho em relação ao materialismo interdisciplinar de Horkheimer dos anos 1930, comenta Seyla Benhabib no mesmo sentido:

A transformação da crítica da economia política em crítica da razão instrumental marca não apenas uma mudança no objeto da

crítica, porém, o que é mais significativo, na lógica da crítica. Os três aspectos previamente descritos, de crítica imanente, crítica desfetichizante e crítica como diagnóstico da crise, são todos postos em questão. A crítica imanente transforma-se na dialética negativa, a crítica desfetichizante torna-se a crítica da cultura, e o diagnóstico da crise é convertido numa filosofia retrospectiva da história, com propósitos utópicos (BENHABIB, 1999, p.84).

Outros autores, pelo contrário, enfatizam o caráter materialista dos escritos de Horkheimer e Adorno, mesmo que reconhecendo como evidentes as mudanças no interior da teoria crítica a partir dos anos 1940. Ricardo Musse, em artigo sobre o tema, ressalta a importância da “passagem ao materialismo”, na obra de Adorno, como a forma peculiar que este encontrou para superar os limites da filosofia idealista sem recuar a um estágio anterior da reflexão, ao pretendo ponto de partida do “realismo ingênuo” (MUSSE, 2003, p.108). Seria o materialismo revigorado de Adorno que o permitiria fazer a crítica à filosofia idealista, fundada no primado do sujeito, ao mesmo tempo em que não sucumbiria a um “materialismo vulgar”¹. Da mesma maneira que Musse, Brian O’Connor, em *Adorno’s Negative Dialectic*, enfatiza a importância do uso do conceito de materialismo, nos frankfurtianos, como uma forma de crítica tanto à filosofia kantiana, quanto a um determinado “materialismo vulgar” (O’CONNOR, 2005, p.73). Desse procedimento, continua O’Connor, pode-se ainda derivar uma teoria do sujeito, também, em larga medida, original, porque capaz de romper com a tradicional dicotomia entre atividade (sujeito como constituinte) e passividade (sujeito como constituído)².

Estudar a natureza da crítica à razão cognitiva presente na *Dialética do Esclarecimento*, tendo como pano de fundo esse debate sobre a suposta idealização da

¹ “Desse modo, pode-se dizer que a ‘passagem ao materialismo’ rejeita tanto a postulação objetivista, que não consegue sustentar sua hipótese de base, como a recaída idealista num primado do sujeito. O ‘duplo giro’ distingue-se do materialismo vulgar pela aceitação do giro copernicano, e deste pela crítica da autoconsciência idealista” (MUSSE, 2003, p.109).

² “Em outras palavras, Adorno substituiu as formas geradoras da subjetividade idealista, na qual o objeto não é nada senão a maneira como ele é constituído, por uma teoria limitada na qual o sujeito tem um papel epistemológico positivo na mediação do objeto. A mediação permite a reconstrução do idealismo, que é a base da versão crítica do materialismo de Adorno. A prioridade do objeto significa que o objeto é determinante, mas suas articulações são determinadas pelo sujeito” (O’CONNOR, 2005, p.73). E mais à frente: “Ao reparar a valiosa contribuição do idealismo, Adorno alcança o que ele chama de superação da subjetividade em ‘uma forma superior’: o sujeito não é nem apenas passivo como no empirismo, nem apenas constitutivo como no idealismo alemão. O sujeito, de fato, é ambos, mas ao fazer a síntese do sujeito do empirismo e do sujeito do idealismo, Adorno modifica as pretensões de ambos os modelos” (O’CONNOR, 2005, p.74).

crítica dialética em Adorno e Horkheimer, a partir de autores que consideramos terem contribuído de forma central para a formulação de suas teses, é o objetivo desta dissertação. Trata-se de entender como, a partir da leitura de autores como Émile Durkheim, Georg Lukács, Alfred Sohn-Rethel e Sigmund Freud, Adorno e Horkheimer puderam atualizar, na *Dialética do Esclarecimento*, um dos elementos definidores da teoria crítica, sintetizado por Adorno, mais tarde, da seguinte forma: “Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (ADORNO, 1995, p.189). Por óbvio, caso obtivermos êxito em demonstrar que essa proposta já se encontrava presente na *Dialética do Esclarecimento* e que, nessa obra, portanto, a crítica da razão cognitiva não pode ser interpretada como uma guinada idealista no interior do pensamento dialético, mas sim como um modelo privilegiado do trabalho filosófico de nossos autores, então, por consequência, também faremos a crítica das teses, acima expostas, de autores como Habermas e Honneth.

De todo modo, são cabíveis, nesta apresentação, algumas considerações sobre a escolha desses “antecessores” aos quais nos referimos. Faz-se necessário, em especial, justificar duas ausências evidentes; particularmente a ausência de dois nomes centrais para qualquer estudioso da *Dialética do Esclarecimento*: Karl Marx e Max Weber. Começemos pelo último.

A importância de certos avanços logrados pela sociologia de Weber na estruturação mesma do pensamento frankfurtiano é, decerto, inegável. Não é por outra razão que parte considerável dos comentadores dos escritos de Adorno e Horkheimer não cansa de qualificá-los – seguindo, assim, o que defendeu Merleau-Ponty em *As aventuras da dialética* (MERLEAU-PONTY, 2006) – como representantes maiores de uma suposta tradição “marxista-weberiana” inaugurada por Lukács (cf. LÖWY, 1996). Poderíamos, ainda, recorrer ao próprio Adorno quando, em seu principal escrito tardio, este se refere à sociologia de Weber como uma experiência teórica que, para além de sua autocompreensão científica, o “cientificismo”, ocupa um lugar de honra no quadro das tentativas intracientíficas de reconfiguração de processos de conceitualização (ADORNO, 2009, pp.143-144).

O fato, no entanto, é que se o objetivo de nosso trabalho está em perscrutar aquilo que se pode entender por crítica materialista da razão cognitiva na *Dialética do Esclarecimento*, então é preciso reconhecer que este é um dos momentos no qual nossos

autores mais se afastam das hipóteses elaboradas por Weber em torno da ciência e da natureza do conhecimento moderno. Ao buscar os lastros materiais do quadro mais fundamental a organizar nossos processos de percepção da realidade e formulação do conhecimento, Adorno e Horkheimer não podem senão se distanciar radicalmente de alguns dos pressupostos mais caros a toda sociologia weberiana.

Para Weber, a ciência moderna encontra sua gênese em um impasse nos processos sociais de valoração próprios à modernidade. A ciência surge como uma tentativa de compreensão de um mundo social já não mais organizado por centros doadores de sentidos compartilhados e fixos³, mas nem por isso desintegrado. Os processos subjetivos de valoração aparecem como mecanismos mediadores de doação de sentido para um mundo sem sentido objetivo. Na adoção individual de valores, mesmo que não universalmente compartilhados, um sentido (humano) é restituído ao mundo e padrões mais ou menos bem sucedidos de reprodução da vida social podem ser atingidos. A ciência poderia visar, no máximo, a compreensão desses processos subjetivos de doação de sentido, inclusive em seus impasses e tensões, mas jamais pretender restaurar qualquer tábua prévia de valores objetivamente válida.

Esperar que a ciência moderna ocupe o lugar de *Cosmos* ou das grandes religiões “reveladoras”, enquanto centro organizador e doador de sentido ao mundo, é não estar “à altura de seu tempo”, como gostava Weber de definir a responsabilidade do homem moderno. A insuperabilidade desse *hiatus irrationalis* entre dispositivos científico-cognitivos e processos de valoração das práticas sociais é, desse modo, determinante. As finalidades visadas pelos agentes (no caso, cientistas) deveriam permanecer *externas* aos meios adotados enquanto processos cognitivos; fins e meios como dois campos de validade no limite incomensuráveis. Nesse sentido, para Weber, a ciência é sempre *instrumento* (COHN, 2003, p.110).

Para o sociólogo alemão, no entanto, não existe conhecimento livre de valores, pelo menos em seu momento inicial de definição de seu objeto de estudo. Weber sabe que, diante da infinidade caótica da realidade, o sujeito do conhecimento apenas pode delimitar seu objeto de pesquisa recorrendo justamente a esses valores⁴. Ou seja: Weber

³ “Ao desvanecerem a religião e a metafísica, ao se diluir as formas da razão objetiva no sentido de Horkheimer, Weber percebe como desaparece a força unificante não coercitiva que as convicções coletivamente compartilhadas possuem. A razão se põe agora a serviço de uma autoafirmação puramente subjetiva”. (HABERMAS, 1988, p.428).

⁴ O sujeito moderno – incluindo, por óbvio, o cientista –, no entanto, é um sujeito portador de valores em

sabe que o impulso ao conhecimento não é algo imediato, mas depende de determinações histórico-sociais que se decantam no sujeito na forma de valores. Serão eles que imputarão ao sujeito certos interesses e o impulsionarão à pesquisa sobre uma parte específica da realidade.

Poderíamos dizer que Adorno e Horkheimer não estão tão distantes de Weber quando buscam os fundamentos materiais daquilo que chamaremos ao longo desta dissertação de “impulso ao conhecimento” (seguindo, como veremos à frente, uma formulação de Freud). Não obstante, mesmo que aqui se verifique alguma proximidade, é preciso reconhecer que nossos autores jamais recorrem a uma sociologia dos valores, pelo menos não da forma como Weber o faz. Adorno e Horkheimer são extremamente críticos do conceito de valores subjetivos. Pelo contrário – e isso, para nós, é central –, quando da reflexão sobre os fundamentos materiais que impulsionariam a humanidade ao conhecimento da realidade, eles jamais irão recorrer a qualquer aspecto da teoria weberiana do sujeito, mas a determinados fenômenos psíquico-antropológicos: em especial, à ideia da angústia como experiência que levaria o sujeito em direção ao conhecimento do objeto e, por consequência, à sua dominação.

De toda forma, a distância entre a crítica materialista à razão cognitiva moderna presente na *Dialética do Esclarecimento* e as teses de Weber é ainda mais radical. Isso porque se, para Weber, a ciência poderia conviver com valores a ela externos quando da definição de seu objeto de pesquisa, esses não deveriam, sob qualquer hipótese, orientar o processo de conhecimento quando da formulação posterior de relações lógico-causais ou quando de sua validação. Daí a ideia de Weber da existência de uma neutralidade axiológica em relação à ciência enquanto processo. Sobre essa expectativa de “neutralidade” no interior da teoria da ciência de Weber, comenta Löwy:

Os valores determinam as questões da investigação, mas as respostas devem ser estritamente *Wert-frei*; o objeto da pesquisa foi definido a partir de um ponto de vista valorativo, mas a

meio a um mundo sem um sentido dado de antemão e de modo não problemático. Se ao cientista não fosse permitido recortar a realidade de acordo com seus interesses subjetivos, dimensão mais imediata do quadro de valores que orienta sua existência, ele se encontraria perdido, de acordo com Weber, no caos inefável do puro empírico. Como comenta o sociólogo alemão: “Este caos só pode ser ordenado pela circunstância de que, em qualquer caso, unicamente um *segmento* da realidade individual possui interesse e *significado* para nós, posto que só ele se encontra em relação com as *idéias de valor culturais* com que abordamos a realidade. Portanto, só *alguns* aspectos dos fenômenos particulares infinitamente diverso, e precisamente aqueles a que conferimos uma *significação geral para a cultura*, merecem ser conhecidos, pois apenas eles são objeto da explicação causal” (WEBER, 1986, p.94).

démarche concreta da pesquisa científica sobre este objeto é submetida a regras objetivas e universais, a um tipo de conhecimento de validade absoluta; os valores forjaram nossos instrumentos conceituais, mas a forma de utilizá-los no estudo científico da causalidade é regida por normas gerais (LÖWY, 1987, p.37).

Ora, são justamente esses os pressupostos da sociologia do conhecimento de Weber que são colocados em xeque por Adorno e Horkheimer. Pensar a *démarche* de qualquer processo concreto de produção e organização de conhecimento como absolutamente independente de contextos sociais e psíquicos mais amplos vai no sentido diretamente contrário daquilo que propõem nossos autores na *Dialética do Esclarecimento*. Em outras palavras, não apenas o conceito de “valores”, tal como o utiliza Weber, é insuficiente para Adorno e Horkheimer – uma vez que seu objeto de reflexão está para além do mero estabelecimento de relações entre valores e a definição de objetos de pesquisa⁵ –, como, para eles, mesmo os procedimentos lógicos e categoriais de qualquer trabalho intelectual são, sim, dependentes de determinados contextos materiais de fundamentação.

Por isso, nesta dissertação, a fim de compreendermos corretamente o que Adorno e Horkheimer entendem por esses “contextos materiais” que sustentariam determinada forma de consciência que aparece como o quadro mais geral no qual o conhecimento pode ser produzido e organizado, recorremos a Durkheim, Lukács e Sohn-Rethel, e não a Weber. Todos esses três autores analisaram, apesar de suas peculiaridades, um mesmo fenômeno: a existência de um vínculo necessário entre formas de consciência e cognição e determinadas formas de relação social – tema central da *Dialética do Esclarecimento*.

Para Durkheim, por exemplo, a ideia de que mesmo os atributos lógico-formais de qualquer sistema intelectual sejam dependentes dos contextos materiais de sua produção, impensável para Weber, é, pelo contrário, central. E esse fato não passou despercebido para Adorno e Horkheimer; em um trabalho tardio, no qual Adorno retoma, de modo aberto, essa temática, pode-se ler:

⁵ Sobre sua recusa em trabalhar com o conceito weberiano de “valores”, afirma Adorno: “Todo o problema do valor que a Sociologia e outras disciplinas carregam consigo como se fosse um lastro, encontra-se, portanto, mal colocado. Uma consciência científica da sociedade que se apresenta como axiologicamente neutra falha em relação ao assunto tanto quanto aquela apoiada em valores mais ou menos prescritos ou estabelecidos arbitrariamente; ao nos curvamos à alternativa, nos perdemos em antinomias. Também o positivismo não pôde se libertar delas. Durkheim, cujo *chosisme* de resto ultrapassava a mentalidade positivista de Weber – que afinal tinha na própria sociologia da religião seu *thema probandum* – não reconheceu a neutralidade axiológica” (ADORNO, 2008, pp.198-199).

A reflexão do sujeito sobre seu próprio formalismo é reflexão sobre a sociedade, com o paradoxo de que, de acordo com a intenção do último Durkheim, os formadores [*Formanten*] constitutivos originam-se socialmente, embora, por outro lado - ponto em que pode insistir a teoria do conhecimento corrente - sejam objetivamente válidos; as argumentações de Durkheim o supõem já em cada proposição que demonstra seu caráter condicionado. Este paradoxo talvez seja expressão do cativo objetivo do sujeito dentro de si. A função cognoscente, sem a qual não haveria diferença nem unidade do sujeito, evadiu-se por sua vez. Ela consiste essencialmente naqueles formadores; na medida em que há conhecimento, este deve exercer-se de acordo com eles, mesmo ali onde se projeta para mais além deles. Eles definem o conceito de conhecimento. Não são no entanto absolutos, mas sim vieram a ser o que são da mesma forma que a função cognoscente como tal. Não é de todo impossível que poderiam perecer (ADORNO, 1995, pp.199-200).

Por isso, recorremos antes a Durkheim, e não a Weber. Como veremos, Durkheim colocou no centro de sua sociologia o interesse de “iluminar” a gênese social das categorias do entendimento, tal como Kant as trabalhara, e, desta forma, ele fez a crítica do idealismo epistemológico dominante em seus fundamentos mesmos. Partindo de um estudo sobre a natureza do fenômeno religioso e de sua importância para a configuração do instrumental cognitivo humano, Durkheim demonstra, em suas *Formas Elementares da Vida Religiosa* (DURKHEIM, 2000), o caráter social desse instrumental e aponta a religião como o primeiro sistema intelectual capaz de organizar nossa experiência de mundo. Ele “examina a origem social e a referência social e as funções sociais das formas de pensamento cognitivo” (LUKES, 1977, p.18) e, por isso, influenciou de modo decisivo Adorno e Horkheimer quanto ao seu projeto de perscrutar uma crítica materialista da razão cognitiva que a retirasse daquele emaranhado idealista em que ela se encontrava na filosofia moderna.

É certo, no entanto, que a sociologia de Durkheim tem como suposto uma obliteração da “diferença fundamental entre as diversas formas de sociabilidade para pensá-las todas como modos diferentes do social, como categoria determinante apesar de sua generalidade” (GIANNOTTI, 1975, p.78) – limitação, por óbvio, inaceitável para autores dialéticos como Adorno e Horkheimer. Entender quais são os pontos de distanciamento da *Dialética do Esclarecimento* em relação às teses do sociólogo francês é, também, um dos temas a serem discutidos nesta dissertação.

É por isso também que, nesta dissertação, a fim de compreendermos as hipóteses frankfurtianas sobre a gênese do impulso ao conhecimento, não recorremos à sociologia dos valores e dos interesses subjetivos de Weber, mas à teoria da angústia de Freud. Trata-se, nesse caso, de entender o que nossos autores têm em mente quando afirmam que “(...) o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.19). Se na origem do esclarecimento, esse processo macro-histórico “do progresso do pensamento”, encontra-se algo como uma experiência de medo, trata-se de analisar a que medo, especificamente, Adorno e Horkheimer se referem. Como será defendido, uma resposta a esta pergunta pode ser encontrada, em larga medida, a partir de um estudo rigoroso do conceito de angústia de Freud. Da mesma forma que em Freud a angústia não seria uma experiência redutível a um confronto do sujeito diante de um perigo externo real, é necessário compreender a experiência de medo/angústia, na *Dialética do Esclarecimento*, experiência essa iniciadora do esclarecimento como “progresso do pensamento”, não como uma atitude imediata de um eu constituído diante de um *outro* externo e ameaçador de sua autopreservação, mas já como certa experiência do sujeito diante de sua não-identidade.

Adorno e Horkheimer recuam, nesse caso, para um “medo” anterior a esse medo diante da natureza exterior desconhecida e incontrolada, potencialmente ameaçadora da autoconservação de si. Quando eles se referem àquela experiência antropológica primeira de terror diante do outro, que desencadearia o processo de esclarecimento, como dominação da natureza externa e interna, eles estão pensando, a rigor, não no medo como antecipação de um perigo externo real, mas na angústia como a experiência de si enquanto ser não-idêntico. Se “a humanidade teve que se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.44), não é porque essa formação do homem como ser autoidêntico mostrava-se necessária a fim de se fazer frente aos perigos de uma natureza indócil, mas porque sua condição antropológica não-idêntica é fonte de um mal-estar incontornável. Desta forma, o recuo patológico do eu diante do outro é já, para Adorno e Horkheimer, resultado da formação do eu autoidêntico e não sua causa.

Nesse caso, da mesma forma que Freud encontrava na pré-história genética do eu algo como uma experiência de angústia que não poderia ser reduzida a qualquer preocupação racional com a sobrevivência física do bebê e que, no limite, se

apresentava como o evento psíquico desencadeador da curiosidade infantil e, por consequência, de todo o interesse intelectual subsequente do indivíduo, Adorno e Horkheimer também encontravam, nos primórdios do processo civilizatório ocidental, certa experiência de angústia da humanidade diante de sua natureza não-identitária. Há algo de profundamente materialista nesta tese – um materialismo que parte não da tradição marxista, mas da psicanálise. Por isso, pode comentar Vladimir Safatle:

Pois o viés materialista próprio a Adorno fica simplesmente incompreensível se negligenciarmos aquilo que a psicanálise lhe forneceu a propósito da genética do eu, da relação entre pulsão (Impuls) e estruturação do pensamento, do papel das identificações na determinação da auto-identidade e da força do narcisismo na colonização das formas de vida social (SAFATLE, 2005a, pp.23-24).

Daí porque a escolha do conceito de angústia como guia de nossa discussão não é arbitrária. Trata-se de, no limite, pensar a história da civilização presente na *Dialética do Esclarecimento* como a história das diferentes figuras sociais nas quais aquela angústia primeira se expressou. Para Adorno e Horkheimer, a estrutura de consciência própria à racionalidade científica moderna é apenas mais uma forma patológica de afirmação da identidade da razão como antídoto à angústia enquanto experiência de si como ser não-idêntico. É, portanto, um momento da história da civilização, não seu fundamento.

Daí porque, também, a partir do estudo sobre a apropriação, por Adorno e Horkheimer, do conceito de angústia em Freud, podemos compreender aquilo que Adorno, mais tarde, vai chamar de “boa alienação”. Como defenderemos, para os autores da *Dialética do Esclarecimento*, um conceito positivo de razão, que não se intervertesse em seu oposto, a saber, em mais dominação, demanda não a superação daquela angústia primeira, mas o reconhecimento de si, por parte do sujeito, como um ser alienado, como objeto. Se a angústia é incontornável, trata-se antes de tudo de se procurar uma forma não patológica de expressão dessa angústia, já que a verdadeira figura da alienação, a má alienação, está na negação de si como não-idêntico. A ideia da constituição de um sujeito emancipado, para Adorno e Horkheimer, é dependente da aceitação de certa experiência de perda de si, que não deveria mais se expressar na forma de um impulso à dominação do não-idêntico.

A importância que daremos às monografias de Freud sobre Leonardo da Vinci e

“O Futuro de uma Ilusão” é tampouco arbitrária. Como comenta Whitebook, “‘Leonardo’ pode ser visto como o correspondente freudiano da *Crítica da Razão Pura* no sentido preciso de que nele Freud (...) explica as condições de possibilidade da validade da psicanálise como sua ‘ciência’” (WHITEBOOK, 1995, p.226). Acrescentaríamos ao comentário de Whitebook que nesse texto é possível encontrar não apenas uma reflexão de Freud sobre as condições de possibilidade da psicanálise como ciência, mas de qualquer esforço intelectual humano. Para nós, essa obra é central por apresentar certa direção de trabalho mais ampla sobre as origens daquilo que ele chama de “sede de” ou “impulso ao conhecimento”. Como pretendemos demonstrar ao longo desta dissertação, as hipóteses avançadas por Adorno e Horkheimer sobre a gênese materialista da razão cognitiva na *Dialética do Esclarecimento*, em especial, a hipótese sobre o vínculo entre angústia e razão abstrata, em muito devem a essas teses de Freud.

Já em “O Futuro de uma Ilusão” é onde Freud vai desenvolver, de forma mais radical, aquilo que ele entende pelo imperativo da aceitação do desamparo humano como momento necessário para a constituição de uma estrutura psíquica saudável no indivíduo moderno. Esse imperativo também passa por certo reconhecimento da angústia como castração enquanto experiência inescapável e, como defenderemos, ocupa um lugar teórico na psicanálise análogo ao que o conceito de boa alienação encontrará, mais tarde, em Adorno.

Existe, portanto, na *Dialética do Esclarecimento*, uma dimensão materialista que diz respeito àquilo que Adorno chamara de “escória do mundo dos fenômenos” descoberta por Freud. Entender o destino dado, no interior da civilização ocidental, a essa escória é condição fundamental para se compreender as peculiares formas que adquiriu a razão cognitiva nesse processo.

Mas retornemos às ausências. Se a ausência de Weber, nesta dissertação, justifica-se por um rompimento teórico que pensamos existir⁶ – de modo que, em seu lugar, recorremos a autores de outras linhas e registros teóricos, como Durkheim e Freud –, não podemos usar esse argumento para justificar a ausência de Marx. Não

⁶ Por óbvio, dado que reconhecemos como central, no interior da *Dialética do Esclarecimento*, essa temática da crítica materialista à epistemologia moderna, não resta dúvidas de que a discussão poderia, sim, ser extrapolada para uma confrontação mais aprofundada com as teses de Weber a fim de se avaliar os limites daquela abordagem inaugurada por Merleau-Ponty. Como esta dissertação visa, antes de tudo, recorrer a autores que contribuíram positivamente para as formulações de Adorno e Horkheimer, não levamos a cabo essa confrontação, não obstante a consideremos extremamente relevante.

obstante, as teses de Marx aparecem apenas indiretamente nesta dissertação. Em vez de recorrermos diretamente aos seus escritos e, por meio deles, avançarmos em nossa temática, centramos nosso estudo em dois autores marxistas que pretenderam extrair dos seus textos elementos para uma crítica às formas modernas de conhecimento; dois autores que, a partir da crítica da economia política, derivaram “uma crítica das teorias tradicionais da ciência e da cognição” (SOHN-RETHEL, 1978, p. xi), apenas muito superficialmente desenvolvida por Marx. Recorremos a Georg Lukács e Alfred Sohn-Rethel e estes autores respondem, neste trabalho, pelo incontornável teor marxista presente no interior de nossa temática de pesquisa.

Se a importância de Lukács é amplamente reconhecida, pelos comentadores da teoria crítica, para as formulações presentes na *Dialética do Esclarecimento*, este não é o caso, decerto, para Sohn-Rethel. À primeira vista, isso parece completamente justificado, não apenas por ele não ser citado sequer uma vez ao longo de toda obra, como pelo fato de que seu principal escrito – *Trabalho Manual e Intelectual: uma crítica à epistemologia* – só viria a ser publicado em 1970, após a morte de Adorno. Não obstante, defendemos a tese, nesta dissertação, que algumas das principais hipóteses propostas por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* devem ser compreendidas por meio de um resgate do debate desses autores com a pesquisa de Sohn-Rethel sobre as consequências epistemológicas da teoria de Marx.

O fato, no entanto, é que Adorno e Horkheimer, na década de 1940, já sabiam que “Alfred Sohn-Rethel foi o primeiro a chamar a atenção para o fato de que nisto, na atividade universal e necessária do espírito, se esconde incondicionalmente trabalho social”, como explicita Adorno em sua *Dialética Negativa* (ADORNO, 2009, p.152). Não apenas o primeiro esforço de sistematização de suas ideias sobre os fundamentos materiais do pensamento abstrato, a “Minuta para uma teoria sociológica do conhecimento” ou, como a ela se referia Sohn-Rethel, seu *exposé* de Lucerna, de 1937, foi imediatamente enviado a Horkheimer e Adorno, como seu segundo escrito, intitulado “Para a abolição crítica do apriorismo”, foi discutido pessoalmente com Adorno e Walter Benjamin durante o exílio dos três em Paris no mesmo ano. Da leitura dos dois trabalhos, Adorno manteve, ao longo das décadas seguintes, uma notável admiração pelos esforços de Sohn-Rethel e não cansava de afirmar a afinidade de perspectiva entre eles. Foi já em 1936 que Adorno e Sohn-Rethel iniciaram uma correspondência que durou até agosto de 1969, quando da morte do primeiro. Em uma

das primeiras cartas, afirma Adorno:

Caro Alfred, penso não estar exagerando quando digo que a sua carta significou o maior abalo intelectual que eu experimentei na filosofia desde meu primeiro encontro com o trabalho de Benjamin, e isso foi em 1923! Este abalo mostra a grandeza e a força de sua concepção – e também a profundidade de uma concordância que vai muito mais longe do que você pode supor e do que eu mesmo poderia imaginar... apenas essa enorme e comprovada concordância entre nossas idéias me impede de chamar o seu trabalho de genial – o receio de que afinal esteja me referindo também a meu próprio trabalho⁷.

As positivas referências feitas a Sohn-Rethel no trabalho mais maduro de Adorno, sua *Dialética Negativa*, e os esforços logrados por este para a publicação do seu primeiro trabalho de fôlego, *Trabalho Manual e Intelectual: Uma Crítica da Epistemologia* (SOHN-RETHEL, 1978) – trabalho que acabou por ser publicado apenas após a morte de Adorno e a partir do qual analisaremos, nesta dissertação, as teses centrais daquele autor – demonstram que a admiração de Adorno pelas teses de Sohn-Rethel foi mantida durante as décadas seguintes.

Nesse sentido, o que pretendemos fazer nesta dissertação é situar a *Dialética do Esclarecimento* no interior de uma tradição materialista mais ampla da qual pertencem desde Marx e outros marxistas, como Lukács e Sohn-Rethel, até Freud e seu retorno à “escória do mundo dos fenômenos”, passando, é claro, por Durkheim e sua sociologia das formas de consciência. Aquilo que Adorno e Horkheimer se propõem a levar a cabo não é, segundo nos parece, qualitativamente diverso daquilo que pretende fazer toda a tradição materialista, a saber, a crítica de quaisquer pretensões fundacionistas da consciência diante das práticas sociais humanas. Ler a *Dialética do Esclarecimento* tendo em mente as teses defendidas por esses autores parece-nos, portanto, de grande valia.

⁷ A tradução desta carta, datada de 17/11/1936, encontra-se na “Apresentação” de Sohn-Rethel e sua obra escrita por Jorge Mattos de Almeida para a revista “Praga: estudos marxistas 4”, por ocasião da publicação, neste periódico, do texto de Sohn-Rethel, “Para a abolição crítica do apriorismo. Uma investigação materialista”, de 1937 (SOHN-RETHEL, 1997). Na mesma apresentação, encontra-se um trecho de uma carta de Horkheimer a Adorno, de 1936, na qual aquele revela sua insatisfação com o trabalho de Sohn-Rethel, apesar de reconhecer que o que haveria de “correto no trabalho são pontos de vista comuns” a eles “já há muito tempo”. Para uma reunião da correspondência de Adorno e Sohn-Rethel, cf. *Theodor W. Adorno – Alfred Sohn-Rethel: Carteggio 1936-1969* (GARZONE, 2000).

Formalmente, este mestrado está organizado em três partes, diretamente dependentes de nossa hipótese maior.

Na primeira parte, leva-se a cabo um estudo da crítica à razão cognitiva nos três autores da tradição sociológico-materialista que apresentamos anteriormente: Durkheim, Sohn-Rethel e Lukács. Como visto, todos esses três autores analisam, apesar de suas peculiaridades, um mesmo fenômeno: a existência de um vínculo necessário entre determinadas formas de consciência e cognição e determinadas formas de relação social – tema central da *Dialética do Esclarecimento*.

Na segunda parte, dedicada à psicanálise freudiana, a ênfase não recai sobre aquele vínculo entre relações sociais e formas de cognição, mas sobre a dependência dessas últimas diante de certa história pulsional da civilização. Analisamos como, para Freud, aquilo que na filosofia chama-se “estrutura de experiência” apenas pode ser compreendida caso se revele seu fundo pulsional e, por consequência, sua conflitiva genealogia. Trataremos especialmente da questão das origens pulsionais da curiosidade intelectual em Freud e de sua relação com o conceito de angústia.

Por fim, no capítulo três adentramos diretamente no estudo da *Dialética do Esclarecimento* e, tendo por pano de fundo os capítulos anteriores, exploramos o que há de original na crítica de Adorno e Horkheimer à razão cognitiva ocidental. Como não poderia deixar de ser, ênfase especial será dada à peculiar filosofia da história presente nessa obra e à sua dependência tanto de coordenadas sociológico-materialistas quanto psicanalíticas.

Capítulo I: Epistemologia como prática social

1.1 Durkheim e a crítica sociológica à epistemologia tradicional

Desde pelo menos o artigo “Algumas formas primitivas de classificação”, de 1903, escrito em parceria com Marcel Mauss, Émile Durkheim ressaltara a centralidade para a sociologia do tema dos fundamentos do conhecimento humano. Nesse trabalho, os autores fazem uma espécie de gênese social do pensamento lógico, demonstrando a dependência desse pensamento em relação a formas de classificação e organização da vida social; defendendo, portanto, que mesmo a lógica não passaria de um fato social passível de análise sociológica. No último parágrafo desse artigo, comentam Durkheim e Mauss:

Pode-se ver (...) com que luz a sociologia ilumina a gênese e, por conseguinte, o funcionamento das operações lógicas. *Aquilo que procuramos fazer para a classificação poderia também ser tentado para as outras funções ou noções fundamentais do entendimento.* Já tivemos ocasião de indicar, no decurso do trabalho, de que forma idéias tão abstratas como aquelas de tempo e espaço se acham a cada momento de sua história em íntima relação com a organização social correspondente. *O mesmo método poderia também ajudar a compreender a maneira pela qual se formaram as idéias de causa, de substância, as diferentes formas de raciocínio etc.* Todas estas questões, que metafísicos e psicólogos desde há muito ventilam, serão enfim libertadas das repetições em que se detêm, no dia em que forem formuladas em termos sociológicos. Aí existe ao menos um caminho novo que merece ser tentado (MAUSS, 1981, p.455; grifo meu)

A proposta de Durkheim, em *Formas Elementares da Vida Religiosa*, é a de desenvolver esse projeto, apresentado em 1903, de modo a superar a filosofia idealista do conhecimento, demonstrando como os seus termos não são senão representações hipostasiadas da diferenciação, fundamental para a sociologia, entre indivíduo e sociedade. Seu foco, no entanto, não está no estudo de todo o sistema lógico que organiza o pensamento humano, mas na análise de um tipo específico de representação

coletiva, a saber, as categorias do entendimento. Mesmo que, por vezes, Durkheim indique a possibilidade de estender seu argumento sociológico para outros níveis de conhecimento, sua preocupação, em *As Formas Elementares*, está, primeiramente, em revelar e compreender o caráter social das categorias do entendimento, definidas como aquelas categorias que dotam o conhecimento humano de universalidade e necessidade. Por óbvio, Durkheim está pensando, aqui, em Kant e, mais especificamente, em um número bem definido de categorias, a saber: tempo, espaço, classificação, força, causalidade e totalidade⁸.

Todavia, essa crítica não trilhará os tradicionais caminhos pelos quais já passara toda tradição filosófica moderna. As referências diretas a filósofos e teóricos do conhecimento, em *As Formas Elementares*, ocupam um lugar secundário na economia do texto. Surpreendentemente à primeira vista, Durkheim fará sua crítica da epistemologia idealista por meio de uma sociologia das formas religiosas que, aparentemente, nada tem a ver com a problemática que ocupou um lugar privilegiado nos debates filosóficos desde a antiguidade.

Da mesma forma que a Teoria Crítica, com seu método de “crítica imanente”, Durkheim tampouco constrói sua teoria das formas religiosas a partir de uma denúncia primeira da falsidade dessas formas: “é um postulado essencial da sociologia que uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira, caso contrário não pode durar” (DURKHEIM, 2000, pp. VI – VII). Ao se ler Durkheim, não se está diante da mera denúncia de uma ilusão. De modo algo próximo àquele método desenvolvido pela tradição marxista em sua crítica da forma-mercadoria – como veremos à frente –, trata-se de reconhecer que o que Durkheim busca em sua sociologia das formas religiosas tampouco é um desvelamento de qualquer “conteúdo latente” verdadeiro, porém oculto por essa suposta ilusão chamada religião. Seu problema, mais profundo, é outro: por que determinado fenômeno real, socialmente verdadeiro e efetivamente existente, tomou uma determinada forma de expressão? Para Durkheim, o que a religião expressa não é, em si, falso; a questão é por que determinado fenômeno social real se expressa como religião.

Para um dos fundadores da sociologia, a resposta a essa pergunta não poderia

8 Durkheim sabe que, no interior da filosofia de Kant, tempo e espaço não são categorias, mas formas da percepção. Em uma nota de rodapé, no entanto, ele justifica sua escolha em alocá-los no conjunto das categorias a serem analisadas: “Dizemos do tempo e do espaço que são categorias, porque não há nenhuma diferença entre o papel que desempenham essas noções na vida intelectual e o que cabe às noções de gênero ou de causa (...)” (DURKHEIM, 2000, Nota 4 – Introdução). O mesmo valeria para a “classificação”, que tampouco é uma categoria.

estar senão nas próprias relações sociais que sustentam a coletividade na qual uma religião está situada: “No fundo, portanto, não há religiões falsas. Todas são verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana” (DURKHEIM, 2000, p. VII). A ênfase de Durkheim, assim, não está na análise desses conteúdos simbólicos aos quais tradicionalmente os teóricos da religião reduziram esta – e que dá sustentação à tese que identifica, sem mais, religião e erro. Sua preocupação, diferentemente, orienta-se para o lastro social que sustentaria esses conteúdos, independentemente da validade que eles teriam quando tomados isoladamente. Essa é a tese central de Durkheim.

Ao mesmo tempo, estudar a religião, para o sociólogo, não significa apenas fazer o estudo de uma esfera da vida social qualquer. As religiões, mais do que apenas fornecerem aos homens determinados conteúdos simbólicos ligados ao mundo do sagrado, organizariam a estrutura perceptiva mesma de sua vida cotidiana, ordinária, e de suas pretensões cognitivas. O fato é que, para Durkheim, a religião é responsável pelo próprio surgimento dos primeiros sistemas intelectuais de organização de nossa experiência empírica:

Há muito se sabe que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa. (...) Os homens não lhe devem apenas, em parte notável, a matéria de seus conhecimentos, mas igualmente a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados (DURKHEIM, 2000, p. XV).

Para ele, a religião é, antes de tudo, um sistema intelectual, socialmente fundado, que determina a forma como se é possível experienciar o mundo. A religião apresenta-se, no limite, como o fato social responsável pelo surgimento das categorias do entendimento, na acepção mesma dada pela tradição filosófica ocidental: “São como quadro sólidos que encerram o pensamento (...). São como a ossatura da inteligência” (DURKHEIM, 2000, p.XVI). De forma que, “na raiz de nossos julgamentos, há um certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual; são aquelas que os filósofos, desde Aristóteles, chamam de categorias do entendimento: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade, etc.” (DURKHEIM, 2000, pp.XV-XVI). O êxito do projeto durkheimiano, nesse momento, depende da demonstração da existência de uma relação

necessária entre o surgimento dessas categorias e o surgimento da religião. Sobre esse ponto, comenta Fernando Pinheiro Filho:

Note-se que o primeiro título aventado por Durkheim para o livro de 1912 foi “As formas elementares do pensamento e a prática religiosa”, talvez mais adequado ao produto de uma reflexão em que religião e pensamento resultam coextensivos, adquirindo a primeira o caráter de meta-instituição, donde a necessidade de relacionar as crenças religiosas e cognitivas no interior de uma teoria geral das representações coletivas (PINHEIRO FILHO, 2004, p.139) .

Explica-se, portanto, por que uma crítica das formas modernas de conhecimento pode partir de um estudo da religião; daí por que o retorno ao que ele considerava (contra toda a tradição) serem as formas elementares da vida religiosa. Por meio desse retorno, Durkheim aloca explicitamente sua sociologia no interior de um projeto “de superação do discurso filosófico – ou, mais precisamente, de substituição da epistemologia kantiana por uma sociologia do conhecimento” (PINHEIRO FILHO, 2004, p.139); uma sociologia do conhecimento que “examina a origem social e a referência social e as funções sociais das formas de pensamento cognitivo” (LUKES, 1977, p.18). E explicitar a origem das representações coletivas⁹, para Durkheim, significa remetê-las à sua dependência de formas de organização social, pensando-as como fatos sociais. Seria necessário, para tanto, demonstrar, “cientificamente”, como as categorias do entendimento, tão centrais para a filosofia moderna, possuem uma origem reconhecível na vida social. E é isso que *As Formas Elementares* faz: “Para saber de que são feitas essas concepções que não foram criadas por nós mesmos, não poderia ser suficiente interrogar nossa consciência: é para fora de nós que devemos olhar, é a história que devemos observar (...)” (DURKHEIM, 2000, p. XXVII).

Ora, pensar o sistema cognitivo que organiza nossa apreensão da realidade – incluindo, nesse escopo, não apenas a lógica, mas também as tradicionais categorias “de

9 Sobre o “abandono”, por Durkheim, do conceito de “consciência coletiva” – desenvolvido, em sua essência, em *A Divisão do Trabalho Social* – e sua substituição pelo de “representações coletivas” – central em *Formas Elementares da Vida Religiosa* –, comenta Steven Lukes: “O conceito de consciência coletiva era demasiado abrangente e estático. Não permitia distinguir entre crenças cognitivas e crenças morais e religiosas, entre diferentes crenças e sentimentos e entre crenças e sentimentos associados a estágios diferentes do desenvolvimento de uma sociedade. Para fazer tais distinções, Durkheim empregou o conceito de ‘representações coletivas’” (LUKES, 1977, p.18).

causa, de substância, as diferentes formas de raciocínio etc.” – como um *fato social*¹⁰ implica, em Durkheim, pensá-lo a partir de certos atributos bastante claros: externalidade em relação aos indivíduos particulares; coercitividade de sua validação; universalidade de seus critérios de aplicação. Apesar de ambíguos, não obstante toda a preocupação metodológica de Durkheim em prover definições claras e inequívocas a seus conceitos, esses três critérios definidores de um fato social apresentam-se como centrais em sua sociologia do conhecimento. Para o autor de *Formas Elementares da Vida Religiosa*, seria preciso analisar, sociologicamente, como o sistema cognitivo peculiar a uma determinada sociedade poderia aparecer, a um só tempo, como independente dos membros individuais dessa sociedade, como necessário a esses indivíduos e, por fim, como universalmente válido no interior desse grupo. Note-se que, não por acaso, esses três critérios definidores do fato social não são muito diferentes daqueles atributos definidores do sujeito transcendental kantiano.

Por isso, em Durkheim, a análise genética das categorias do entendimento (categorias essas que, de acordo com a tradição filosófica dominante, deveriam aparecer como inatas) confunde-se com uma análise genética da própria vida social. Se as categorias abstratas e universais são dependentes de um lastro social que superam o indivíduo como única instância de produção de representações, constituindo-se como “outra coisa que não nós mesmos”, resta fundamental, em Durkheim, a exposição de uma certa teoria da passagem, na qual a constituição da vida social é idêntica à gênese da capacidade de produção de abstrações pelo pensamento. “Em que pese o preconceito envolvido na identificação da anterioridade lógica com o que seria historicamente primeiro”, comenta Pinheiro Filho:

A passagem da horda primitiva, simples justaposição de

10 Em *As Regras do método sociológico*, Durkheim define o conceito de fato social nos seguintes termos: “É fato social toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter” (DURKHEIM, 1971, p.11). Usualmente, a centralidade do conceito de fato social no interior da sociologia durkheimiana é apontada como índice do caráter positivista dessa sociologia. Uma leitura correta de *As Formas Elementares* pode, no entanto, indicar os limites dessa vinculação ao ressaltar a natureza do fato social como uma relação social. Sobre esse tema, afirma Anne Rawls: “Entender *As Regras do Método Sociológico*, por exemplo, sem a epistemologia de Durkheim nos leva ao curioso resultado de Durkheim e a disciplina por ele fundada aparecerem como positivistas, quando Durkheim prova o contrário. O argumento de que fatos sociais têm uma realidade “objetiva” que é perceptível em seus detalhes não significa que Durkheim era um positivista se esses fatos sociais são construídos por meio de práticas atualizadas” (RAWLS, 2004, p.8).

indivíduos, para o clã totêmico supõe uma síntese dessas consciências individuais cujo produto *sui generis* é imediatamente hipostasiado no elemento natural simbólico que serve de totem. Ou seja, para que se efetive a constituição da primeira sociedade é necessário que a força dos homens associados se transfira idealmente a essa primeira representação coletiva para que adquira estabilidade (...). Não surpreende também que esse símbolo do grupo seja sacralizado – afinal, ele encarna nada menos do que a maior das forças encontráveis na natureza, a da associação dos homens (PINHEIRO FILHO, 2004, p.144).

A gênese da vida religiosa, com a instauração do totem como o âmbito por excelência do sagrado em oposição ao profano, não é, para Durkheim, outra coisa senão a própria instauração, a um só tempo, da vida social como uma realidade estável e do pensamento como capacidade de produção de abstrações que se sustentam para além da experiência particular de cada indivíduo. O central, em *As Formas Elementares*, não é, desse modo, a religião em si, mas a capacidade da religião de estabelecer a unidade da vida social como uma totalidade. É a consolidação de uma experiência social universalizante e totalizante que aparece como o evento chave responsável pelo abertura da possibilidade de desenvolvimento de formas abstratas de pensamento e de organização simbólica da realidade. De forma que a remissão à totalidade, própria a toda categoria, está diretamente relacionada à instauração de relações que formam, por sua vez, um todo social articulado e estável: “O conceito de totalidade não é senão a forma abstrata do conceito de sociedade” (DURKHEIM, 2000, p.491).

A elevação do totem a símbolo coletivo, primeira forma de expressão da vida religiosa, segundo Durkheim, identifica-se com a própria instauração da vida social como totalidade, como experiência coletiva que ultrapassa, qualitativamente, o mundo da vivência individual. Os sistemas simbólicos, para Durkheim, servem não para explicar quaisquer leis da natureza até então incompreensíveis, nem para se referir a objetos específicos; eles servem, antes de tudo, para indicar o compartilhamento de uma determinada experiência. O fato de todos se identificarem com um determinado símbolo, mais do que a que esse símbolo se refere, é o central. A religião surge a partir da necessidade dos homens de “representar a força coletiva cuja ação sentiam sob as aparências da coisa que servia de bandeira ao grupo” (DURKHEIM, 2000, p.247). Com o desenvolvimento das práticas religiosas, a unidade da experiência social se consolida e se estabiliza em uma determinada sociedade, prolongando no tempo aquele sentimento

de unidade que é sentido durante os momentos rituais. O surgimento da religião fixa materialmente a “força coletiva”, primeiro na figura do totem e, depois, em símbolos mais complexos. Sem essa fixação, aquela “força coletiva” seria experienciada pelo indivíduo apenas como uma experiência passageira: “Esses momentos de sociabilidade originária não são todavia duradouros e, se não fosse sua cristalização em símbolos, a cada instante seria preciso reiniciar a primeira socialização” (GIANNOTTI, 1975, p.56).

“Força coletiva” que aparece, para o indivíduo, como uma emoção, um sentimento, e que, por isso mesmo, necessita encontrar uma narrativa que a torne compreensível. É fundamental, porém, notar que se trata, aqui, de uma emoção sentida coletiva e universalmente e não de algo que possa ser reduzido à gramática das sensações dos empiristas, de natureza claramente particular. O “giro” durkheimiano para além do indivíduo não o permitiria esse tipo de redução. Quando ele fala em emoção diante da “força coletiva”, ele está se referindo a uma experiência compartilhada pelo grupo como um todo, isto é, uma experiência moral. Como conclui Durkheim: “As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos” (DURKHEIM, 2000, p.XVI).

Os ritos miméticos, ao se apresentarem como a realização articulada de movimentos idênticos pelos membros de uma determinada religião/sociedade, são, para Durkheim, o momento privilegiado de produção dessa emoção coletiva que, portanto, cria aquele lastro emocional que instaura e possibilita a existência da própria sociedade: para tanto, “é preciso que ajamos e repitamos os atos assim necessários, toda vez que isso for útil para renovar seus efeitos” (DURKHEIM, 2000, p.460). Para Durkheim, “a sociedade só pode fazer sentir sua influência se for um ato” (DURKHEIM, 2000, p.461) e o rito mimético é o protótipo dessa sociedade em ato.

Não é de se estranhar, portanto, que a necessidade dos homens de “representar a força coletiva cuja ação sentiam” durante os ritos não seja exclusiva das sociedades totêmicas. Se é essa representação que instaura a própria vida social, como um fenômeno coletivo prolongado no tempo e fundado na unidade da experiência de seus membros, todas as sociedades humanas, mesmo as mais “desenvolvidas”, passam por um trabalho de fixação material, objetiva, dessa “força coletiva”. Mesmo as sociedades modernas, que já não são unificadas por meio de rituais religiosos socialmente compartilhados, devem buscar rituais seculares que fixem materialmente essa “força

coletiva” que dá unidade à vida social; esse, não por acaso, fora o tema de sua *Da Divisão do Trabalho Social* (DURKHEIM, 1999).

Os conteúdos simbólicos das diferentes religiões, desde sua forma totêmica, são essa narrativa que dá sentido ao sentimento experienciado pelo indivíduo quando vivendo em um grupo social – e isso, no entanto, é perceptível, de forma mais clara e direta, quanto mais elementar for a religião e a sociedade a ela correspondente¹¹. Para Durkheim, não são as crenças religiosas a fonte primeira da emoção sentida nos rituais; elas são, antes, a forma de expressão dessa excitação sensível que resulta, na verdade, da experiência do indivíduo diante da força que a sociedade exerce sobre ele (Cf. RAWLS, 2004). Depois de “criadas”, decerto, essas narrativas adquirem vida e lógica próprias; não obstante, seu fundamento, sua causa, permanece sendo essa “força coletiva” com a qual o indivíduo, necessariamente, se depara.

Ao mesmo tempo, é a religião, novamente, desde sua forma mais elementar (o totemismo), que instaura a unidade de pensamento de uma sociedade, unidade sem a qual, para Durkheim, essa simplesmente não poderia existir. A existência de um conjunto de categoriais do entendimento, válido para todos os membros de uma coletividade, é condição necessária para a existência dessa coletividade como uma sociedade propriamente dita – e, de acordo com Durkheim, foi a religião a primeira responsável por essa unificação. Nesse sentido, essas categorias são tão importantes para a manutenção da ordem social quanto o são as práticas religiosas. “Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo” (DURKHEIM, 2000, p.XVI).

Para fundamentar sua tese, Durkheim vai privilegiar a discussão em torno de uma categoria específica, a saber, a categoria de causalidade, como se da comprovação do caráter social dessa categoria dependesse toda a sua argumentação. De fato, a escolha de Durkheim não é aleatória. Como se sabe, foi em torno da categoria de causalidade que girou grande parte do debate filosófico moderno – por exemplo, o

¹¹Uma vez que, nas sociedades primitivas, segundo Durkheim: “O menor desenvolvimento das individualidades, a menor extensão do grupo, a homogeneidade das circunstâncias exteriores, tudo contribui para diminuir as diferenças e as variações ao mínimo. O grupo realiza, de maneira regular, uma uniformidade intelectual e moral cujo exemplo só raramente se encontra nas sociedades mais avançadas. Tudo é comum a todos. Os movimentos são estereotipados; todos executam os mesmos nas mesmas circunstâncias, e esse conformismo da conduta não faz senão traduzir o do pensamento. Sendo todas as consciências arrastadas nos mesmos turbilhões, o tipo individual praticamente se confunde com o tipo genérico. Ao mesmo tempo que tudo é uniforme, tudo é simples” (DURKHEIM, 2000, p.XI).

debate entre Kant e Hume. Durkheim sabia que, a partir das diversas interpretações sobre a natureza das relações causais, era possível fazer um mapeamento das diferentes tradições em disputa no campo da epistemologia. Se seu objetivo era propor uma nova epistemologia, agora fundada nas confiáveis bases da ciência sociológica, não é de se estranhar que essa refundação parta, justamente, do ponto mais delicado do debate.

Identificando causalidade e força criativa, Durkheim reconhece nos ritos miméticos a experiência empírica que estaria na origem daquilo que os indivíduos passam a identificar como princípio da causalidade. De modo que, para Durkheim, a experiência do indivíduo diante da força coletiva – que ele mesmo cria durante o rito e que aparece como algo necessário (uma vez que, sem essa experiência, a própria sociedade não seria possível) – é o protótipo de toda a relação de causalidade, porque sua origem empírica. O membro da sociedade que participa desses ritos, produzindo coletivamente sons e movimentos idênticos, tem, então, contato – empiricamente perceptível – com uma criação; no limite, porque ele, de fato, está criando, causando algo, isto é, a sociedade:

Sob o domínio de uma mesma preocupação o grupo se reúne: se a espécie que lhe dá o nome não se reproduz, o clã está perdido. O sentimento comum que anima assim todos os seus membros se traduz exteriormente na forma de gestos determinados, que sempre retornam idênticos nas mesmas circunstâncias, e, uma vez realizada a cerimônia, verifica-se, pelas razões expostas, que o resultado desejado parece obtido. Forma-se, portanto, uma associação entre a ideia desse resultado e a dos gestos que o precedem; e essa associação não varia de um sujeito a outro: é uma mesma para todos os atores do rito, por ser o produto de uma experiência coletiva (DURKHEIM, 2000, pp.399-400).

Para Durkheim, a força coletiva apresenta-se como a primeira figura da categoria de força, central para a filosofia e ciência modernas. Na ideia de *mana* ou *wakan*, como nomes diferentes de uma mesma força, Durkheim encontra a manifestação primeira da categoria moderna de força: “A noção de força é, pois, de origem religiosa. Foi da religião que a filosofia, primeiro, e depois as ciências, a tomaram emprestada. É o que já havia pressentido Comte, por isso ele fazia da metafísica a herdeira da ‘teologia’”¹² (DURKHEIM, 2000, p.208). Sua universalidade e validade são, por isso,

12 A seguir, no entanto, Durkheim afasta-se de Comte: “Só que ele [Comte; C.P.] concluía daí que a idéia de força está destinada a desaparecer da ciência, pois, em razão de suas origens míticas, recusava-lhe

dependentes do seu caráter social, da experiência comum de todos diante da força coletiva que sustenta toda sociedade humana.

Se “explicar é ligar as coisas entre si, é estabelecer entre elas relações que as façam aparecer como função uma das outras” (DURKHEIM, 2000, p.248), o surgimento do totem como processo correlato ao surgimento da sociedade não pode representar senão uma primeira abertura para a explicação racional do mundo, uma evolução intelectual da maior importância. De acordo com Durkheim, foi a instauração do totem como representação da totalidade que colocou para o homem, pela primeira vez, a necessidade de pensar os elementos constituintes dessa realidade em suas relações recíprocas. Enquanto “do ponto de vista da observação sensível, tudo é diverso e descontínuo” (DURKHEIM, 2000, p.246), o totem funda-se na crença de uma identidade essencial entre todas “as pessoas do clã e o seres diversos cuja forma o emblema totêmico reproduz”, de modo que “todos esses seres, tão diferentes para os sentidos, eram concebidos como participando de uma mesma natureza” (DURKHEIM, 2000, p.247), porque sujeitos, todos, a uma mesma força. Foi o totem, como fixação material da experiência social totalizante, o responsável por essa unificação da natureza, essencial para todo o pensamento racional e, como afirma Durkheim, não diretamente derivável da experiência sensível.

Da mesma forma, a categoria de causalidade, de acordo com a qual "todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito" (KANT, 1987, p.128) é impensável sem “o grande serviço que as religiões prestaram ao pensamento”, ao terem “construído uma primeira representação do que podiam ser essas relações de parentesco entre as coisas”, de modo a aproximarem aquilo que os sentidos afastam: quando o “homem teve o sentimento de que existem conexões internas entre as coisas, as ciências e a filosofia se tornavam possíveis. A religião abriu-lhes o caminho” (DURKHEIM, 2000, p.249). Foi a religião, como momento mesmo de instauração da vida social, que permitiu ao homem superar um estado intelectual no qual seu conhecimento limitava-se a uma mera captação de imagens independentes:

Toda uma concepção de relação causal está implicada no poder assim atribuído ao semelhante de produzir seu semelhante; e

todo valor objetivo. Iremos mostrar, ao contrário, que as forças religiosas são reais, por mais imperfeitos que possam ser os símbolos com a ajuda dos quais foram pensadas. E veremos que o mesmo se dá com o conceito de força em geral” (DURKHEIM, 2000, p.208). Novamente, fica evidente que Durkheim, diferentemente de Comte, não pensa o fenômeno religioso como um “mal entendido” fadado ao desaparecimento.

essa concepção domina o pensamento primitivo, já que serve de base tanto às práticas do culto quanto à técnica do mágico. As origens do preceito sobre o qual repousam os ritos miméticos são, portanto, capazes de esclarecer as do princípio de causalidade” (DURKHEIM, 2000, p.394).

Para Durkheim, é a experiência religiosa de realização de ritos miméticos que aparece como a experiência fundamental reveladora de uma relação causal, sendo, portanto, a origem dessa categoria que, para os empiristas, não era senão hábito não problematizado e, para os aprioristas, deveria ser dada como inata. O fato é que, para Durkheim, essa categoria do entendimento (como, de resto, todas as categorias) teria uma origem empírica determinada; no caso da causalidade, essa origem é dada pelos ritos miméticos, centrais na instauração de toda a vida religiosa e, portanto, de toda a vida social.

E identificar todas “as pessoas do clã” como parte de uma mesma totalidade, simbolizada pelo totem como emblema da unidade da vida social, é, para Durkheim, o mesmo que se explicar a origem da ideia de “personalidade”. É apenas por meio de uma identificação de cada pessoa com a figura do totem que se forma uma identidade entre todos os membros de uma determinada sociedade e torna-se compreensível a ideia de que, entre esses membros, subsiste uma unidade comum. O reconhecimento de todos indivíduos de uma sociedade como pessoas, como indivíduos em seu sentido genérico que, para além de suas particularidades, possuem uma essência comum, não poderia derivar da mera experiência perceptiva: como sempre, para Durkheim, a formação de ideias abstratas – e a ideia de pessoa ou indivíduo é uma ideia abstrata – não poderia depender da percepção. Esta só pode dar origem a pluralidades de diferenças, imagens descontínuas, e jamais a conceitos. Já a personalidade:

(...) é o que nós temos em comum com outras pessoas e que nos permite sermos autônomos em relação ao corpo. Não é a mesma coisa que nossa individuação, ou nossa vontade individual, no entanto. As pessoas são indivíduos, no sentido pretendido pelo dualismo, de qualquer forma. Mas, eles são pessoas apenas quando adquirem personalidade, o que é socialmente construída.

A ironia dessa posição é que, de acordo com Durkheim, “o que faz de um homem uma pessoa é aquilo por meio do qual ele é indistinguível dos outros homens” (RAWLS, 2004, p.190).

Se aceitarmos a argumentação de Durkheim, devemos ainda aceitar que as categorias de substância, de tempo e de espaço, condições de possibilidade para a formulação de juízos sintéticos a priori, longe de se apresentarem como inatas, são também diretamente dependentes de práticas sociais definidas. A categoria de substância, fixada na tese kantiana de que "em toda a variação dos fenômenos, permanece a substância, e o quantum da mesma não é nem aumentado nem diminuído na natureza" (KANT, 1987, p.124) é, para Durkheim, também dependente da instauração da vida social como uma totalidade e, por consequência, do surgimento, no homem, da ideia de que tudo aquilo que "do ponto de vista da experiência sensível" é "diverso e descontínuo" participaria de uma mesma essência – essência essa, em um primeiro momento, materializada no totem.

Para a "categoria"¹³ de tempo, vale o mesmo que para as categorias de causalidade e substância. Longe de resultar de uma experiência privada, como estado de consciência que experimentamos individualmente, a "noção ou categoria de tempo" não é senão um "quadro abstrato e impessoal que envolve não apenas nossa existência individual, mas a da humanidade" (DURKHEIM, 2000, p.XVII), sendo, por definição, um fenômeno social:

E, de fato, a observação estabelece que esses pontos de referência indispensáveis, em relação aos quais todas as coisas se classificam temporariamente, são tomadas da vida social. As divisões em dias, semanas, meses, anos, etc., correspondem à periodicidade dos ritos, das festas, das cerimônias públicas. Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva, ao mesmo tempo que tem por função assegurar sua regularidade (DURKHEIM, 2000, p.XVII)

Do mesmo modo que o tempo não pode ser pensado como um todo homogêneo, sem diferenciações, uma vez que sua própria constituição é idêntica à classificação temporal da vida por uma determinada sociedade, para Durkheim, pensar o espaço como "esse meio vago e indeterminado que Kant havia imaginado" também se mostra insustentável. A vida social – e, novamente, a religião como manifestação primeira dessa vida – institui as próprias diferenciações qualitativas capazes de "dispor espacialmente as coisas" e, dessa forma, institui o próprio espaço:

13 Cf. nota 8.

Para o espaço mesmo, não há direita nem esquerda, nem alto nem baixo, nem norte nem sul. Todas essas distinções provêm, evidentemente, de terem sido atribuídos valores afetivos diferentes às regiões. E, como todos os homens de uma mesma civilização representam-se o espaço de uma mesma maneira, é preciso, evidentemente, que esses valores afetivos e as distinções que deles dependem lhes sejam igualmente comuns; o que implica quase necessariamente que tais valores e distinções são de origem social (DURKHEIM, 2000, p.XVIII).

Como as diferenciações qualitativas do espaço variam de sociedade para sociedade, assim continua o argumento de Durkheim, prova-se que essas “não estão fundadas exclusivamente na natureza congênita do homem” (DURKHEIM, 2000, Nota 8 – Introdução), como seria o caso para o pensamento kantiano.

De forma que não se trata de procurar em Durkheim uma teoria sociológica da transmissão do conhecimento. A crítica sociológica de Durkheim à epistemologia tradicional não vai na direção da defesa da tese de que as categorias do entendimento são ensinadas e aprendidas pelos membros de uma determinada sociedade – o que reduziria sua sociologia a uma espécie de culturalismo epistemológico. Diferentemente, Durkheim está procurando a origem das categorias do entendimento em uma experiência empírica, a um só tempo coletiva e individual, que se atualiza às costas das expectativas conscientes dos membros da sociedade, mas que aparece tão necessária e incontornável quanto o é a própria sociedade. Isto é, ele está pensando em práticas sociais. Para Durkheim, a categoria de causalidade, como uma espécie particular de força, não é senão a reposição, no interior das nossas práticas cognitivas, de uma experiência primeira (primeira justamente porque fundante da vida social) da força coletiva impessoal que se produz e reproduz nos ritos sem os quais a sociedade não existiria. É nesse momento que o indivíduo tem seu primeiro contato com uma relação de causalidade empiricamente experienciável; a partir de então, ele procurará em todo o seu material perceptivo algo análogo aquele tipo de relação para ele tão fundamental, isto é, relações de causalidade.

Para além da categoria de causalidade, Durkheim também pretende encontrar no totemismo a origem do primeiro sistema classificatório humano. Esse já foi um tema amplamente discutido em seu trabalho com Mauss, mas que retorna em sua obra posterior. E a primeira classificação, que inaugura o uso de categorias do entendimento pelo homem, é a separação entre o profano e o sagrado. Para Durkheim, todas as outras

formas de classificação que, nas sociedades mais avançadas, vão organizar a experiência social não passam de figuras mais complexas dessa forma originária de classificação. Como já discutido, essa primeira classificação, a separação entre o sagrado e o profano, aparece como o resultado da necessidade de fixação material, por parte da sociedade, daquele sentimento de força coletiva que o indivíduo sente quando em grupo. Essa espécie de emoção – o termo é de Durkheim – é experienciada pelo indivíduo como uma força pertencente a uma outra realidade que não a sua individual, dependente de suas capacidades perceptivas e sensoriais.

Em um sentido preciso, é nesse momento, quando o indivíduo se vê diante de uma força moral que o ultrapassa e que não pode ser explicada pela sua experiência privada, mas que ao mesmo tempo age nele como uma força de fato existente, que revela, para ele, sua natureza dupla. Existe, portanto, algo de real que produz essa emoção. A sociedade a produz e é a sociedade que a cristaliza em símbolos de natureza peculiar, pertencentes a uma realidade ontológica completamente diversa de uma outra, a profana, na qual o resto dos objetos se alocam. Forma-se, assim, a primeira classificação, entre o sagrado e o profano.

Novamente, Durkheim não aceita a tese de que o sagrado seria uma espécie de ilusão oriunda de falhas no nosso sistema perceptivo ou de uma tendência inata a se acreditar no sobrenatural. Para o sociólogo, não se pode pensar a religião como uma expressão de nossa incapacidade de explicar o “mistério” da natureza pela simples razão de que, para o crente primitivo, não há nada de necessariamente misterioso na natureza. Essa divisão entre o mundo conhecido e o incompreensível é uma diferenciação tardia que só faz sentido para sociedades que passaram por um processo de “cientificização”: é a ciência que divide o mundo em duas realidades opostas, a conhecida e a desconhecida. Para um primitivo, “essas explicações que nos surpreende” afiguram-se como “as mais simples do mundo” (DURKHEIM, 2000, p.6) e não como o último recurso de um homem que tentou compreender o mundo racionalmente, mas falhou. Não poderiam, portanto, fundamentar qualquer ideia de sagrado. Não há nenhuma experiência inata de mistério diante da natureza que possa explicar a origem da vida religiosa. O primitivo não vê nos atributos do sagrado:

(...) uma espécie de *ultima ratio* a que a inteligência só se resigna em desespero de causa, mas sim a maneira mais imediata de representar e compreender o que observa ao seu redor. Para ele, não há nada de estranho em poder-se, com a voz

ou com o gesto, comandar os elementos, deter ou precipitar o curso dos astros, provocar a chuva ou pará-la, etc. Os ritos que emprega para assegurar a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais de que se alimenta não são, a seus olhos, mais irracionais do que o são, aos nossos, os procedimentos técnicos que os agrônomos utilizam para a mesma finalidade. As potências que ele põe em jogo por esses diversos meios nada lhe parecem ter de especialmente misterioso. (...) Para aquele que crê nelas, não são mais ininteligíveis do que o são a gravidade ou a eletricidade para o físico de hoje (DURKHEIM, 2000, pp.6-7).

A religião não é, portanto, uma experiência residual da vida social, resultado do reconhecimento de um fracasso da razão. Isso demandaria pressupor a presença, desde sempre, de pretensões racionalistas no homem; o que, na verdade, segundo Durkheim, só se desenvolveu tardiamente. Mais do que isso, pressuporia também “um sentimento de que existe uma ordem natural das coisas, ou seja, que os fenômenos do universo estão ligados entre si segundo relações necessárias chamadas leis” (DURKHEIM, 2000, p.7). Em outras palavras, demandaria a existência prévia de uma ideia de totalidade, para a qual tudo que lhe é exterior – exterior às relações de causalidade explicáveis no interior dessa totalidade – seriam imediatamente compreendidas como misteriosas e, por conseguinte, suscetíveis de explicação apenas por meio de procedimentos secundários, religiosos. Ora, como vimos, para Durkheim, o “sentimento de que existe uma ordem natural das coisas”, de que as diversas partes da realidade se relacionam formando uma totalidade organizada por meio de leis, é uma ideia já dependente da constituição da vida social como um todo. Se a totalidade não é um dado imediato da razão, aquilo que dela escapa não pode ser identificado, sem mais, com o misterioso. “Foi a ciência, e não a religião, que ensinou aos homens que as coisas são complexas e difíceis de compreender” (DURKHEIM, 2000, p.9); “Para o primitivo, a natureza não é misteriosa” (RAWLS, 2004, p.114).

E por isso mesmo, essas pretensões racionalistas não podem ser o fundamento da separação primordial entre o sagrado e o profano, separação esta que consolida o vínculo social e se apresenta como a primeira forma de classificação da experiência, momento central da epistemologia de Durkheim. A religião, desde sua forma totêmica, é dependente de uma força coletiva realmente existente e não de impasses em nossas atividades intelectuais particulares.

Tem-se aqui o surgimento de três fatos sociais correlatos porque resultantes de

uma mesma causa: o surgimento da religião, a divisão do mundo em dois domínios opostos (o sagrado e o profano) e a instauração de um primeiro sistema de classificação e organização da realidade. No limite, todos são um mesmo fenômeno: a cristalização da sociedade como uma experiência que supera o imediatismo da emoção coletiva; por isso, são fenômenos empiricamente verificáveis em qualquer sociedade humana.

Por isso, também, não é de se estranhar que as relações de hierarquia e domínio, que, segundo Durkheim, necessariamente acompanham nossa categoria de causalidade e as capacidades classificatórias humanas, não são encontráveis na natureza e, muito menos, podem ser derivadas de nossas percepções sensíveis do mundo:

Além do mais, a ideia de força traz, de maneira evidente, a marca de sua origem. Ela implica a ideia de poder que, por sua vez, sempre se acompanha das de autoridade, domínio, dominação e, correlativamente, de dependência e subordinação; ora, as relações que todas essas ideias exprimem são eminentemente sociais. Foi a sociedade que classificou os seres em superiores e inferiores, em mestres que comandam e em súditos que obedecem; foi ela que conferiu aos primeiros essa propriedade singular que torna o comando eficaz e que constitui o *poder*. Tudo tende, portanto, a provar que os primeiros poderes de que o espírito humano teve noção são aqueles que as sociedades instituíram ao se organizar: é à imagem deles que as forças do mundo físico foram concebidas (DURKHEIM, 2000, p.398).

Para Durkheim, elas também são a atualização de experiências sociais peculiares no interior de nossas práticas cognitivas; são sociais em sua origem. De forma que, mesmo a relação de si para si é compreensível apenas por meio dessa genealogia materialista: “o homem só pôde chegar a se conceber como uma força que domina o corpo onde ela reside, com a condição de introduzir, na ideia que fazia de si próprio, conceitos tomados da vida social” (DURKHEIM, 2000, p.398). A ideia mesma de alma como instância superior reguladora de “seu duplo físico” só pode ser explicada em sua dependência de processos sociais de gênese – repondo, no âmbito individual, os atributos de superioridade da sociedade em relação a seus membros. Essa aproximação entre a dominação do todo social frente ao indivíduo e da alma (ou da razão) frente ao corpo próprio, evidentemente, é um dos temas centrais da *Dialética do Esclarecimento* e será discutido adiante.

É esse caráter sociológico de sua abordagem que permite Durkheim fazer, no que se refere à teoria do conhecimento, tanto a crítica do apriorismo quanto do empirismo.

O empirismo (Durkheim está pensando em Locke, Berkeley e, especialmente, em Hume), ao explicar as categorias do entendimento como fundadas na experiência particular de cada indivíduo, seria incapaz de dar conta da necessidade e da universalidade (pelo menos dentro de uma determinada sociedade) dessas mesmas categorias. Como Durkheim vai enfatizar ao longo de todo o livro, a experiência individual só pode dar origem a fluxos indiferenciados, informes, de dados perceptíveis, pouco ou nada estruturados, além de, é claro, de caráter privado – não necessariamente compartilhados. A experiência individual, nesse sentido, atua na direção contrária daquilo que se requer quando se pensa nas categorias do entendimento, já que é incapaz de fundar a possibilidade do conhecimento humano como algo universalmente dado e necessário. Não por outra razão, Durkheim chega a identificar o empirismo como um tipo de irracionalismo. A ideia de se pensar as categorias como meros hábitos decantados, como convencionais, como fizera Hume, aparece como uma consequência lógica para aquele que tem nos pressupostos empiristas o ponto de partida de sua reflexão. Para Durkheim, no entanto, o hábito só faz sentido quando já pressupõe a existência de “um ato ou uma ideia”:

Objetar-se-á que frequentemente, no indivíduo, pelo mero efeito da repetição, maneiras de agir ou de pensar se fixam e se cristalizam na forma de hábitos que resistem a mudanças. Mas o hábito é apenas uma tendência a repetir automaticamente um ato ou uma idéia, sempre que as mesmas circunstâncias os despertam; ele não implica que a idéia ou o ato sejam constituídos como tipos exemplares, propostos ou impostos ao espírito ou à vontade (DURKHEIM, 2000, Nota 10 - “Conclusão”).

Já os aprioristas (Kant) seriam “mais respeitosos com os fatos” (DURKHEIM, 2000, p. XXI), isto é, reconheceriam o estatuto superior das categorias organizadoras do conhecimento em relação aos simples dados da experiência sensível. Todavia, esse reconhecimento se dá por meio da elevação dessas categorias ao estatuto de categorias *a priori*. Afirmar que uma categoria é dada *a priori* significa, para Durkheim, dizer que elas “não podem ser derivadas da experiência: são logicamente anteriores a ela e a condicionam. São representadas como um dado simples, irreduzível, imanente ao

espírito humano em virtude de sua constituição natural” (DURKHEIM, 2000, p.XX). Os aprioristas são incapazes, no entanto, de explicar a anterioridade dessas categorias: “Pois não é explicar dizer apenas que esse poder é inerente à natureza da inteligência humana” (DURKHEIM, 2000, p.XXI). Por isso, “também a tese kantiana não o satisfaz: fundar o dualismo na existência simultânea de duas faculdades distintas, sensibilidade e razão, que dão conta respectivamente do particular e do universal, equivale a propor o dilema em outros termos sem no entanto resolvê-lo – o que só se dá pela explicitação de sua origem” (PINHEIRO FILHO, 2004, p.141).

Parece claro, desse modo, que, apesar das reiteradas analogias com a filosofia de Kant, a sociologia durkheimiana não deve ser reduzida a um tipo de kantismo sociológico. Como nota Anne Rawls, Durkheim recorre a Kant como uma espécie de expressão mítica de fatos sociais realmente existentes, porém mantidos como incompreensíveis. O teor de verdade do kantismo está em expressar fenômenos verdadeiros, mas sua incapacidade de encontrar o fundamento social desses fenômenos torna-o indefensável para Durkheim.

Decerto, como comenta José Arthur Giannotti (GIANNOTTI, 1975), estipular analogias não é um ato teórico neutro: apesar das intenções conscientes de Durkheim, a insistente comparação de sua sociologia com a filosofia crítica de Kant trouxe consigo uma série de pressupostos não problematizados que, não sem razão, pode levar o leitor a compreender sua sociologia como um tipo de kantismo renovado:

A comparação já feita entre a sociedade, tal como Durkheim a entende, e Deus como ideal transcendental de Kant adquire toda a sua força. Última instância de toda e qualquer atividade totalizadora e sintetizante, somente a sociedade se responsabiliza essencialmente pela diferença e pela identidade, pela inclusão ou exclusão dos objetos em grupos e em classes de equivalência. Daí consistir na única força ordenadora no real, instalando a pirâmide das categorias lógicas, que pensam o mundo. Mas, isto faz com que a sociedade, sucedendo a Deus, passe a carregar todo o peso da racionalidade, transformando-se no último fundamento do real (GIANNOTTI, 1975, p. 60).

De modo que, para Giannotti,

(...) é inútil a escolha proposta por Durkheim; não é preciso eleger Deus ou a sociedade, pois nos termos em que esta é colocada, ambos os conceitos se equivalem, na medida em que

desempenham a mesma função epistemológica, último fundamento a atribuir racionalidade a todas as coisas (GIANNOTTI, 1975, p.55).

O fato é que a capacidade de reconhecer relações de causalidade entre as coisas não provém, para Durkheim, nem do hábito, como queria Hume (uma vez que, de acordo com Durkheim, essa percepção individual sustentadora do hábito não poderia atuar senão repondo o caráter “diverso e descontínuo” do mundo), nem pode ser entendida como um atributo a priori da mente humana, como queria Kant:

Assim, a ideia de força, tal como a implica o conceito de relação causal, deve apresentar duplo caráter. Em primeiro lugar, só pode nos vir de nossa experiência interior; as únicas forças que podemos diretamente atingir são necessariamente forças morais. Mas, ao mesmo tempo, é preciso que elas sejam impessoais, já que a noção de poder impessoal foi a primeira a se constituir. Ora, as únicas que satisfazem essa dupla condição são as que provêm da vida em comum: as forças coletivas (DURKHEIM, 2000, p.397).

Ademais, para Durkheim, existe algo comum que aproxima o empirismo e o apriorismo e que faz deles expressões diversas de um mesmo pressuposto. Esse pressuposto, do qual Durkheim pretende se afastar e, assim, superar essa tradicional disputa da filosofia, é o de que os fundamentos da possibilidade de conhecimento devem ser buscados na análise do indivíduo, como se apenas esse pudesse apresentar-se como o locus da capacidade cognitiva humana: “ou o indivíduo generaliza as categorias a partir de sua experiência individual (empirismo), ou as mentes individuais já vêm equipadas com ideias inatas (apriorismo kantiano), ou o mundo é organizado em categorias, ou formas naturais, das quais as mentes individuais têm apenas uma percepção imperfeita” (RAWLS, 2004, p.62). O “giro durkheimiano” consiste em pensar as categorias do entendimento como fatos sociais, existentes para além das mentes individuais, apesar de necessariamente nelas presente.

O que também pode ser analisado como uma espécie de dualidade da natureza humana: “Há, de um lado, nossa individualidade, e, mais especialmente, nosso corpo que a funda; de outro, tudo aquilo que, em nós, exprime outra coisa que não nós mesmos” (DURKHEIM, 1970, p.139). A dualidade da natureza humana, apresentada como corpo e alma, é relacionada, por Durkheim, à dualidade entre o *locus* da

experiência sensorial individual e das produções coletivas de categorias universais, as atividades do espírito: as representações individuais estão atreladas a uma espécie de síntese individual, a um só tempo sensorial e intelectual, enquanto as representações coletivas – em especial, as categorias – são resultantes da experiência propriamente coletiva, do todo social, que, como se sabe, não pode ser reduzido à soma de individualidades:

Essa observação permite determinar em que sentido queremos dizer que conceitos são representações coletivas. Se eles são comuns a um grupo social inteiro, não é que representem uma simples média entre as representações individuais correspondentes, pois, nesse caso, seriam mais pobres que estas últimas em conteúdo intelectual, quando, em realidade, estão carregados de um saber que ultrapassa o do indivíduo médio. Eles não são abstrações que só teriam realidade nas consciências particulares, mas representações tão concretas quanto as que o indivíduo pode ter de seu meio pessoal, representações que correspondem à maneira como esse ser especial, que é a sociedade, pensa as coisas de sua experiência própria (DURKHEIM, 2000, p. 483).

Da mesma forma que a dualidade entre o sagrado e o profano é também relacionada, por Durkheim, a essa dualidade da natureza humana: “isto é, quando uma pessoa se torna um ser social, ela sente que uma parte de si tornou-se sagrada, enquanto a outra parte, a parte individual, permanece separada e profana” (RAWLS, 2004, p.78). Se os conhecimentos empíricos, “os únicos que os teóricos do empirismo utilizaram para construir a razão” (DURKHEIM, 2000, p.XXII), correspondem às capacidades psíquicas particulares dos indivíduos, as categoriais correspondem a estados coletivos próprios ao todo social. De modo que, um hipotético indivíduo isolado, mesmo que ainda preso completamente à sua natureza animal, seria capaz de pensar e produzir conteúdos mentais particulares; já a capacidade de organizar o pensamento por meio de categorias do entendimento apresenta-se como monopólio do homem propriamente dito, isto é, do homem social. Sobre essa dupla natureza humana, afirma Durkheim, em um artigo intitulado “O dualismo da natureza humana e as suas condições sociais”:

Não é portanto sem razão que o homem se sente duplo. Há realmente nele dois grupos de estados de consciência que contrastam entre eles pelas suas origens, a sua natureza e os fins que se propõem. Uns apenas exprimem o nosso organismo e os

objetos com os quais ele está mais diretamente em ligação. Estritamente individuais, eles ligam-nos apenas a nós próprios e não podemos separá-los de nós assim como não nos podemos separar do nosso corpo. Os outros, pelo contrário, vêm-nos da sociedade; traduzem-na em nós e ligam-nos a algo que nos ultrapassa (DURKHEIM, 1970, p.302).

Percebe-se, novamente, que não se trata, para Durkheim, de explicar a origem do sagrado como uma espécie de projeção de atributos anímicos do indivíduo, como se na origem da ideia de sagrado estivesse a externalização de determinadas experiências anímicas privadas que seriam para ele incompreensíveis ou inaceitáveis. Para Durkheim, o caso é o oposto: é a experiência moral do indivíduo, como experiência comum a todos os membros de uma coletividade, atualizada por meio de práticas rituais, que gera essa força, essa emoção coletiva, cuja origem e natureza não são transparentes ao membro dessa coletividade. A natureza do homem como ser duplo é já resultado de sua experiência moral. Apenas uma sociologia capaz de compreender a sociedade como essa organização dupla, na qual a soma das partes não é idêntica ao todo, poderia superar aquela disputa epistemológica que se fazia presente na filosofia. Como se toda a dualidade que perpassa a história da filosofia moderna – tanto na figura da disputa entre o racionalismo e o empirismo, quanto na manutenção da dualidade de faculdades do apriorismo de Kant – permanecesse insolúvel porque cega de sua origem social. Para Durkheim, a dicotomia entre representações individuais e representações coletivas resta incompreensível enquanto não se reconhece sua dependência da necessária dualidade da organização social em vida individual e vida coletiva. Daí também o equívoco de tentar aproximar esse dualismo durkheimiano, existente apenas no interior da vida social, e o dualismo kantiano, cujas coordenadas são de outra ordem. As categorias do conhecimento, pretensamente inatas, da filosofia crítica de Kant, de acordo com Durkheim, não seriam senão representações coletivas abstraídas de seu contexto histórico-social de produção:

Assim, os conceitos, inclusive as categorias fundamentais, seriam “originalmente representações coletivas” – sendo causados socialmente (“resultado de uma elaboração coletiva”), “moldados” na sociedade (“formados segundo o modelo dos fenômenos sociais”), “impessoais” e “comuns a uma pluralidade de homens” (LUKES, 1977, p.34).

Deve-se notar, por conseguinte, que, diferentemente dos dois outros autores estudados nesse capítulo (Lukács e Sohn-Rethel) e, a rigor, diferentemente também de Adorno e Horkheimer, a crítica de Durkheim à epistemologia kantiana não se dirige a um questionamento do dualismo inerente a essa epistemologia. O caso é justamente o contrário. Durkheim em nenhum momento nega a validade do dualismo kantiano, *grosso modo* entre consciência empírica e consciência transcendental, em si. Para Durkheim, esse dualismo é verificável empiricamente e encontra sustentação numa dualidade de fato existente na própria natureza humana. A crítica de Durkheim a Kant se dirige, antes, à incapacidade deste de compreender esse dualismo como diretamente vinculado à natureza social do homem: Kant o entende como inerente à constituição particular do indivíduo, mesmo quando isolado. O “duplo centro de gravidade” que constitui a vida humana, para Durkheim, não é senão a atualização de uma contradição entre o indivíduo e a sociedade vivenciada, internamente, pelo próprio indivíduo, como se ele fosse feito de duas realidades antagônicas. Kant reconheceu esse antagonismo e interpretou-o como inato; Durkheim fez dele o resultado do caráter necessariamente social do homem.

Da mesma forma, para Durkheim, não há nenhum sentido em se colocar em xeque a dualidade entre razão e matéria, correspondente a essa dualidade da natureza humana, e que Kant consolidou por meio da oposição entre fenômeno e coisa em si. Novamente, Kant reconheceu algo de fato válido empiricamente; novamente, ele foi incapaz de compreender a natureza desse fato, ao alocá-lo no interior de uma análise dos limites das faculdades da razão (individual). Para Durkheim, a dualidade entre o fenômeno e a coisa em si apenas pode ser compreendida sobre o fundo da dualidade entre formas coletivas e individuais de conhecimento, sendo que uma forma consiste “no conhecimento individual derivado da percepção, enquanto a outra é processada por meio de categorias do entendimento, que são sociais e coletivas em sua origem” (RAWLS, 2004, p.92). Apenas essa última é comunicável e, portanto, capaz de ir além do inefável da percepção individual (que, de resto, é encontrável também em outros animais); não obstante, ambas são formas de conhecimento. De modo que, para Durkheim, aquilo que aparecia em Kant como o limite mesmo das capacidades humanas de conhecimento, a coisa em si, deve ser entendido como uma forma peculiar de conhecimento: um conhecimento sensível, próprio a um organismo fora da vida social, que está aquém do conhecimento possível aberto pelo caráter social do homem, mas ainda assim um conhecimento.

Se as categorias possuem uma origem social e, portanto, dependem da vida social para se apresentarem como tais e se, ao mesmo tempo, são elas, de acordo com Durkheim, os únicos instrumentos possíveis para um conhecimento humano dotado de universalidade, conclui-se então que os limites do conhecimento possível ou, de modo mais radical, os limites da própria razão encontram-se definidos por variáveis externas a qualquer pretensão de autonomia da *ratio* diante do seu outro. Em outros termos, as fronteiras do conhecimento humano não estão dadas, apenas, pela dinâmica interna de produção e desenvolvimento desse conhecimento segundo leis a ele imanentes; elas se atualizam como os limites da própria sociedade na qual esse processo se realiza. O pensamento conceitual não responde apenas aos critérios imanentes de verdade objetiva: eles, “mesmo quando construídos de acordo com todas as regras da ciência, estão longe de derivar sua autoridade unicamente de seu valor objetivo. Não basta que sejam verdadeiros para que se creia neles” (DURKHEIM, 2000, p.487). Para Durkheim, mesmo conceitos objetivamente verdadeiros, isto é, mesmo conceitos que respondam de forma exitosa aos imperativos da *adaequatio intellectus ad rem*, não têm, por isso, sua aceitação garantida. É preciso, ademais, que eles sejam sustentados por uma experiência social.

Daí porque religião e ciência, em Durkheim, não se constituem como campos ontológicos necessariamente opostos. Na verdade, ambos atuam como “força ordenadora do real”, de modo a se constatar uma passagem entre as formas religiosas de organização e as formas científicas. Ao contrário do que a oposição kantiana entre razão e fé defende, Durkheim afirma a continuidade entre os dois mundos, sendo que “a evolução lógica é estreitamente solidária da evolução religiosa e depende, como esta última, de condições sociais”:

Portanto, é um erro pensar que essa mentalidade nada tenha a ver com a nossa. Nossa lógica nasceu dessa lógica. As explicações da ciência contemporânea são mais seguras de ser objetivas porque são mais metódicas, porque se baseiam em observações mais severamente controladas, mas elas não diferem em natureza daquelas que satisfazem o pensamento primitivo. Tanto hoje como outrora, explicar é mostrar como uma coisa participa de uma ou de várias outras. (...) Assim, entre a lógica do pensamento religioso e a lógica do pensamento científico não há um abismo. Ambas são feitas dos mesmos elementos essenciais, mas desenvolvidos de maneira desigual e

diferente (DURKHEIM, 2000, pp. 249-250).

De forma que:

Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por fazer as vezes de ciências e de filosofia (DURKHEIM, 2000, p.XV).

E a religião fez “as vezes de ciência e de filosofia” não apenas dotando o espírito humano de saberes e ideias que, por meio da tradição, permaneceram presentes em suas bagagens culturais. A religião, antes de tudo, dotou os homens de uma forma compartilhada “segundo a qual esses conhecimentos são elaborados” (DURKHEIM, 2000, p.XV). Buscar as origens das categorias do entendimento humano na religião – e são nessas categorias que Durkheim está pensando quando se refere à forma socialmente compartilhada que organiza as possibilidades humanas de apreensão do objeto – significa, portanto, entender como a própria ciência e a filosofia, como práticas intelectuais que demandam, de acordo com seu próprio conceito, caráter universal, tornaram-se possíveis. Por isso, comenta Rawls:

(...) se a religião é vista como um conjunto de práticas que produz experiências sociais que têm um efeito transformador em seus participantes e as crenças são entendidas apenas como um resultado contingente e secundário de práticas, então a religião deixa de ser incompatível com a ciência. De fato, sob esse ponto de vista, crenças religiosas e ciência revelam-se a mesma coisa, com os antigos sistemas de crença religiosa apresentando-se como as primeiras cosmologias científicas (RAWLS, 2004, p.270).

Porque em um aspecto Durkheim concorda plenamente com Kant: pensar as condições de possibilidade da ciência e da filosofia não pode significar outra coisa senão perscrutar a natureza de determinadas categorias do entendimento que tornam o conhecimento, como algo para além do comunicável da vivência individual, possível; de fato, sem a universalidade de determinadas categorias do entendimento, nem a ciência, nem a filosofia, pelo menos da forma como a modernidade as entende, seriam possíveis (a bem da verdade, simplesmente porque nem a sociedade seria possível). Sob esse aspecto, Durkheim aceita e repõe a crítica kantiana ao empirismo de Hume. Não

obstante, como visto, para Durkheim, afirmar o caráter apodítico das categorias do conhecimento, como categorias dadas *a priori*, era simplesmente inaceitável.

“Em que pese o preconceito envolvido na identificação da anterioridade lógica com o que seria historicamente primeiro” e as evidentes limitações empíricas da história das formas religiosas apresentadas por Durkheim, percebe-se aqui algo de essencial: Durkheim compreende que não se pode fazer crítica à epistemologia moderna sem recorrer a uma espécie de história dessa epistemologia, como se a demonstração do caráter histórico daquilo que apareceria como inato fosse o limite inescapável de qualquer crítica desse tipo. A demonstração de uma gênese empírica da razão aparece como procedimento privilegiado de crítica da filosofia moderna. Como veremos, os outros autores estudados nesta dissertação avançarão nesse campo. Não obstante, o fundamental, aqui, é reconhecer como a crítica da epistemologia, levada a cabo por Durkheim, vai no mesmo sentido daquele que organiza também todo o projeto de crítica à epistemologia presente na *Dialética do Esclarecimento*. No limite, o que Durkheim está fazendo é, por meio de sua sociologia das formas religiosas, afirmar o caráter insustentável das pretensões de autonomia da razão que definem o projeto filosófico da modernidade. E isso não é pouco.

Não por acaso, em todos os autores discutidos nesta dissertação (e, em especial, em Adorno e Horkheimer), sempre se recorre a certa filosofia da história como instância de dissolução das pretensões mesmas da filosofia idealista. Por mais problemática que seja a remissão de Durkheim a uma história das religiões que busca, à moda positivista, o momento primeiro como o mais elementar e o menos desenvolvido, deve-se, de toda forma, reconhecer nessa busca o método por excelência de crítica dos pressupostos mais fundamentais da epistemologia moderna que será compartilhado por diferentes autores, de tradições também diversas.

Decerto, a sociologia genética de Durkheim tem como suposto uma obliteração da “diferença fundamental entre as diversas formas de sociabilidade para pensá-las todas como modos diferentes do social, como categoria determinante apesar de sua generalidade” (GIANNOTTI, 1975, p.78). Isso é evidente no fato de o sociólogo, a fim de aprofundar o estudo sobre os impasses próprios à constituição da solidariedade social na modernidade, recorra a uma análise histórica das formas sociais supostamente mais elementares. Sua sociologia é dependente de uma pressuposta homogeneidade entre as formas mais elementares e mais avançadas de vida social; o que, de resto, torna possível sua formulação do processo histórico como um processo evolutivo, isto é,

compreensível a partir de uma mesma linha lógico-histórica. As dificuldades próprias às sociedades modernas, em especial, de sua degeneração moral na anomia, encontram explicação (e, no limite, solução) em uma remissão à função social em sua forma mais elementar, como se, para além das diferenças fenomênicas observáveis, entre a forma mais elementar e a mais avançada de sociedade, não se verificasse senão a atuação das mesmas causas.

Esses limites, todavia, não nos devem fazer perder de vista os avanços logrados por Durkheim, em especial no que diz respeito à contribuição que suas ideias tiveram para a formulação das teses centrais da *Dialética do Esclarecimento*. O que não deveria causar estranhamento, uma vez que a proximidade das ideias de Durkheim em relação ao materialismo marxista, embora de caráter problemático, é reconhecido pelo próprio sociólogo francês e causa suficiente para que, nas últimas páginas do seu trabalho, ele tome o cuidado de deixar clara a especificidade das suas teses:

Não se deve, pois, ver nesta teoria da religião um simples rejuvenescimento do materialismo histórico: seria equivocar-se singularmente acerca de nosso pensamento. Ao mostrar na religião uma coisa essencialmente social, de maneira nenhuma queremos dizer que ela se limita a traduzir, numa outra linguagem, as formas materiais da sociedade e suas necessidades vitais imediatas. Certamente, consideramos uma evidência que a vida social depende de seu substrato e traz sua marca, assim como a vida mental do indivíduo depende do encéfalo e mesmo do organismo inteiro. Mas a consciência coletiva é algo mais que um simples epifenômeno de sua base morfológica, da mesma forma que a consciência individual é algo mais que a simples eflorescência do sistema nervoso. Para que a primeira se manifeste, é preciso que se produza uma síntese *sui generis* das consciências particulares. Ora, esta síntese tem por efeito criar todo um mundo de sentimentos, de ideias, de imagens que, uma vez nascidos, obedecem a leis que lhes são próprias. Eles se atraem, se repelem, se fundem, se segmentam e proliferam sem que essas combinações todas sejam diretamente comandadas e requeridas pelo estado da realidade subjacente. A vida assim suscitada desfruta inclusive de uma independência bastante grande para se entregar às vezes a manifestações sem objetivo, sem utilidade de nenhuma espécie, pelo mero prazer de se afirmar. Mostramos precisamente que é esse, com frequência, o caso da atividade ritual e do pensamento mitológico (DURKHEIM, 2000, pp. 468-9).

Percebe-se, todavia, que Durkheim identifica, aqui, materialismo histórico e

teoria do reflexo, como se a essa tradição fosse inerente uma compreensão da “vida consciente” como mero reflexo imediato das “formas materiais da sociedade”. Até porque, deve-se notar, para Durkheim não se trata de reconhecer nas formações ideais a reposição de formações materiais específicas; como discutido neste capítulo, o que a sociologia da religião de Durkheim vai enfatizar é justamente a capacidade de práticas sociais criarem algo de tal modo novo que se dissipa mesmo os traços que revelariam sua origem:

Para Durkheim, as práticas, como sons e movimentos, vêm primeiro e dão origem a sentimentos, normas, valores, representações e crenças, e não o contrário. Como tais, as necessidades da prática constroem a forma que a estrutura social pode tomar. Mesmo as ordens conceituais e institucionais tendo vida própria depois de criadas, elas têm o seu começo na e são mantidas pelas práticas e crenças, não o contrário. Além do mais, quando a ordem institucional fracassa em responder às necessidades cambiantes da prática, a sociedade também fracassa (RAWLS, 2004, 318).

Os outros autores que analisaremos nesta dissertação e, especialmente, Adorno e Horkheimer, também levarão a cabo uma crítica a essas teses sobre as formações ideais como simples reflexo das relações materiais, sem, para tanto, pretenderem sair do escopo da tradição materialista.

1.2 Lukács e o idealismo como reificação

Como discutido no item anterior, a questão da gênese das estruturas fundamentais do pensamento não é uma questão óbvia. Pelo contrário. De acordo com a tradição filosófica idealista, dominante na filosofia moderna e que tem Kant como seu maior representante, essa questão, na verdade, nem se coloca. Perguntar-se pela gênese das estruturas do pensamento, para um kantiano rigoroso, só pode se apresentar como uma aporia: de acordo com seus pressupostos, a tarefa da filosofia não é fazer uma história da razão, mas encontrar seus fundamentos inatos que permitem limitar seu campo de atuação e, nesse sentido, fazer a crítica do seu uso abusivo (isto é, quando a

razão pretende extrapolar seus limites inerentes).

Um dos movimentos mais importantes do marxismo, e isso desde Marx, dirigiu-se a formular uma crítica a esse pressuposto kantiano da existência de estruturas inatas do pensamento. Essa crítica voltou-se ao que poderíamos chamar de pressuposto desse pressuposto: a separação radical entre ser e pensar própria à filosofia idealista. Como se sabe, essa reconfiguração se deu por meio de uma crítica bifronte: por um lado, Marx faz uma crítica da hipóstase das formações ideais em sua pretensa autonomia diante da realidade; por outro, nega veementemente qualquer tipo de materialismo vulgar que tente reconhecer nessas formações ideais apenas um reflexo da realidade. A conhecida primeira tese contra Feurbach é uma apresentação sucinta, porém extremamente rigorosa, dessa espécie de duplicidade crítica que perpassa toda a obra de Marx¹⁴.

Como é também sabido, a história do marxismo desde o final do século XIX e, especialmente, a partir do século XX foi marcada por uma leitura no mínimo problemática dessa crítica – central na teoria marxista. Grande parte do marxismo oficial adotou, como elemento de sua ortodoxia, uma versão vulgarizada do materialismo dialético de Marx e pretendeu superar as formações ideológicas idealista-burguesas simplesmente por meio da eleição quase divina das “relações sociais de produção” como causa última de toda a existência humana. No sentido inverso, a crítica a essa leitura simplista da teoria marxista das formações ideológicas é um dos temas onipresentes na tradição de teóricos que convencionamos chamar de “marxistas ocidentais”. Virtualmente todos esses autores, de um modo ou de outro, propuseram releituras específicas das teses de Marx visando justamente a superação desse materialismo vulgar.

Durkheim é o representante mais avançado da tradição sociológica clássica que havia apresentado a si própria, entre outras coisas, como uma crítica da filosofia idealista do conhecimento. Como visto, para Durkheim, era dever da sociologia superar as pretensões de autossuficiência da razão cognitiva por meio de uma retomada de sua

¹⁴ “A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias – o de Feuerbach incluído – é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do objeto [*des Objekts*] ou da contemplação; mas não como *atividade sensível humana, práxis*, não subjetivamente. Por isso aconteceu que o lado *ativo* foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – mas apenas abstractamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a atividade sensível, real, como tal. Feuerbach quer objetos [*Objekte*] sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não toma a própria atividade humana como atividade objectiva. Ele considera, por isso, na *Essência do Cristianismo*, apenas a atitude teórica como a genuinamente humana, ao passo que a práxis é tomada e fixada apenas na sua forma de manifestação sórdida e judaica. Não compreende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, de crítica prática” (MARX & ENGELS, 1984, p.107).

dependência de práticas sociais que dariam um lastro material para essa razão. Seria esse lastro social, como uma experiência universal (para cada sociedade), que garantiria a universalidade também das categorias mais básicas de apreensão cognitiva e organização simbólica da experiência.

Antes de se tornar marxista, em seus trabalhos voltados para uma reflexão sobre a cultura e, especialmente, sobre a literatura, Lukács situava-se em um certo campo intelectual neokantiano do qual faziam parte, como seus principais nomes, teóricos como Weber, Simmel e Dilthey. Ao que tudo indica, a sua leitura de Durkheim era inexistente ou, no máximo, muito lateral. Mesmo após sua guinada marxista, por volta de 1918, quando ele passa a orientar sua produção teórica e sua prática política para uma revitalização do marxismo que o libertasse dos estreitos limites da II Internacional ao mesmo tempo em que levava a cabo uma crítica da própria tradição neokantiana da qual até então ele fazia parte, Lukács quase nunca recorreu a Durkheim, nem para criticá-lo, nem para melhor fundamentar suas teses. Em seus dois principais trabalhos pré-marxistas, *Teoria do Romance* e *A alma e as Formas*, e em sua reunião de ensaios que marca a passagem para o marxismo, *História e Consciência de Classe*, Durkheim não é citado sequer uma única vez.

Deste modo, apesar do que a forma de exposição do presente capítulo possa dar a parecer, não se trata aqui de se defender uma continuidade entre esses autores. Diga-se de passagem, isto também é válido para o terceiro autor que forma a tríade de teóricos com os quais aqui trabalhamos (Alfred Sohn-Rethel). O que se defende é apenas que, apesar de pouca ou nenhuma influência recíproca entre eles, todos os três avançaram teses sobre um mesmo campo de problemas e, não sem surpresa, propuseram hipóteses que não deixam de guardar proximidade. Apesar de terem constituído experiências teóricas relativamente independentes, todos os três apresentaram como questão privilegiada de reflexão uma discussão sobre os fundamentos sociais das formas do conhecimento humano e, desta maneira, acabaram por enfatizar a relação direta existente entre práticas sociais e práticas cognitivas. Para as finalidades desta dissertação, o importante é reconhecer como esses três autores contribuíram, cada um de uma forma, mas de modo a se sobrepor e, por vezes, colidir, para o desenvolvimento do núcleo teórico mesmo da *Dialética do Esclarecimento*. A teoria do conhecimento posta em circulação no trabalho de Adorno e Horkheimer recorre, de modo privilegiado, a esses três autores como instância de crítica à sua contraparte idealista, kantiana.

Como visto, Durkheim estava interessado em apresentar hipóteses gerais, ao estilo do seu positivismo, sobre as relações entre práticas sociais e formações conscientes. Lukács, por sua vez, centra seus estudos, em *História e Consciência de Classe*, não na fundamentação de uma tese geral, mas na análise de um período histórico e de uma formação social específica, a saber, o capitalismo moderno. Trata-se, para ele, de compreender como aquilo que estrutura a sociedade capitalista, a forma-mercadoria, pode apresentar-se como o “problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais” (LUKÁCS, 2003, p.193). Para ele, o fenômeno da reificação, como expressão do domínio da forma-mercadoria sobre toda a vida social, é um fenômeno moderno:

(...) temos de esclarecer que a questão do fetichismo da mercadoria é *específica* da nossa época, do capitalismo moderno. Como se sabe, a troca de mercadorias e as relações mercantis subjetivas correspondentes já existiam em etapas muito primitivas do desenvolvimento da sociedade. Mas o que importa *aqui* é saber em que medida a troca de mercadorias e suas consequências estruturais são capazes de influenciar toda a vida exterior e interior da sociedade (LUKÁCS, 2003, pp.194-5); [*ao que ele acrescenta, mais à frente*]: E esse desenvolvimento da forma mercantil em forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade surgiu somente com o capitalismo moderno (LUKÁCS, 2003, p. 197).

Para Lukács, é próprio ao pensamento reificado passar ao largo dessa limitação histórica e atribuir ao fenômeno da reificação um caráter supra-histórico. O que define o pensamento reificado como pensamento reificado, mesmo quando capaz de reconhecer e analisar o fenômeno da reificação, é que ele destaca “essas forças de manifestação vazias do seu terreno natural capitalista, tornando-as autônomas e eternas, como um tipo intemporal de possibilidades humanas de relações” (LUKÁCS, 2003, p.213). Por isso, o item “As antinomias do pensamento burguês” é aberto situando a filosofia moderna na história:

A filosofia crítica moderna nasceu da estrutura reificada da consciência. Nessa estrutura, têm origem os problemas específicos dessa filosofia, que se distinguem da problemática das filosofias anteriores. A filosofia grega constitui uma exceção, e não é por acaso, pois o fenômeno da reificação

também desempenhou um papel na sociedade grega desenvolvida. Mas, correspondendo a um ser social totalmente diferente, a problemática e as soluções da filosofia antiga são qualitativamente diferentes daquelas da filosofia moderna (LUKÁCS, 2003, p.240).

Para Lukács, pouco sentido faz buscar as raízes da filosofia moderna na antiguidade grega, basicamente “pelo fato de que a filosofia grega, embora tenha reconhecido os fenômenos da reificação, não chegou a vivenciá-los como formas universais da totalidade do ser” (LUKÁCS, 2003, p.240). Menos sentido ainda faz buscar essas origens em formas sociais supostamente primitivas e menos complexas, como propunha Durkheim. Para o filósofo húngaro, as formas modernas de consciência nascem e se desenvolvem em um contexto social qualitativamente diferente de todas as experiências históricas anteriores – isto é, um contexto social, em sua totalidade, reificado. Sua “problemática”, para usar os termos de Lukács, é a problemática de uma sociedade estruturada pela forma mercadoria em todas as suas relações fundamentais.

De forma que sua tese de que as formas da consciência também passam por um processo de reificação tampouco é uma tese geral sobre uma sempre existente correlação entre como se pensa em uma dada sociedade e como esta se estrutura por meio de suas práticas. Para Lukács, é o capitalismo, que consolidou a unificação da vida social, que o permite fazer a crítica de formações conscientes por meio de uma remissão à esfera material da vida social: “Foi o capitalismo a produzir pela primeira vez, com uma estrutura unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto dessa sociedade” (LUKÁCS, 2003, p.221). A forma mercadoria, em sua determinação capitalista, apresenta-se como o protótipo de toda forma de objetividade¹⁵ que faz dessa sociedade (capitalista) uma totalidade.

Por outro lado, apesar da consciente limitação histórica de seu quadro analítico, o escopo do projeto teórico lukacsiano é muito mais amplo do que aquele proposto por alguém como Sohn-Rethel (ver à frente). Enquanto Sohn-Rethel pretendeu tão-somente

15 Sobre esse conceito de “forma de objetividade”, comenta Habermas: “A expressão neokantiana 'forma de objetividade' é empregada por Lukács no sentido cunhado por Dilthey de 'uma forma de existência ou pensamento' surgida historicamente, que caracteriza a 'totalidade do nível evolutivo da sociedade global'. Ele entende a evolução da sociedade como a 'história da revolução ininterrupta das formas de objetividade que configuram a existência dos homens'. Sem embargo, Lukács não compartilha da concepção historicista segundo a qual em uma forma de objetividade se expressa a particularidade de uma cultura em cada caso única. As formas de objetividade mediatizam 'o enfrentamento do homem com o seu entorno, que determina a objetividade tanto de sua vida exterior quanto de sua vida interior'” (HABERMAS, 1999, p.452).

apresentar uma crítica, de caráter genético-marxista, às pretensões de autojustificação do sujeito transcendental kantiano, Lukács está interessado em encontrar na forma-mercadoria “o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa” (LUKÁCS, 2003, p.193). Dentro desse quadro mais geral, o que nos interessa, especificamente, é entender como Lukács articula o processo de reificação, cujo núcleo está na subsunção de todas as esferas da vida social à forma-mercadoria, com o surgimento da razão cognitiva moderna, de modo que ele possa afirmar:

A metamorfose da relação mercantil num objeto dotado de uma “objetivação fantasmática” não pode, portanto, limitar-se à transformação em mercadoria de todos os objetos destinados à satisfação das necessidades. Ela imprime sua estrutura em toda a consciência do homem; as propriedades e as faculdades dessa consciência não se ligam mais somente à unidade orgânica da pessoa, mas aparecem como “coisas” que o homem pode “possuir” ou “vender”, assim como os diversos objetos do mundo exterior. E não há nenhuma forma natural de relação humana, tampouco alguma possibilidade para o homem fazer valer suas “propriedades” físicas e psicológicas que não se submetam, numa proporção crescente, a essa forma de objetivação (LUKÁCS, 2003, pp. 222-223).

Sob o capitalismo, e apenas sob esse sistema, a razão atua como momento de unificação de toda a diversidade do mundo objetivo a uma mesma lógica do cálculo e da previsibilidade do cálculo. Mesmo quando inconsciente dessa dependência as práticas sociais (e, como dito, essa é uma das características mais prementes do racionalismo moderno – a inconsciência de sua dependência de determinadas relações sociais), a filosofia moderna é, para Lukács, uma construção teórica necessariamente vinculada a uma estrutura de consciência peculiar que se desenvolveu, no limite, apenas sob o capitalismo. Dentro de seus limites sistêmicos, todas as formas de interação social e todas as formas de relação entre o homem e a natureza são reduzidas à posição de abstrações que fundamentam suas pretensões em elementos externos à lógica objetiva de organização da realidade. A forma de objetividade própria à sociedade capitalista é, portanto, a forma dada pela reificação da mercadoria. E quando diz “estrutura de consciência” reificada Lukács está referindo-se, entre outros fenômenos, também à ciência moderna, “cujo método é, tanto sociológica quanto imanentemente, necessário e, portanto, 'compreensível'” (LUKÁCS, 2003, p.229). Qualquer forma imanente ou

“natural” de organização do objeto, mesmo que limitada, é negada por essa racionalidade abstrata que não reconhece nessa imanência senão uma resistência a seu projeto de produção e controle total do ser social; de maneira que não se verifica apenas um “paralelo” “entre a filosofia e certos princípios supostamente fundantes da sociedade burguesa, mas os problemas mesmos encontrados no interior do projeto mais geral da filosofia moderna estão definitivamente vinculados, de alguma forma, aos fracassos mais profundos da sociedade ela mesma” (O'CONNOR, 2005, p.12). Por isso, à reificação vivenciada como forma universal da totalidade do ser corresponde um racionalismo que pode reivindicar para si “a descoberta do *princípio* da ligação entre todos os fenômenos que se opõem à vida do homem na natureza e na sociedade” enquanto os sistemas filosóficos antigos, emergidos de sociedades parciais e pontualmente reificadas “nunca passaram de *sistemas parciais*” (LUKÁCS, 2003, p.245). Como comenta Jappe:

Para Lukács, a reificação é a forma fenomênica do fetichismo da mercadoria que atribui à mercadoria, enquanto coisa sensível e trivial, as propriedades das relações humanas que presidiram sua produção. A extensão da mercadoria e de seu fetichismo à totalidade da vida social faz surgir a atividade humana que, na verdade, é processo e fluir, como um conjunto de coisas que, independentes de todo poder humano, seguem apenas suas próprias leis. Não há nenhum problema moderno que não remeta, em última instância, ao "enigma da estrutura da mercadoria". Da fragmentação dos processos produtivos, que parecem desenvolver-se independentemente dos trabalhadores, à estrutura fundamental do pensamento burguês, com sua oposição entre sujeito e objeto, tudo leva os seres humanos a contemplarem passivamente a realidade em forma de "coisas", "fatos" e "leis" (JAPPE, 2010, p.25).

Para Lukács, seguindo uma linha interpretativa compartilhada pela Escola de Frankfurt e já presente, por exemplo, na obra de Durkheim, o racionalismo moderno, não redutível a nenhum racionalismo pretérito, encontraria sua formulação mais radical em Kant, de forma que, nos pressupostos mesmos da crítica kantiana seria possível encontrar as coordenadas básicas desse racionalismo. Em sua tomada de um determinado tipo de ciência como o modelo, por excelência, pelo qual a crítica da metafísica deveria se orientar; em sua defesa da identidade do Eu como dada de antemão, simplesmente reconhecida pela própria autoconsciência imediata de si, e não

como resultado de um processo histórico de formação; e na distinção entre razão teórica e razão prática, Kant levaria ao limite toda uma série de pressupostos que, de acordo com Lukács, apenas parcialmente haviam sido desenvolvidos pelos seus predecessores. “Pois para Lukács a racionalidade formal encontra sua expressão cabal nas ciências modernas; e a crítica kantiana do conhecimento e a explicação da atividade intelectual (Verstandestätigkeit) que se expressa nas ciências, prototipicamente na física de Newton” (HABERMAS, 1999, p. 460).

O “giro copernicano” kantiano não significa, de acordo com Lukács, outra coisa senão esse impulso a não mais aceitar o mundo como algo pronto, existente de antemão, mas “*como o próprio produto do sujeito*”, “cujo motivo decisivo e rico em variações é a ideia de que o objeto do conhecimento só pode ser conhecido por nós porque e na medida em que é criado por nós mesmos” (LUKÁCS, 2003, pp.241 e 242), enquanto “seus temas”, continua Lukács:

foram a unificação de todos os fenômenos (em oposição, por exemplo, à separação medieval entre o mundo 'sublunar' e o mundo 'supralunar'), a exigência de uma ligação causal imanente em oposição às concepções que procuravam o fundamento dos fenômenos e seus elos fora de sua ligação imanente (astronomia contra astrologia etc.), a exigência de aplicação de categorias racionais e matemáticas na explicação de todos os fenômenos (em oposição à filosofia qualitativa da natureza, que conheceu, ainda durante o Renascimento – Böhme, Fludd etc. –, um novo impulso e constituiu o fundamento do método de Bacon) (LUKÁCS, 2003, p.244).

Para Lukács, o que define a filosofia moderna como momento do racionalismo moderno – tendo o Kant da *Crítica da Razão Pura*¹⁶ como seu maior representante – é, portanto, a exigência de aplicação de uma mesma racionalidade a todos os fenômenos da experiência, sem que se aceite como válida qualquer pretensão de diferenciação qualitativa desses fenômenos. É essa subsunção de todo o diverso da experiência a uma mesma racionalidade que garantiria, por sua vez, a elevação das relações causais racionalmente constituídas a princípio por excelência de ligação dos fenômenos e, mais

16 Não cabe, na presente dissertação, uma análise detida da validade dessa leitura lukacsiana da crítica de Kant. Como se sabe, ela é em grande parte dependente de certo contexto intelectual de crítica ao neokantismo do começo do Século XX e não necessariamente faz justiça à letra kantiana. Se não por outras razões, diante dessa identificação da *Crítica da Razão Pura* com a matemática, podemos recorrer ao próprio Kant, em sua “Doutrina transcendental”: “... a Geometria e a Filosofia, apesar de se darem as mãos nas ciências naturais, são coisas totalmente diversas e o procedimento de uma jamais pode ser imitado pela outra” (KANT, 1987, p.358). Cf. também MUSSE, 1993.

importante, é ela que sustenta a constituição do sujeito moderno como uma pretensão de ser ele o produtor de toda a experiência possível:

Lukács argumenta que Kant promoveu o dualismo entre os fenômenos e a coisa em si a fim de evitar o fator desestabilizador da matéria. Uma vez que os fenômenos são o conteúdo último do conhecimento, como tais, Kant passou ao largo da contribuição real da matéria e, por isso, podia apelar à criatividade do sujeito cognoscente com uma força ainda maior. (...) A filosofia de Kant, de acordo com Lukács, é elaborada com vistas a provar a prioridade e centralidade do sujeito (O'CONNOR, 2005, p.11).

Diante desse sujeito, o mundo da experiência aparece como um mundo passível de ser dominado por meio do cálculo matemático e, por isso, previsível – no limite, porque o diverso da experiência mostra-se suscetível a uma redução matemática na qual toda diferença qualitativa apresenta-se como nada mais do que uma diferença quantitativa, controlável por meio de uma razão que reconhece seus limites. Em outros termos, “admitindo que os objetos devem orientar-se de acordo com o nosso conhecimento” em vez de nosso conhecimento orientar-se de acordo com os objetos: como o próprio Kant resumia seu projeto crítico. Se Kant é o representante mais avançado de uma racionalidade que só encontra pleno direito de cidadania no capitalismo, isto é, em um sistema social fundado pela forma-mercadoria, o centro da problemática de Lukács direciona-se necessariamente para a demonstração do fundamento dessa identificação entre a forma-mercadoria e os pressupostos mesmos da filosofia de Kant.

Sob o capitalismo, o que deve organizar a produção social não é mais as peculiaridade de constituição de cada objeto, nem as particularidades de aptidões de cada trabalhador, mas a racionalidade dada pelo cálculo dos meios mais eficazes. Qualquer resistência à essa racionalidade da eficácia deve ser superada, por se apresentar apenas como “simples fonte do erro”, como coloca Lukács, ou como uma “muralha do hábito”, para recorrer a Weber (WEBER, 2008, p.55). Daí porque: “Objetivamente, a forma mercantil só se torna possível como forma de igualdade, da permutabilidade de objetos qualitativamente diferentes pelo fato de esses objetos – *nessa* relação que é a única a lhes conferir sua natureza de mercadorias – serem vistos como formalmente iguais” (LUKÁCS, 2003, p.200). O fundamental, nesse caso, é que a

reificação se apresenta como um “princípio de racionalização baseada no cálculo, na *possibilidade do cálculo*” (LUKÁCS, 2003, p.202).

A ciência moderna, por sua vez, sustenta-se, segundo Lukács, em meio a uma contradição: ela, por um lado, ao ser dependente de certa divisão social do trabalho e de um sistema socioeconômico estruturado a partir de sistemas formais parciais (e, no todo, irracionais), é a manifestação mesma da consciência reificada em sua incapacidade de dar conta da totalidade. Sua progressiva divisão em áreas cada vez mais especializadas e pouco (ou nada) articuladas seria sintomática de sua dependência dessa estrutura social formada pela articulação irracional de sistemas formais parciais. Lukács chega mesmo a afirmar: “A verdadeira estrutura da sociedade aparece, antes, nas leis parciais, independentes, racionalizadas e formais, que só formalmente estão associadas (isto é, suas interdependências formais podem ser sistematizadas formalmente); porém, quando se trata de uma realidade concreta, só podem estabelecer conexões” (LUKÁCS, 2003, p.225). Por outro lado, quanto mais ela se desenvolve nessa parcialização limitadora, mais ela se enrijece como um sistema (ou sistemas) “formalmente fechado de leis parciais e especiais, para o qual o mundo que se encontra fora do seu domínio e sobretudo a matéria que ela tem por tarefa conhecer, ou seja, *seu próprio substrato concreto de realidade*, passa sistemática e fundamentalmente por *inapreensível*” (LUKÁCS, 2003, p.229): “Com isso, a ciência perde a capacidade de compreender o nascimento e o desaparecimento, o caráter social de sua própria matéria, bem como o das possíveis atitudes a seu respeito e a respeito do seu próprio sistema de formas” (LUKÁCS, 2003, pp.230-231).

Ao contrário, no entanto, do que propunham Fichte e, de certo modo, Hegel¹⁷, para Lukács “o concreto que a ciência é incapaz de apreender é concreto porque é uma síntese de muitas determinantes particulares, isto é, uma unidade de diversos elementos”. Trata-se da totalidade da vida social e, mais especificamente, da vida social capitalista. Cabe ao pensamento ser capaz de reconhecer essa unidade, que se dá para

17Como nota Martin Jay, Lukács, na primeira versão de seu ensaio “O que é o marxismo ortodoxo?”, que abre *História e Consciência de Classe*, chegou mesmo a recorrer à famosa resposta de Fichte diante do fetichismo dos fatos brutos: “Pior para os fatos”. Poderia também ter recorrido à versão hegeliana da mesma tese. Se, mais tarde, na versão definitiva, ele retira essa passagem é porque se tratava de não cair de volta no idealismo desses filósofos. Na verdade, essa é a tensão que perpassa todo o trabalho de Lukács: como revitalizar o marxismo, então reduzido a uma versão filosófica empobrecida, recorrendo, para tanto, à grande tradição filosófica da qual ele fazia parte, sem identificá-lo com essa mesma tradição. Ao ressaltar a centralidade de conceitos como os de totalidade, mediação, concreto e abstrato, a fim de salvar o marxismo de seus próprios herdeiros, Lukács sabia dos riscos envolvidos nesse projeto. Cf. JAY, 1984.

além da aparência, reconstruindo, assim, as mediações que tendem a desaparecer por trás da imagem do particular. A totalidade é concreta porque resultado desses infinitos processos de mediação, efetivamente existentes na vida social, nos quais o particular só adquire seu sentido pleno por meio de uma remissão à totalidade ao mesmo tempo em que permanece como tal (como particular). Se “o falso é, a um só tempo, como 'falso' e como 'não falso', um momento do verdadeiro” é porque, para Lukács, não se trata de se defender uma totalidade que seja simplesmente capaz de reduzir o particular a uma figura em si do não verdadeiro. O conhecimento correto da realidade capitalista é, portanto, obtido por meio de uma série de reconstruções de mediações na qual o particular se mantém – afinal, o falso é momento do verdadeiro – ao mesmo tempo em que tem seu sentido remetido à totalidade, como garantia de que não se sucumba ao apego inocente da aparência concreta do abstrato:

Esse conhecimento parte daquelas determinações simples, puras, imediatas e naturais (no mundo capitalista) que acabamos de caracterizar, para alcançar o conhecimento da totalidade concreta enquanto reprodução intelectual da realidade. Essa totalidade concreta não é de modo algum dada imediatamente ao pensamento. (LUKÁCS, 2003, p.76).

A elevação do método matemático a modelo por excelência da racionalidade moderna seria, assim, um momento desse processo de colonização de toda a vida social por parte da lógica da forma-mercadoria e de um apego a uma racionalidade incapaz de produzir mediações propriamente dialéticas. Não por outra razão, como comenta Ricardo Musse, para Lukács, “as matemáticas puras e aplicadas, desempenhando o papel de modelo metodológico e guia para todo o racionalismo, estão na base de toda a filosofia moderna, logo, também da filosofia de Kant” (MUSSE, 1992, p.100).

Essa racionalidade do cálculo não é, entretanto, neutra socialmente. Aqui, não podemos seguir interpretações, como a de Habermas, que enfatizam em demasiado o caráter weberiano da crítica lukacsiana à racionalidade moderna. Pelo contrário, para Lukács, a racionalidade do cálculo não é senão o decalque das “leis naturais” da produção capitalista, de sua necessidade inerente de reprodução ampliada de si mesma, apresentada como *a* razão. O domínio do cálculo na vida social é, no capitalismo, o domínio da reprodução ampliada do capital sobre qualquer outra lógica. O fato é que, para Lukács, esse saber matemático, oriundo do racionalismo moderno e cujo contexto

de desenvolvimento foi justamente as ciências naturais, quando aplicado à realidade histórico-social, não passa senão de uma reposição teórica acrítica da própria aparência do capitalismo como sistema. Longe de representar apenas mais um capítulo de uma história supostamente autônoma das ideias, o recurso ao método matemático como a forma por excelência de produção do conhecimento na modernidade é tão-somente o resultado da limitação do pensamento à aparência do próprio capitalismo:

Com efeito, os fatos “puros” das ciências naturais surgem da seguinte maneira: um fenômeno da vida é transportado, realmente ou em pensamento, para um contexto que permite estudar as leis às quais ele obedece sem a intervenção perturbadora de outros fenômenos. Esse processo é reforçado pelo fato de que os fenômenos são reduzidos à sua pura essência quantitativa, à sua expressão em número e em relações de número. Os oportunistas jamais se dão conta de que faz parte da essência do capitalismo produzir os fenômenos dessa maneira (LUKÁCS, 2003, pp.71-72).

De modo que, para Lukács, “o caráter enganoso de tal método reside no fato de que o próprio desenvolvimento do capitalismo tende a produzir uma estrutura da sociedade que vai ao encontro dessas opiniões” (LUKÁCS, 2003, p.71), sendo a redução da razão a uma forma matemática tão-somente uma atualização teórica não problematizada da estrutura aparente do próprio sistema, uma vez que é da essência do sistema manifestar-se dessa forma. É sua “manifestação *necessária*”. A abstração da forma matemática, quando aplicada aos fenômenos histórico-sociais, não passa de uma atualização acrítica do “processo de abstração” real pelo qual, segundo Marx, toda a sociedade capitalista, como um conjunto de práticas sociais, sucumbe:

O caráter fetichista da forma econômica, a reificação de todas as relações humanas, a extensão sempre crescente de uma divisão do trabalho, que atomiza abstratamente e racionalmente o processo de produção, sem se preocupar com as possibilidades e capacidades humanas dos produtores imediatos, transformam os fenômenos da sociedade e, com eles, sua aprecepção. Surgem fatos “isolados”, conjuntos de fatos isolados, setores particulares com leis próprias (teoria econômica, direito, etc.) que, em sua aparência imediata, mostram-se largamente elaborados para esse estudo científico. Sendo assim, pode parecer particularmente “científico” levar até o fim e elevar ao nível de uma ciência a tendência já inerente aos próprios fatos” (LUKÁCS, 2003, p.72).

Para Lukács, é nessa identidade do método científico-matemático em relação à estrutura da sociedade capitalista que se encontra a “condição social prévia” da exatidão desse método – e não em critérios imanentes a uma pretensamente autônoma esfera social, o que aproximaria Lukács de Weber. Apenas o capitalismo foi capaz de organizar, de modo unificado, toda a sociedade de acordo com uma mesma lógica, isto é, a lógica do capital e, por extensão, do cálculo e é a partir dessa lógica universalizada que também se explica as coordenadas fundamentais da epistemologia moderna.

A leitura habermasiana dessa tese de Lukács é conhecida. Sobre esse ponto, assim define Habermas o processo de reificação em *História e Consciência de Classe*:

Com o conceito de reificação, Lukács havia caracterizado essa peculiar coação que leva a assimilar as relações inter-humanas (e a subjetividade) ao mundo das coisas, coação que se produz quando as ações sociais já não são coordenadas através de valores, normas e do entendimento linguístico, mas através do valor de troca (HABERMAS, 1999, p. 484);

de forma que:

(...) à medida que as interações vão sendo coordenadas, não por meio de normas e valores, mas através do valor de troca, os atores não têm outra saída senão adotar uma atitude objetivante uns diante dos outros (e diante de si mesmos). O mecanismo de coordenação das ações se lhes apresenta, então, como algo externo (HABERMAS, 1999, p. 456).

Como se percebe, Habermas tende a reduzir o conceito lukacsiano de reificação a uma forma de degeneração das relações intersubjetivas e, em especial, das relações comunicativas.

Da mesma forma, as dificuldades de se reduzir o conceito de reificação aos limites de uma teoria da ação comunicativa intersubjetiva também se fazem presentes nos trabalhos de Honneth. Em seu curso publicado sob o título *Reification: A New Look at an Old Idea* (HONNETH, 2008), Honneth retoma a discussão lukacsiana, trazendo para o debate sobre os usos contemporâneos do conceito de reificação avanços logrados por pesquisas no campo da psicologia do desenvolvimento e da socialização, pesquisas que enfatizam a importância de um investimento libidinal no outro como condição para

o desenvolvimento das capacidades cognitivas dos indivíduos. A abordagem de Honneth, tal como a de Habermas, reduz o conceito de outro a uma perspectiva na qual apenas possui direito de cidadania um outro sujeito, um outro indivíduo. Igualmente, em *The Critique of Power*, afirma Honneth:

Dentro da tradição da análise marxista do capital, de Georg Lukács a Alfred Sohn-Rethel, as formas de consciência da sociedade burguesa são pensadas como desenvolvimentos das forças de abstração da troca de mercadorias, na qual sujeitos atuando a partir de uma indiferença recíproca em relação às suas necessidades e experiências são transformados em “objetos” (HONNETH, 1991, p.38).

Os problemas dessa leitura a contrapelo de Habermas e Honneth, a partir de sua teoria da ação comunicativa, são, no entanto, evidentes. A reificação – e o racionalismo moderno, para Lukács, não é senão uma atualização da reificação como forma de apreensão cognoscente do objeto – não se identifica com uma mera negação da interação comunicativa intersubjetiva. A redução do qualitativo ao quantitativo não é, em Lukács, a mesma coisa que a crise das práticas comunicativas intersubjetivas. Com o processo de reificação da vida social, o que se perde, fundamentalmente, não é apenas essa capacidade de coordenação das interações sociais “por meio de normas e valores”, mas também a capacidade de se reconhecer a produção dos objetos em sua lógica imanente, não idêntica ao sujeito, apesar de fazer parte dela o homem em sua relação com as coisas e com os outros homens, em seu processo de constituição do mundo na história. Não obstante seja válida a tese, para Lukács, de que a crise da intersubjetividade seja um momento de um processo mais amplo de reificação total da sociedade sob o capitalismo, não se pode reduzir seu conceito de reificação a uma mera crise da experiência intersubjetiva. O processo de reificação não pode ser compreendido como uma simples redução das relações subjetivas à lógica do objeto; existe, em Lukács, uma dimensão do conceito de reificação que diz respeito à hipóstase do elemento subjetivo, racional, e, por extensão, à negação simples das relações próprias ao objeto ao âmbito infável da coisa em si.

Habermas e Honneth, no entanto, dado o próprio sentido de seus projetos orientados por uma “recuperação” do entendimento intersubjetivo dado pela linguagem

na comunicação¹⁸, são incapazes de reconhecer essa dimensão do conceito de reificação em Lukács. Novamente, a reificação, em Lukács, está ligada fundamentalmente a uma crítica não apenas da perda de algo como uma intersubjetividade valorativa, como querem esses filósofos, mas das possibilidades de experiência, entendida como relação possível entre o sujeito e o objeto. Reificação, em Lukács, significa tanto a incapacidade de reconhecer o sujeito como objeto, quanto o objeto como sujeito, definindo, assim, a antinomia de todo idealismo, isto é, a rígida separação entre o ser e o pensar, como a paralisia desse tipo de relação. Não é apenas o resultado da colonização de uma esfera autônoma da vida social por outra (o que faria de Lukács um uma espécie de marxista-weberiano). Sobre esse ponto, comenta O'Connor:

O efeito da reificação sobre a atividade da consciência, na visão de Lukács, é a de reduzir a relação dialética ativa entre o sujeito e o objeto no ato do conhecimento. Uma vez que o pensamento torna-se cálculo – e ele torna-se cálculo em suas formas reificadas –, ele perde suas capacidades críticas. De acordo com Lukács, essa mera manipulação de conceitos força a aparência de naturalidade da totalidade social racionalizada, pois o sujeito é incapaz de pensar em termos das possibilidades que transcenderiam essa ordem (O'CONNOR, 2005, p.10).

A correta compreensão dessa tese lukacsiana deveria ser suficiente, portanto, para se rejeitar qualquer aproximação de Lukács com a tese da autonomia das esferas valorativas, como quer Habermas. Lukács sabe que, para além dessa aparente contingência na vida social capitalista, ou melhor, por meio mesmo dessa contingência, “a racionalização capitalista, que se baseia no cálculo econômico privado, reclama em toda manifestação da vida essa relação mútua entre o pormenor submetido a leis e a totalidade contingente; produz e reproduz essa estrutura na medida em que se apossa da sociedade” (LUKÁCS, 2003, p.226). Para Lukács, a ciência moderna, essa figura maior das pretensões cognitivas da sociedade capitalista, não aparece como uma esfera autônoma da vida social, com sua racionalidade e suas práticas valorativas imanentes, como queria Weber, mas como um momento de uma totalidade social que estrutura uma

18 “Marx descreve o efeito dessa assimilação do normativo e do subjetivo ao estatuto de coisas perceptíveis e manipuláveis como objetivação ou objetivação (Versachlichung). À medida que o trabalhador assalariado começa a depender em toda a sua existência do mercado, os processos anônimos de realização do capital penetram em seu mundo da vida e, ao transformar as relações sociais em puramente instrumentais, destroem a eticidade de uma intersubjetividade estabelecida comunicativamente” (HABERMAS, 1999, p.456).

forma de objetividade particular. A análise da natureza do pensamento científico moderno, de suas categorias fundamentais, só se faz possível por meio de uma remissão desse pensamento a processos sociais mais amplos que formam a totalidade da vida social e no interior dos quais ele ganha sentido. Em uma palavra, por meio de uma remissão à lógica do cálculo sustentada pelas necessidades de reprodução ampliada do capital, realizada, por sua vez, sob a aparência da livre troca de mercadorias. Para Lukács, a racionalidade dos pressupostos cognitivos modernos são diretamente dependentes, como momento de uma totalidade, da racionalidade da forma-mercadoria, em sua capacidade de organizar a vida social justamente porque essa racionalidade apresenta-se como instância unificante do todo social.

Apenas o método dialético, sustentado a partir da “capacidade de organizar o todo”, poderia, portanto, fazer também a crítica das pretensões cognitivas da razão. Uma crítica do conhecimento que parte da crítica de Hegel a Kant porque dependente de um conceito de totalidade da vida social que só pode reconhecer nas formas racionais parciais o fracasso da própria razão, sua irracionalidade. É a partir de uma recuperação das pretensões filosóficas de se dar conta da totalidade, da fenomenologia de Hegel à dialética materialista de Marx, que Lukács faz a crítica das limitações de um pensamento que se satisfaz em reduzir a razão a sistemas parciais de racionalidade, da dialética transcendental kantiana¹⁹ à autonomia das esferas da vida social de Weber:

Com a especialização do trabalho, perdeu-se toda imagem da totalidade. E como a necessidade de apreender a totalidade – ao menos cognitivamente – não pode desaparecer, tem-se a impressão (e formula-se essa reprovação) de que a ciência, que trabalha igualmente dessa maneira, isto é, que permanece igualmente nesse imediatismo – teria despedaçado a totalidade da realidade, teria perdido o sentido da totalidade por força da especialização (LUKÁCS, 2003, pp.228-9).

Por isso também, de acordo com o filósofo húngaro, o racionalismo da filosofia e da ciência modernas, apesar de seu conceito e de suas pretensões de uma

19 “Por certo não é necessário explicar mais amplamente que a dialética transcendental gira sempre em torno da questão da totalidade. Deus, a alma etc. são apenas expressões mitológicas para o sujeito unitário, ou para o objeto unitário, da totalidade e dos objetos do conhecimento, pensado como acabado (e completamente conhecido). A dialética transcendental, com sua separação radical dos fenômenos e dos númenos, rejeita toda pretensão de 'nossa' razão ao conhecimento do segundo grupo de objetos. Eles são compreendidos como coisas em si, em oposição aos fenômenos cognoscíveis” (LUKÁCS, 2003, p.248).

racionalização integral do mundo, só pode se interverter em sistemas regionalizados de racionalidade. Daí a ciência moderna especializada e a filosofia tópica como seus correlatos necessários.

De acordo com Ricardo Musse, Lukács, por meio desse retorno ao discurso sobre o método marxista, não poderia visar outra coisa senão o resgate de certa “relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história” que teria sido excluída pela leitura engelsiana da dialética, particularmente aquela exposta no *Anti-Dühring* – e se consolidado como ortodoxia pelos seus herdeiros teóricos da Segunda Internacional (Eduard Bernstein). Segundo Lukács, o que esses teóricos acabaram por fazer (inclusive Engels) foi reduzir a dialética marxista a mais uma figura daquilo que, em *História e Consciência de Classe*, ele vai chamar de antinomias do pensamento burguês. Por se fundarem na dualidade insuperável entre contemplação e ação, esses autores reduziram o marxismo a mais uma problematização nada exitosa de uma antinomia na qual já havia se enredado toda uma tradição racionalista moderna. Nesse sentido, entende-se que, para Lukács, a dialética marxista deve partir de um questionamento da rígida dicotomia entre o ser e o pensar – dicotomia essa comum às ciências burguesas e à certa tradição pretensamente marxista: “Lukács considera a 'condição prévia da dialética revolucionária', seu momento indispensável, uma determinação totalmente ausente da exposição engelsiana do método – 'a unidade de teoria e prática'” (MUSSE, 2005, p.379):

Lukács recapitula, uma a uma, as determinações da dialética engelsiana: dissolução da rigidez dos conceitos e dos objetos que lhes correspondem, passagem contínua de uma determinação a outra, permanente superação dos contrários, substituição da causalidade unilateral e rígida pela interação recíproca. Maculadas pela subordinação do marxismo às ciências naturais ou pelo fato de não se levar em conta a dimensão prática da teoria, ou melhor, uma vez ausente a consideração metodológica da “relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história”, Lukács avalia que tais determinações seriam insuficientes para suplantarem a perspectiva meramente contemplativa, própria da ciência burguesa (MUSSE, 2005, p.378).

O fato é que, para Lukács, Engels e seus seguidores da Segunda Internacional, ao tomarem as ciências naturais como modelo metodológico para a dialética, teriam reduzido esta a tudo o que ela não poderia ser: uma manifestação mal resolvida da

dualidade entre ser e pensar. A dialética, pelo contrário, deveria ser capaz de saber seus limites e não se aventurar a outras realidades que não a histórico-social. Para Lukács, o método dialético não se apresenta como um método capaz de dar conta de toda a realidade, inclusive a natural, como queria Engels, mas diz respeito apenas aos fenômenos históricos:

Essa restrição do método à realidade histórico-social é muito importante. Os equívocos surgidos a partir da exposição de Engels sobre a dialética baseiam-se essencialmente no fato de que Engels – seguindo o mal exemplo de Hegel – estende o método dialético também para a natureza. No entanto, as determinações decisivas da dialética (interação entre sujeito e objeto, unidade de teoria e prática, modificação histórica do substrato das categorias como fundamento de sua modificação no pensamento etc.) não estão presentes no conhecimento da natureza. (LUKÁCS, 2003, p.69 – nota 6).

Contra isso, Lukács vai propor uma “dialética revolucionária” que seja capaz de romper com esse tipo de dicotomia (e que, por extensão, também seja capaz de romper todas as dicotomias do pensamento burguês), apresentando-se, portanto, como, a um só tempo, teórica e prática e capaz, por isso mesmo, de dar conta da totalidade. Nesse sentido, se a forma-mercadoria constitui-se como essa “forma de igualdade, da permutabilidade de objetos qualitativamente diferentes” e se o trabalho, no capitalismo, por definição não pode passar de mais uma mercadoria, apesar de suas especificidades, a reificação, para Lukács, é um fenômeno diretamente ligado à redução de todo trabalho a trabalho abstrato²⁰; e quando tudo deve ser antecipado e organizado pelo cálculo, ao trabalhador apenas resta a atitude contemplativa:

A atitude contemplativa diante de um processo mecanicamente conforme às leis e que se desenrola independentemente da consciência e sem a influência possível de uma atividade

20 José Paulo Netto defende posição diversa: segundo o autor, em *História e Consciência de Classe*, verificar-se-ia uma “ausência de concretas mediações entre práxis e trabalho (categoria paradoxalmente ignorada ao longo do texto) (...)” (NETTO, 1996, p.12). No mesmo sentido, Ricardo Antunes comenta que o avanço qualitativo verificado na passagem entre *História e Consciência de Classe* e *Ontologia do Ser Social* residiria no “papel prioritário da categoria de trabalho e mais particularmente da vida cotidiana no entendimento da gênese e desenvolvimento do ser social” presente na segunda obra. (ANTUNES, 1996, p.99). Em ambos os casos, no entanto, as críticas são dependentes de uma comparação posterior de *História e Consciência de Classe* e a *Ontologia do Ser Social*; a “falta” da problemática do trabalho aparece apenas no contraste com a centralidade que essa categoria viria a adquirir, como primado ontológico, na obra tardia do filósofo húngaro.

humana, ou seja, que se manifesta como um sistema acabado e fechado, transforma também as categorias fundamentais da atitude imediata dos homens em relação ao mundo: reduz o espaço e o tempo a um mesmo denominador e o tempo ao nível do espaço. (...) O tempo perde, assim, o seu caráter qualitativo, mutável e fluido: ele se fixa num *continuum* delimitado com precisão, quantitativamente mensurável (...) (LUKÁCS, 2003, pp.204-5).

Dessa proposta, dita metodológica, de dar conta da totalidade, vê-se surgir toda uma rede complexa de conceitos. Em primeiro lugar, trata-se, para Lukács, de retomar uma discussão sobre o concreto. A totalidade, ao contrário do que a versão empirista do marxismo costumava defender, não seria, para Lukács, um retorno à abstração idealista. Seguindo Hegel e Marx, ele sabe que o concreto não é idêntico ao apego ao particular, ao pretensamente imediato, mas o resultado de mediações. Em Lukács, a totalidade, como resultado de um processo tendencialmente infinito de mediações do particular seria o verdadeiro concreto, enquanto a permanência no particularismo isolado dos fatos, apesar de sua aparência de concretude, retiraria do marxismo seu potencial crítico, reduzindo-o a um discurso sobre o abstrato. Aqui, a crítica à reificação se identifica com uma torção no interior da tradição marxista que realoca o conceito de totalidade em seu centro – pressupondo-se, aqui, na esteira de Lukács, que ele havia sido marginalizado pelos herdeiros de Marx, incluso Engels²¹:

Não é o predomínio de motivos econômicos na explicitação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova. (...) A ciência proletária é revolucionária não somente pelo fato de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, em primeiro lugar, devido à essência revolucionária do seu método. O domínio da categoria da totalidade é o portador do sentido revolucionário na ciência (LUKÁCS, 2003, pp.105-6).

21 Para uma pré-história do conceito de totalidade na obra de Lukács, em especial em *A Alma e as Formas e Teoria do Romance*, cf. JAY, 1984 e MÉSZÁROS, 1972. Não poucas teses apresentadas no presente tópico são, em larga medida, extraídas do livro de Jay sobre Lukács.

A diferença fundamental em relação aos idealistas diz respeito ao fato de que, em Lukács, essa mediação não é resultado de um processo teórico-contemplativo de compreensão da realidade, por exemplo, por meio da rememoração passiva da história, mas de certa unidade entre teoria e prática – impensável para o idealismo fundado na separação rígida entre ser e pensar e, por consequência, enredado em uma atitude contemplativa diante do mundo. A naturalização das categorias da epistemologia moderna²² é momento dessa atitude contemplativa da burguesia diante da própria realidade, uma vez que para ela:

(...) é uma questão vital, por um lado, conceber sua própria ordem de produção como constituída por categorias intemporalmente válidas e destinadas a existir sempre graças às leis eternas da natureza e da razão e, por outro, de julgar as contradições que se impõem ao pensamento de maneira inevitável não como fenômenos pertencentes à essência dessa ordem de produção, mas como simples fenômenos de superfície (LUKÁCS, 2003, p.80).

Para Lukács, todavia, a totalidade se constitui no momento mesmo da práxis. Conhecer a totalidade e realizá-la são momentos de um mesmo processo: “conhecer o todo seria, portanto, dependente de um sujeito histórico coletivo capaz de reconhecer-se em suas objetivações (JAY, 1984, p.108), sendo que “essa situação surgiu com o aparecimento do proletariado na história” (LUKÁCS, 2003, p.66). Dessa forma, o conhecimento correto da totalidade seria, de antemão, impossível aos pensadores burgueses porque presos dentro dos limites contemplativos aos quais o capitalismo limitava suas ações. O conhecimento correto não poderia ser senão idêntico a uma atitude revolucionária diante desse todo. Mesmo uma filosofia que sabe os limites do racionalismo moderno e que é capaz de problematizá-los permanecerá, necessariamente, presa no interior desses limites por não superar seu fundamento último, isto é, sua atitude meramente contemplativa diante do mundo.

Se afirmamos que existe, no núcleo mesmo de *História e Consciência de Classe*, uma crítica ao formalismo moderno que passa por um projeto de crítica ao subjetivismo da razão ou, para colocarmos a questão nos termos da crítica lukacsiana a Kant, por uma

22 Note-se que Lukács não está referindo-se aqui às categorias do entendimento no sentido kantiano do termo, mas aos conceitos que organizam essa epistemologia, o que inclui, por exemplo, as categorias econômicas – diferença central em relação a Durkheim.

recuperação da coisa em si (tanto em sua figura material, isto é, o conteúdo que resiste à plena dominação da forma, como em sua figura ligada “aos objetos últimos do conhecimento” dados na perspectiva da totalidade), é preciso ter claro que toda essa problemática acaba por se condensar, antes de tudo, no direcionamento para a práxis. É a práxis o momento por excelência de refutação do formalismo idealista sustentado pela forma mercadoria e é ela, e apenas ela, que poderá garantir esse retorno ao objeto e essa recuperação da dignidade ontológica da coisa em si. É por isso que, para Lukács, toda tentativa de superar a filosofia idealista sem recorrer a práxis falhou – ela manteve intocada, não obstante todos os seus esforços, a dualidade do pensamento e do ser. Seus problemas sempre tiveram como fundo esse dualismo. Tanto o princípio estético como pulsão de jogo²³ de Schiller quanto o “poder de unificação” do espírito absoluto de Hegel, apesar de suas pretensões de superação das antinomias da filosofia de Kant, apenas repuseram aquele dualismo entre o ser e o pensar, pagando assim um tributo àquele que eles pretendiam superar. Ao buscar soluções para as antinomias do pensamento burguês apenas no âmbito do pensar, isto é, sem serem capazes de promover a passagem ao ser (práxis), eles acabaram por revelar suas limitações objetivas: “objetivamente, pois pergunta e resposta estão limitadas desde o início ao plano do puro pensamento”. Segundo Lukács:

Esse limite é objetivo, na medida em que encerra o dogmatismo da filosofia crítica: ainda que essa filosofia tenha sido conduzida metodicamente para além dos limites do entendimento formal, racional e discursivo e, portanto, tenha se tornado crítica a pensadores como Espinosa e Leibniz, sua *atitude fundamental* e metódica permanece racionalista. O dogma da racionalidade permanece intacto e insuperado (LUKÁCS, 2003, p.291).

Como se sabe, o único fiador dessa superação, para Lukács, é o proletariado em sua prática revolucionária. É essa práxis que o permitirá ir além da atitude contemplativa diante do mundo e, assim, superar as antinomias do pensamento burguês. Ao se direcionar para a transformação radical da realidade, o proletariado se põe como sujeito-objeto da história e passa a representar um limite à reificação dela fundante. A

23 Pulsão de jogo que, além de reconhecer “que o ser social aniquilou o homem enquanto homem”, ao mesmo tempo se orienta pela esperança de que “*o homem socialmente aniquilado, fragmentado e dividido em sistemas parciais deve ser recriado intelectualmente*” (LUKÁCS, 2003, p.290). A capacidade do homem de jogar seria essa capacidade, meramente intelectual segundo Lukács, de se produzir uma totalidade de sentido em meio a um mundo sem sentido.

esse processo corresponde uma retomada da capacidade de dar conta da totalidade, capacidade atrofiada pelo caráter contemplativo do pensamento burguês, que, mesmo quando visa o contrário, acaba se reduzindo a sistemas parciais limitados. Em Lukács, esse giro de orientação em direção ao todo é, portanto, idêntico à recuperação da centralidade da história na vida humana. Não de uma história a-dialética, própria ao pensamento burguês que, após o seu período revolucionário, teve de reduzir a história a uma abstração afirmativa do existente, mas de uma história como negação coletiva desse existente. A resolução das antinomias do pensamento burguês – e, mais especificamente, a resolução das antinomias da filosofia cognitiva idealista, formada por categorias pretensamente universais e inatas, mas que se realiza apenas como sistemas parciais e isolados – dá-se na recuperação da totalidade por meio da práxis coletiva do proletariado como agente revolucionário. Sobre esse aspecto, comenta Ricardo Musse:

Segundo Lukács, a principal distinção metodológica entre a dialética materialista e o método burguês de conhecimento advém do fato de o proletariado, organizado como classe, se orientar pela perspectiva da totalidade. Totalidade, aqui, significa tanto conceber a história como um processo unitário, quanto a articulação sistêmica do saber, isto é, a tarefa de totalização da totalidade da empiria. (...) Incapaz de ultrapassar a prioridade metodológica dos fatos ou mesmo de se aperceber do seu caráter histórico, presa à significação imediata dos objetos, a ciência burguesa nunca apreende a totalidade concreta, a historicidade estrutural da sociedade (MUSSE, 1996, pp.86 e 87).

Esse tipo de trabalho conceitual presente em Lukács nos é da maior importância, apesar de não visarmos, neste mestrado, uma reconstrução rigorosa de todos os aspectos do pensamento desse autor. Se o que nos interessa é analisar a crítica à razão cognitiva moderna, é necessário perceber que essa crítica só pode ser compreendida quando apresentada a partir desse quadro conceitual mais amplo. Isso porque, trata-se, para Lukács, de fazer a crítica da razão cognitiva moderna realocando-a em sua mediação com a totalidade da vida social e de pensar sua superação a partir de uma prática sobre essa vida. Se Durkheim recorria à ideia de fato social como dispositivo crítico a fim de superar a pretensa naturalidade de nossas categorias lógico-cognitivas, Lukács recorrerá ao conceito de totalidade capitalista e deverá pensar os processos de produção de abstrações e organização da experiência em sua mediação diante da totalidade da vida

social.

1.3 Sohn-Rethel e a razão cognitiva como “abstração real”

Se a contribuição das teses de Lukács para a formulação da *Dialética do Esclarecimento* é amplamente reconhecida pela bibliografia especializada, a contribuição indispensável de outro pensador marxista ainda permanece pouco discutida. Refiro-me a Alfred Sohn-Rethel e a seu mais importante trabalho: *Trabalho Manual e Intelectual: Uma Crítica da Epistemologia* (SOHN-RETHEL, 1978). Como se pretende demonstrar, uma correta compreensão das teses de Sohn-Rethel não apenas nos permitiria superar aquele “materialismo vulgar” que sempre aparece como um fantasma para o marxismo (e do qual também Lukács pretendeu afastar-se), mas também evitaria uma leitura equivocada da própria *Dialética do Esclarecimento* como uma espécie de projeto idealista de que não diz seu nome. O que se fará neste item é justamente recuperar as coordenadas gerais da teoria de Sohn-Rethel, em particular, no que se refere à sua crítica epistemológica e no que nos pode ser útil para a compreensão do trabalho de Adorno e Horkheimer.

A hipótese que orienta todo o trabalho de Sohn-Rethel é uma só: a ideia de que é possível revelar a origem histórico-social de “formas de pensar” próprias à epistemologia moderna (que, de acordo com a tradição idealista, seriam inatas) na “abstração real” da forma-mercadoria. Se essa questão é colocada em termos aparentemente regionalizados – como se estivéssemos diante apenas de mais uma crítica à epistemologia – suas consequências, no entanto, não poderiam ser mais radicais: resolver o problema da natureza dessa dependência de estruturas epistemológicas em relação a formas históricas de relações sociais não é outra coisa senão resolver toda aquela questão que, como defendido, tem sido um dos principais temas do marxismo desde Marx.

Para tanto, seria preciso, como o foi para Durkheim e Lukács, encontrar as origens históricas daquilo que se apresenta como, por definição, *a priori*. E Sohn-Rethel tem em mente, aqui, não conceitos menores do pensamento idealista, mas conceitos tão centrais como os de sujeito, sujeito transcendental, objeto, natureza, causalidade (note-se que Sohn-Rethel não se limita apenas às categorias do entendimento). A *idée fixe* de

Sohn-Rethel é a seguinte: seria possível encontrar, não apenas uma analogia, mas uma “identidade verdadeira” entre os elementos formais da síntese social capitalista e os elementos formais constitutivos da razão cognitiva idealista? Sohn-Rethel acredita que o pensamento marxista, e apenas ele, é, sim, capaz de dar uma resposta positiva a essa questão. Seu trabalho pretende demonstrar isso.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que, para Sohn-Rethel, o fundamento da rígida dicotomia entre o ser e o pensar, já apontada como inerente à filosofia idealista, é a tese de que apenas ao pensar é facultado o atributo da produção de abstrações. Ele tem como pressuposto não problematizado, de acordo com Sohn-Rethel, a tese segundo a qual a capacidade de produção de formas abstratas seria uma exclusividade da razão, um privilégio do pensar e não do ser. Esse postulado seria um pressuposto de todo o dualismo definidor da filosofia kantiana – que, como Durkheim e Lukács, Sohn-Rethel também considera como a representante maior do idealismo – porque seria a partir dele que se fundamentaria a ideia de uma oposição clara e rígida entre aquilo capaz de produzir abstrações, por um lado, e a determinação concreta do ser, por outro.

Por sua vez, se esse é o postulado fundamental de toda a filosofia idealista até Kant, o rompimento representado por Marx diante dessa tradição não poderia ser mais radical. Isso porque Marx, já nas primeiras páginas de *O Capital*, mas também desde sua *Crítica à Economia Política* de 1859, não apenas revelou, mas também analisou teoricamente um processo social realizado em um âmbito extraconsciente e capaz, assim mesmo, de produzir abstrações. Marx aponta para a possibilidade de rompimento com o dualismo kantiano reconhecendo na realidade social a abstração que, até então, seria encarada como um monopólio da consciência e que faria desta um âmbito ontologicamente diverso do ser. Essa abstração é a abstração própria à elevação histórica da forma-mercadoria a dispositivo central de síntese social, entendida esta como “a rede de relações por meio da qual a sociedade forma um todo coerente” (SOHN-RETHEL, 1978, p.4). Não por outra razão, pode afirmar Sohn-Rethel: “O tema não declarado de *O Capital* e da análise da mercadoria é, de fato, a abstração real ali descoberta” (SOHN-RETHEL, 1978, p.20)²⁴.

24 Anselm Jappe assim define o conceito de abstração real: “É a representação material de uma coisa que não é material, mas abstrata: o valor das mercadorias”. É por meio dessa representação que, “pela primeira vez, uma substância imaterial – o valor – permanece igual, enquanto os seus portadores concretos – as mercadorias e as moedas – mudam” (JAPPE, 2010b, p.16). Apesar das limitações dessa definição, é interessante notar que ela permite aproximar as reflexões de Sohn-Rethel às de Durkheim, como já trabalhadas anteriormente neste capítulo. Dizer que uma abstração real é uma representação material de uma coisa que não é material implica classificar o totem como uma abstração real. Vimos

E isso não em sentido metafórico, em uma espécie de *como se*. Todos os atributos de uma abstração, tal como tradicionalmente definida, isto é, “uma completa ausência de qualidades, uma diferenciação puramente quantitativa”, o solipsismo necessário à sua execução e uma aplicabilidade formal independente de qualquer limitação material (SOHN-RETHEL, 1978, p.20) são atributos efetivos, não metafóricos, da forma-mercadoria. Segundo Marx, durante o ato de troca é a abstração de qualquer referência ao uso que permite o estabelecimento de equivalências que, de outra forma, seria impossível. A troca de mercadorias apenas pode ocorrer quando a qualidade de uso da coisa que está sendo trocada, seu valor de uso, passa a se apresentar como pressuposto do processo. Dizer que o valor de uso não é posto na troca, mas apenas pressuposto, significa dizer que o valor de uso, de algum modo, permanece durante a troca, mas apenas na mente dos agentes no mercado (uma vez que sem uma promessa de uso futuro a troca seria em si um contrassenso), ao mesmo tempo em que é negado pelo valor de troca como elemento posto nesse processo²⁵.

Deve-se notar, aqui, que o conceito de “abstração real” de Sohn-Rethel advém de uma análise das relações sociais capitalistas centrada no momento da troca de mercadorias e não da produção. Pode-se definir esse conceito – e, de fato, é isso que faz Sohn-Rethel – sem se recorrer à esfera da produção e, mais especificamente, àquilo que Marx chamava de trabalho abstrato. No limite, para Sohn-Rethel, a abstração do trabalho é um fenômeno secundário em relação à abstração da troca. Esta está fundada em uma separação entre o ato de uso e o ato de troca que faz com que, neste último, todas as qualidades da coisa sejam, na prática, abstraídos. O trabalho torna-se abstrato, para Sohn-Rethel, quando ele passa a ser subsumido à lógica da troca; apenas aí ele se torna abstrato. O processo de troca, por sua vez, pode ser explicado independentemente:

como o totem é a cristalização material de uma experiência emocional do indivíduo diante de uma força coletiva que não pode ser explicada por suas faculdades perceptivas. O totem advém da necessidade de se representar materialmente uma experiência que está para além da realidade perceptiva-sensorial. Sem prejuízo de se reconhecer as evidentes diferenças entre os autores, trata-se de compreender que ambos estão refletindo sobre a gênese social da abstração – seja ela posta na figura do dinheiro, por meio da troca de mercadorias, seja ela posta no totem, por meio da representação da força coletiva.

25 Sobre esse tema, cf. Fausto, 1983. Nesse sentido, comenta também Rubin: “A famosa teoria de Marx, segunda a qual o valor de uso é o pressuposto, mas não a fonte, do valor de troca deve ser formulada de maneira generalizada: a Economia Política trata das “formas econômicas”, dos tipos de relações de produção entre pessoas na sociedade capitalista. Esta sociedade pressupõe certas condições do processo material de produção e dos fatores técnicos que são seus componentes. Mas Marx sempre protestou contra a transformação das condições do processo material de produção de pressupostos da Economia Política em seu objeto de estudo. As categorias econômicas (ou formas sociais das coisas) estão certamente relacionadas de maneira estreita ao processo material de produção, mas não podem ser derivadas diretamente deste, mas apenas através de um vínculo indireto: as relações de produção entre as pessoas.” (RUBIN, 1980, p. 55).

“Aqui, Sohn-Rethel não segue Marx, mas vê surgir a abstração de uma outra fonte: a separação entre o “ato de uso” e o “ato de troca”. (...) A troca forma uma realidade à parte, separada do trabalho e do uso” (JAPPE, 2010b, p.12).

Portanto, as diferentes determinações dessa forma abstrata, isto é: seu valor de troca (por oposição a seu valor de uso), o trabalho abstrato que a produz e a determina quantitativamente como valor (por oposição ao trabalho concreto), sua aparência como mercadoria-dinheiro – equivalente universal – (por oposição à riqueza), todas essas determinações são resultantes de uma prática social que passa ao largo da consciência dos indivíduos nela implicados, demonstrando como é possível, sim, a produção de abstrações em um âmbito extrarreflexivo. O que Marx descobriu é que os homens simplesmente agem socialmente e essa ação produz, por si mesma, uma abstração. Se tomarmos esse processo de produção de abstrações inerente à troca de mercadorias como uma figura do fetichismo – e é nesse sentido que nos leva a argumentação de Sohn-Rethel – cabe, por consequência, afirmar que o *locus* por excelência do fetichismo não é, então, as percepções conscientes dos agentes, mas sua prática, sua ação: “na troca de mercadorias, a ação e a consciência das pessoas tomam caminhos separados” (SOHN-RETHEL, 1978, p.30) e “a ação sozinha é abstrata” (SOHN-RETHEL, 1978, p.28). Contrariamente ao que uma leitura apressada poderia concluir, o fetichismo não é, aqui, um fenômeno do pensar, mas do agir. De todo modo, é assim que, concluindo, descreve Sohn-Rethel o ato de troca:

(...) um movimento abstrato em um espaço e tempo abstratos (homogêneo, contínuo e vazio) de substâncias abstratas (reais materialmente, mas desprovidas de qualidades sensíveis) que, portanto, são sofrem alterações materiais e que não permitem senão diferenciações quantitativas (diferenciação em abstrato, quantidade não dimensional) (SOHN-RETHEL, 1978, p.53).

Se a gênese do pensamento conceitual é dependente da instauração de uma oposição entre intelecto e natureza, para Sohn-Rethel, o impulso social dessa separação só pode ser encontrado na experiência social da troca de mercadorias. Porque se a mercadoria é essa abstração, como descrita anteriormente, ela é também o seu oposto, um ser concreto com qualidades sensíveis (de tempo e espaço). A contradição entre seus atributos empíricos, a mercadoria como ser empírico, e como abstração, ao se apresentar como uma relação entre valores que deve manter toda sua empiricidade pressuposta

durante o processo de troca, é, para Sohn-Rethel, a base para a oposição filosófica entre intelecto e natureza. Da mesma forma como na troca de mercadorias tudo o que é da ordem do empírico deve ser abstraído a fim de que a relação realize-se em seus termos corretos, o intelecto também surge como essa entidade pura e independente, fora do tempo e do espaço e sem qualidades sensíveis. Na verdade, o sensível que permanece como resto, mesmo depois de negado pela abstração real da troca, é a coisa em seus atributos físicos. Esses não são negados de modo simples durante o processo – o que seria um contrassenso, já que eles devem necessariamente permanecer como pressupostos, pelo menos na mente dos atores em questão, que, em última instância, agem apenas tendo em vista tais atributos para um uso futuro –, mas representam um universo em contradição à abstração ali realizada. Ora, se o intelecto emerge dessa abstração, como intelecto independente e puro, livre de determinações empíricas, para Sohn-Rethel, esse resto sensível que permanece vinculado às coisas não poderia ser senão o fundamento material da ideia, também clássica e, não por acaso, contemporânea à de intelecto, de natureza. Uma natureza que se apresenta como entidade paralisada e sem história, da mesma forma como as qualidades das coisas se apresentam paralisadas e sem história quando essas são submetidas à troca. O conceito científico de natureza, defendido pelo “materialismo abstrato da ciência natural, um materialismo que exclui o processo histórico” (Sohn-Rethel, 1978, p.71) teria como gênese essa contradição própria à forma mercadoria, mas agora atualizada como oposição simples entre intelecto puro e natureza.

Tese, não por acaso, muito próxima àquela defendida por Alfred Schmidt, em *O conceito de natureza em Marx* (SCHMIDT, 1976). Nesse trabalho, Schmidt analisa o deslocamento de sentido do conceito de natureza em Marx, enfatizando como, para ele, ao contrário da tradição filosófica clássica, não é apenas a história que possui uma determinação natural, mas também a natureza que possui uma determinação histórica. Por isso a natureza, em Marx, não se apresenta como um outro a-histórico posto como essência de um ser histórico. Pelo contrário, ela também possui sua história, que não é independente da história humana. Essa, por sua vez, jamais rompe com essa determinação natural de si mesma: suas formas são sempre dependentes de que relações se estabelecem diante da natureza. Um conceito de natureza, portanto, muito distante da paralisia concreta da natureza científicizada, resto decalcado do valor de uso das coisas negado na forma mercadoria.

Como visto, essa temática da busca de um lastro social para a separação, própria

ao idealismo, entre intelecto e natureza é central nos trabalhos de Durkheim (para quem ela era dependente da dicotomia indivíduo-sociedade) e para Lukács (para quem ela estava relacionada à contradição entre trabalho concreto e trabalho abstrato). É claro, ela também será um tópico central da *Dialética do Esclarecimento*. Isso porque, uma das bases fundamentais da crítica presente nesse trabalho diz respeito, justamente, à problematização desse conceito reificado de natureza em circulação no pensamento científico do esclarecimento, a saber, a natureza como aquilo que resta como “absurdo vazio”, sem histórica nem lógica própria, diante da razão. A esta, por consequência, restaria apenas o dever de dominar esse caos:

É a identidade do espírito e a seu correlato, à unidade da natureza, que sucumbem as múltiplas qualidades. 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. (...) As múltiplas afinidades entre os entes são recalcadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional de significado (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, pp.24-25).

Se a proposta de Adorno e Horkheimer está direcionada para uma crítica radical a esse tipo de articulação violenta entre razão dominadora e natureza opaca e caótica, a possibilidade de apresentação de uma gênese dessa oposição, como a levada a cabo por Sohn-Rethel, Durkheim e Lukács pode ser extremamente valiosa. Até que ponto pode-se dizer que Adorno e Horkheimer seguem, em seu conteúdo mesmo, as teses desses autores será analisado mais à frente.

Mas Sohn-Rethel pretende explicar não apenas a gênese materialista das categorias formadoras do pensamento idealista; ele quer dar conta, também, da sua universalidade. Porque se os fundamentos da razão cognitiva moderna são derivados da abstração real da troca de mercadorias, em sua necessidade de paralisar o “status material da coisa”, retirando a natureza de sua dialética com a história, sua universalidade explica-se pelo fato de que essa abstração real não é qualquer abstração, mas, sim, o *nexus* estruturante da vida social (no capitalismo). A universalidade da ciência e da filosofia, dessa forma, se explica pela universalidade da mercadoria-dinheiro, expressão mais desenvolvida da forma mercadoria:

Um trabalho científico, sua parte conceitual ou teórica, se feito de modo correto é válido socialmente, não apenas porque se sustenta sobre uma comunidade de pensamento entre intelectuais. Ele teria validade social mesmo se ele permanecesse isolado e fosse recusado por toda confraternidade de intelectuais e cientistas. (...) Se uma mente individual conforma-se aos elementos da abstração real, pelos quais a sociedade ela mesma forma uma rede funcionante e um sistema economicamente viável, então essa mente é em si capaz de produzir resultados socialmente válidos. (...) Eu defino o 'sujeito transcendental' kantiano como um conceito fetichizado da função capital do dinheiro. (SOHN-RETHEL, 1978, p.77).

Por isso, não basta apenas apontar o fundamento social de sua teoria. Caso ela seja válida, é também preciso apresentá-la historicamente. É preciso fazer uma genealogia histórico-materialista das categorias cognitivas centrais do idealismo. Dessa forma, seria preciso identificar, historicamente, os momentos centrais, até o capitalismo moderno, de desenvolvimento da capacidade da razão em produzir abstrações. E dentro da história da formação da razão proposta por Sohn-Rethel, pode-se identificar três momentos fundamentais. Cada um desses momentos indicaria uma forma peculiar de estabelecimento de síntese social. Mais especificamente, indicaria a forma como os produtos do trabalho entram em relação para formar um todo social.

Em um primeiro momento histórico, a produção seria imediatamente social, portanto, sem necessidade de instituições sociais outras que se responsabilizassem pela interação socialmente coerente desses produtos. Nessas sociedades, “o trabalho e a sociedade coincidem. Aqueles que trabalham dispõem também dos saberes que lhes são necessários para trabalhar. Aquilo que uma comunidade produz, ela consome depois de haver distribuído os frutos do trabalho. Não há troca entre os membros da comunidade” (JAPPE, 2010b, p.14). É o que Sohn-Rethel chama, seguindo Marx, de comunismo primitivo.

Em uma etapa seguinte, a produção deixa de ser concebida e organizada de modo imediato por aqueles que produzem. Quem passa a conceber e organizar a produção social é uma classe diversa da classe produtiva. Sua legitimidade pode ser oriunda da religião, da tradição, da força bruta. Reconhece-se, aqui, uma primeira cisão entre dois âmbitos da vida social, uma cisão que tem, como correlato imediato, a divisão

de classes entre classes intelectuais e classes trabalhadoras, mesmo que essa apresente-se ainda de modo pouco desenvolvido. Esse “momento histórico” é identificado por Sohn-Rethel naquelas sociedades chamadas de “orientais”, como a do Egito Antigo. Nesse momento, o nexos social fundamental não se dá por meio da troca de bens entre os membros da sociedade. Quando muito, a troca existe apenas com membros de outras sociedades e ela se realiza não como um processo levado a cabo por agentes econômicos individuais, mas pela comunidade como um todo. Trocas de excedentes podem ocorrer entre sociedades, mas não é esse o vínculo que une seus membros internamente; esse vínculo pode ter diversas fontes de legitimidade; todas, no entanto, externas ao mercado. Nesse sentido, as divisões de classe nessa sociedade não são discerníveis das divisões de raça, status religioso, autoridade, que organizam sua produção.

Segundo Sohn-Rethel, é nesse momento que os primeiros conceitos abstratos surgem. Referindo-se à classe intelectual responsável por organizar e direcionar a produção no Egito antigo, caso modelo desse período histórico, ele afirma:

Todo esse andar de cima da civilização dependia, por direta 'senhoria e escravidão', da apropriação unilateral do produto excedente primário. E foi a fim de promover essa apropriação e sua realização de fato, que a caligrafia e a arte da escrita, numeração e aritmética – em outras palavras, formas simbólicas e trabalho intelectual separado – vieram a ser concebidas e desenvolvidas. Em nossa opinião, portanto, trabalho intelectual em separação do trabalho manual surge como um meio para a apropriação dos produtos do trabalho por aqueles que não trabalhavam – e, não, originalmente, como auxílio à produção (SOHN-RETHEL, 1978, p.90).

Note-se que, se, de acordo com Sohn-Rethel, podemos reconhecer aqui um momento histórico importante para a gênese das categorias básicas do pensamento científico-cognitivo, esse desenvolvimento era ainda excessivamente incipiente e limitado, quando comparado a seus desenvolvimentos futuros. O mais importante, nesse caso, é destacar o fato de que, nesse momento, o trabalho intelectual não possuía, nem de longe, o grau de independência e autolegitimação que ele mais tarde alcançaria. Sua justificação continua a depender, de modo excessivo, diretamente da estrutura de castas – e, no caso modelar do Egito Antigo, da figura do Faraó – e de suas mistificações inerentes. A abstração real, levada a seu limite apenas com a universalização da forma

mercadoria, não se encontrava aqui presente.

O terceiro momento histórico é marcado pela elevação da troca a *nexus* interno da vida social e, como correlato, pela universalização da forma mercadoria. É, portanto, também o momento do surgimento do dinheiro. Essa “revolução social”, segundo Sohn-Rethel, teria se dado por volta de 1000 A.C. entre as civilizações fenícias e depois entre os gregos, os etruscos e os romanos. É esse o momento histórico do aparecimento da matemática pura, com Euclides, e de sua consolidação como “a linha divisória intransponível entre o trabalho mental e manual” (SOHN-RETHEL, 1978, p.103):

O seu conteúdo conceitual era independente não apenas dessa ou daquela finalidade particular, mas de qualquer tarefa prática. Contudo, a fim de destacá-la de qualquer aplicação uma forma pura de abstração tinha de emergir e ser admitida no pensamento reflexivo. Nós argumentamos que isso poderia resultar apenas da intrínseca generalização da mensuração monetária dos valores das mercadorias promovido pela cunhagem (SOHN-RETHEL, 1978, p.102).

Na filosofia, Parmênides seria o representante maior da referida guinada. Ao apresentar o *ser* simplesmente como aquilo que é, ele não teria feito nada mais do que inaugurado o uso de conceitos abstratos pelo pensamento, que, até então, ainda se via preso a antropomorfismos que pouca liberdade deixavam à produção de abstrações, puros conceitos:

O primeiro 'pensador puro' aparecendo com um conceito adequado à descrição da matéria abstrata do dinheiro, mas sem qualquer ideia do que esse conceito representava e o que o havia levado a concebê-lo, foi o grego antigo Parmênides. O seu *ser* traduzido significa 'o Uno; aquilo que é'. É imutável através do tempo, completa todo o espaço, é desprovido de todas as propriedades sensíveis e perceptivas, é estritamente homogêneo e uniforme, indivisível, não pode se tornar algo outro ou perecer e está, para sempre, imóvel. (SOHN-RETHEL, 1978, p.65)

Apesar de Parmênides apresentar essas como dadas, sem necessidade de derivá-las de lugar algum, para Sohn-Rethel, no entanto, o central é reconhecer como seu surgimento foi, sim, dependente da “abstração real da troca de mercadorias, pois ela possui um caráter formal não-empírico e não surge do pensamento (...). E, pelo meu conhecimento, esse tipo de síntese social não se realiza antes do VIII ou VII séculos

A.C. na Grécia, onde a primeira introdução da cunhagem em 680 A.C. foi de fundamental importância” (SOHN-RETHEL, 1978, p.66-67).

Ao lado dessa passagem histórica da Era do Bronze dos egípcios, fundada em relações que dispensavam a troca de mercadorias como forma por excelência de interação social, para a era das cidades-gregas antigas, temos também a passagem de uma geometria ainda vinculada, de modo inerente, às atividades prática da vida social para uma matemática pura desprovida de referência a uma materialidade externa a ela, isto é, a matemática como puro formalismo. Desta forma, para Sohn-Rethel, a filosofia nasce junto com a matemática.

Nos termos das relações econômicas, entre esses povos, a produção passou a ser individual, sendo que a única diferença em relação ao capitalismo moderno era o fato de que, entre eles, os produtores permaneceram proprietários dos seus meios de produção, ou seja, a força de trabalho em si não havia se tornado mercadoria. Em outras palavras, em vez de adotar a forma salário como meio de se organizar a produção, as sociedades antigas permaneceram dependentes do trabalho escravo e da contínua dissolução das comunidades tradicionais como fonte de mão de obra. Quando se chegou a um estágio no qual já não havia mais nada a ser dissolvido, a escassez de força de trabalho tornou-se fatal. Para o autor, essa teria sido a principal causa da estagnação das sociedades grega e romana antiga e, por conseguinte, de sua dissolução.

Sua substituição pelo feudalismo foi “como se a história estivesse recomeçando depois que os modos de produção comunais foram eliminados e o trabalho libertado da escravidão” (SOHN-RETHEL, 1978, p.105), o que, por sua vez, levou a consequências inversas daquelas trazidas pelas sociedades antigas e, mais especificamente, acabou por inverter o processo de separação entre o trabalho intelectual e o trabalho manual. Sob o feudalismo, melhorias nas técnicas de organização e realização do trabalho não eram, de forma alguma, dependentes de uma divisão clara entre grupos responsáveis por funções ligadas à concepção e organização do trabalho e outros responsáveis por sua efetivação. Pelo contrário, em larga medida, tudo restava nas mãos dos produtores diretos, o que não significa que não havia exploração por meio da apropriação do excedente econômico.

A ascensão do capitalismo mercantil, por volta do século XV, marcaria “o renascimento da economia monetária, ligando-se, deste modo, por assim dizer, ao ponto até onde havia ido a economia antiga” (SOHN-RETHEL, 1978, p.107). Em termos econômicos, significa a passagem de uma lógica de produção individual e pouco

articulada para uma outra em escala social (pelo menos quando comparado a outras sociedades mercantis). Essa elevação da produção a uma escala socialmente mais articulada apenas foi possível devido aos desenvolvimentos logrados pelas relações mercantis desde, pelo menos, o século XIV²⁶.

É, não por outra razão, também a época do Renascimento e do começo das ciências naturais modernas, cujo momento chave de estabelecimento, não foi senão com o aparecimento da teoria de Galileu:

A associação da matéria com o movimento origina-se da definição de Galileu de inércia. (...) À luz da definição de inércia de Galileu, o padrão da abstração da troca assume o significado do mínimo absoluto que constitui um evento físico. Qualquer evento que pode ser construído como composto por esse mínimo é, portanto, *ipso facto* concebível em termos de categorias teóricas puras e receptível a um tratamento totalmente matemático. Esse é, de fato, o modo como a ciência moderna procede. Hipóteses teóricas em formas conceituais e formulações matemáticas são trabalhadas e testadas por meio da confrontação com a natureza ou com aquela parte da natureza, isolada cuidadosamente, da qual a hipótese contém a definição. Essa confrontação representa o experimento. (SOHN-RETHEL, 1978, p.131).

A característica fundamental dessas novas relações sociais é a separação entre capital e trabalho. O trabalho perde todo seu controle sobre o processo produtivo, já não possuindo mais qualquer propriedade sobre os seus meios, e torna-se apenas um executor. Como afirma Marx, no mesmo sentido:

Sendo, ao mesmo tempo, processo de trabalho e processo de criar mais valia, toda a produção capitalista se caracteriza por o instrumental de trabalho empregar o trabalhador e não o trabalhador empregar o instrumental de trabalho. Mas, essa inversão só se torna uma realidade técnica e palpável com a maquinaria. Ao se transformar em autômato, o instrumental se confronta com o trabalhador durante o processo de trabalho como capital, trabalho morto que domina a força de trabalho

26 “O artesão vendia seu produto final para o comerciante. Enquanto esse foi o caso, a responsabilidade pelo processo de produção, pela qualidade, pela quantidade, pela maneira de produção e pela data de entrega permanecia com o produtor artesão. Como consequência, o modo de produção e suas condições físicas eram ainda concebidos em termos artesanais e esses eram basicamente dados como unidade entre cabeça e mãos do artesão em pessoa. Ele realizava sua produção em pequena escala baseado em habilidades pessoais e, como um artista, julgava as coisas pelos seus sentidos” (SOHN-RETHEL, 1978, p.117).

vivo, a suga e exaure. A separação entre as forças intelectuais do processo de produção e o trabalho manual e a transformação delas em poderes de domínio do capital sobre o trabalho se tornam uma realidade consumada, conforme já vimos, na grande indústria fundamentada na maquinaria (MARX, 2002, p.483).

Para Sohn-Rethel, essa passagem de *O Capital* é central por evidenciar o caráter histórico-social da alienação do trabalhador diante do seu trabalho (tanto em seu sentido de produto do trabalho, como o de seus meios). Não seria, portanto, a tecnologia em si a causa última dessa cisão, como poderia aparecer em uma leitura simplista desses processos. Na verdade, o caso seria justamente o inverso: os avanços tecnológicos na produção do maquinário, avanços acelerados entre o século XVIII e o século XIX, não foram, em si, as causas últimas do afastamento dos trabalhadores do controle do seu trabalho, mas, pelo contrário, foi a necessidade de se efetivar essa separação que teria acelerado avanços na produção e uso de máquinas:

Portanto, a introdução do maquinário na segunda fase do desenvolvimento do modo capitalista de produção, a fase marcada pela revolução industrial, não foi apenas motivada pelo desejo de uma taxa maior de exploração e de uma redução nos custos de produção, mas também pela necessidade de uma 'estrutura apartada dos trabalhadores' para o controle do seu processo de trabalho (SOHN-RETHEL, 1978, p.122).

A passagem definitiva do capitalismo mercantil para o capitalismo moderno propriamente dito dá-se com a passagem desse estado de subsunção formal do trabalho para o estado de subsunção real, isto é, com o advento da forma salário e a aquisição, pelo capitalista, do controle direto do processo de trabalho. Essa transformação, por sua vez, pressupõe a apropriação privada dos meios de produção. A partir desse momento,:

o controle do capital sobre a produção deve ser dado inteiramente em termos de segunda natureza, e segunda natureza em ambas as representações – a abstração real no campo econômico e a abstração ideal no campo intelectual da ciência. Nos dois níveis, os termos da segunda natureza são, como vimos, totalmente 'abstratos' das realidades empíricas do uso, seja o consumo ou a produção, e estão alienados de qualquer contato e intercâmbio com a primeira natureza (SOHN-RETHEL, 1978, p.118).

Dessa forma, de acordo com Sohn-Rethel, a troca de mercadorias passa a atuar como elemento de síntese social já na Grécia antiga. A introdução da cunhagem, por volta de 680 A.C., seria, para ele, o momento por excelência da entrada do processo de produção de mercadorias em seu estágio de “pleno desenvolvimento” (SOHN-RETHEL, 1978, p. 59), de modo que todo o desenvolvimento ulterior da troca de mercadoria (em especial, com a modernidade) não traria mudanças qualitativas de peso para a questão. A diferença entre as sociedades mercantis da antiguidade (Grécia, em especial) e as sociedades capitalistas modernas estaria no fato de que as primeiras foram incapazes de extrapolar as determinações sociais do dinheiro para a esfera do trabalho; apesar do desenvolvimento das relações mercantis nessas sociedades antigas, o trabalho permaneceu orientado por relações sociais escravistas que passavam ao largo de qualquer subsunção mercantil: “Podemos resumir dizendo que a característica saliente da antiguidade, em nosso contexto, é que a categoria social do valor como dinheiro e como capital – capital operando como capital de comerciantes, de usurários e como capital predatório – foi incapaz de comunicar seu caráter social ao trabalho” (SOHN-RETHEL, 1978, p.104). Se o capitalismo moderno foi capaz “de comunicar seu caráter social ao trabalho” é porque ele tem como um de seus fundamentos a desapropriação dos meios de produção das mãos dos trabalhadores e, por consequência, a redução destes a mercadorias. Nas sociedades mercantis antigas, o trabalho permaneceu essencialmente preso à sua forma escravista e jamais foi mercantilizado, isto é, transformado em mercadoria. Mas isso, como veremos, não é fundamental para Sohn-Rethel.

O estabelecimento de uma razão teórica abstrata não mais dependente de antropomorfismos ou de qualquer apego à concretude da coisa como seu fundamento é um evento da antiguidade, apenas repostado no capitalismo: “o que passou a existir aqui foi a capacidade de raciocinar conceitualmente em termos de universais abstratos, uma capacidade que estabeleceu uma independência completa do intelecto diante do trabalho manual” (SOHN-RETHEL, 1978, p.60). Ao mesmo tempo, é esse estabelecimento de uma independência completa do intelecto diante do trabalho manual que passa a sustentar as pretensões de autonomia da razão muito antes de qualquer formulação dessa autonomia pela filosofia moderna. Se Kant expôs, de modo radical, essas pretensões como o núcleo mesmo de um projeto de refundação da filosofia, cabe notar que, de acordo com Sohn-Rethel, a razão pretensamente autônoma já estava presente na filosofia antiga.

Se, como Sohn-Rethel defende, o nascimento da filosofia é, também e necessariamente, o momento da elevação do intelecto a um estatuto ontológico diverso do mundo empírico, então suas formas de regulação apenas podem ser fundamentadas a partir de critérios próprios a seu campo ontológico e não fora dele: “porque ele é cortado de sua origem material, o intelecto abstrato emerge com um sentido normativo peculiar, servindo como sua 'lógica'. (...) Aqui, a abstração conceitual não empírica, quando claramente presente, prova estar conectada, desde o começo, com seu próprio sentido de verdade e falsidade com um tipo de raciocínio caracterizado por argumentos da lógica” (SOHN-RETHEL, 1978, p.68). Quando separado de sua origem material, e isso ocorreu muito antes de Kant e da modernidade, o intelecto teve de buscar sua forma de legitimação em procedimentos apenas a ele inerentes, de forma a não depender de nenhuma remissão ao mundo da empiricidade.

O interessante, no entanto, é que a passagem da subsunção formal do trabalho para sua subsunção real, quando “a responsabilidade pelo processo de produção em todos os seus aspectos e condições materiais deslocam-se do produtor direto para um poder social que não mais toma parte do processo de produção” (SOHN-RETHEL, 1978, p.118) não traz, em Sohn-Rethel, nenhuma consequência de relevo para o reordenamento da razão teórica que a distinguiria daquela sua forma já presente na Grécia antiga. Na verdade, na passagem do capitalismo mercantil para o capitalismo propriamente dito, tem-se também o surgimento da ciência experimental, o que não existia na Grécia antiga. Se “o método matemático e experimental da ciência estabelecida por Galileu assegurou a possibilidade de se conhecer a natureza por outras fontes que não o trabalho manual” (SOHN-RETHEL, 1978, p.122), isso só pode ser explicado em um contexto histórico de expropriação dos meios de produção das mãos dos trabalhadores e, conseqüentemente, da instauração da subsunção real do trabalho pelo capital. A partir de então, os elementos mesmos do processo de trabalho não poderiam ser determinados pelos trabalhadores de modo autônomo, como acontecia entre os artesãos no capitalismo mercantil, mas pelo capitalista. De acordo com Sohn-Rethel, o método experimental de Galileu corresponde à necessidade histórica de se garantir que o desenvolvimento tecnológico não permaneça dependente do conhecimento prático dos trabalhadores, o que tornaria impossível o próprio capitalismo enquanto tal, correspondendo, portanto, diretamente à superação da subsunção formal do trabalho pela sua subsunção real: “Com a tecnologia dependente do conhecimento dos trabalhadores, o modo de produção capitalista seria inviável” (SOHN-RETHEL,

1978, p.123).

De todo modo, apesar de vincular o renascimento das relações mercantis a eventos bem específicos, como o próprio Renascimento como movimento científico e estético, em Sohn-Rethel, parece pouco claro qual seria a natureza dessa passagem e onde estaria a diferença entre a razão moderna e a razão antiga, em seus elementos mais fundamentais. Ao se acompanhar sua argumentação e suas hipóteses históricas, tem-se claro que todos os desenvolvimentos teóricos que costumamos a relacionar com a modernidade já estavam presentes desde a antiguidade, pelo menos desde quando se desenvolveu a cunhagem de moeda. Não é de se estranhar que a grande inovação do método de Galileu, sua articulação entre ciência experimental e uma teoria do movimento inercial, deriva sua racionalidade da mesma abstração real da forma-mercadoria que também era o fundamento do conceito de ser de Parmênides:

Nossa explicação do princípio da inércia é que ele deriva do padrão de movimento contido na abstração real da troca de mercadorias. Esse movimento tem sua realidade no tempo e no espaço dos movimentos da mercadoria no mercado e, portanto, da circulação do dinheiro e do capital. O padrão é absolutamente abstrato, no sentido de não trazer qualquer traço de qualidades perceptíveis e foi definido como: movimento linear abstrato, em um espaço e em um tempo abstratos, vazios, contínuos e homogêneos, de substâncias abstratas que não se modificam materialmente, sendo seu movimento suscetível apenas a uma abordagem matemática (SOHN-RETHEL, 1978, p.128).

Apesar de modificações relativamente pontuais, as diferenças de fundo entre a racionalidade antiga e a moderna se embaraçam em Sohn-Rethel. Desta forma, o grande momento de passagem que estabeleceria o surgimento da razão teórica tal como a compreendemos estaria todo dado na Grécia Antiga, particularmente com o desenvolvimento do processo de cunhagem a partir de 680 A.C. É como se Sohn-Rethel levasse ao pé da letra a ideia da modernidade como um renascimento: após um período de pouco dinamismo histórico e teórico, próprio à Idade Média, a modernidade recuperaria a relação mercantil como nexus social e recomeçaria a história lá de onde ela parou na Grécia Antiga.

Para além dos evidentes problemas de ordem da narrativa histórica, a questão para nós essencial, nesse caso, diz respeito a até que ponto esse tipo de abordagem permanece compatível com um quadro teórico marxista mais amplo – quadro esse no

qual Sohn-Rethel ele próprio pretende situar-se. O problema teórico de fundo em sua argumentação é a ênfase dada às relações de troca como *nexus* social por excelência das sociedades antigas e modernas, deixando virtualmente a um segundo plano todas as outras determinações que dotam essas sociedades de formas peculiares, em especial, o trabalho como momento por excelência de atualização da abstração²⁷. Como Sohn-Rethel centra toda a sua argumentação na importância da esfera da troca, ele pouca coisa tem a dizer sobre as diferenças existentes entre diferentes sociedades mercantis e, em particular, entre a sociedade antiga grega e o capitalismo moderno. Moishe Postone critica a tese de Sohn-Rethel justamente nesse aspecto:

Sohn-Rethel, no entanto, não relaciona a noção de trabalho abstrato com a criação de estruturas sociais alienadas. Em vez disso, ele avalia positivamente o modo de síntese social efetivada pelo trabalho na produção industrial como não capitalista e o opõe ao modo de socialização efetivado pela troca, que ele avalia negativamente. Apenas o último modo de síntese social, de acordo com Sohn-Rethel, constitui a essência do capitalismo. Essa versão da interpretação tradicional da contradição do capitalismo leva Sohn-Rethel a propor que uma sociedade é sem classes quando ela obtém a forma de sua síntese diretamente do processo de produção e não por meio da apropriação mediada pela troca. (...) Isso o impede de compreender adequadamente o caráter dessas estruturas sociais alienadas criadas por uma socialização mediante o trabalho e a especificidade do processo de produção no capitalismo (POSTONE, 2003, p.178).

Seguindo seu modelo de pensar as relações sociais em sua identidade diante das formas de consciência, não é de se estranhar que ele pouca coisa tenha a dizer sobre os desenvolvimentos da razão teórica na modernidade, apesar de afirmar categoricamente a dependência dessa razão em relação à forma-mercadoria. Apesar de enfatizar algumas inovações, parece claro que, para ele, tudo já estava dado na filosofia e na ciência da Grécia antiga. A filosofia de Kant não seria nada mais do que uma radicalização da separação entre ser e pensar já presente em Parmênides. Para Postone, a redução do capitalismo à unidimensionalidade da troca:

27 No mesmo sentido, comenta Anselm Jappe: “Sohn-Rethel contribuiu de modo muito importante à elaboração de uma crítica do fetichismo da mercadoria, mesmo que – como veremos – sua recusa em atrelar a “abstração da troca” ao “trabalho abstrato” - como fizera Marx ele mesmo – limitou seriamente o âmbito de suas intuições” (JAPPE, 2010b, p.8).

(...) também impede Sohn-Rethel de dar conta das formas de pensamento dos séculos XIX e XX, nos quais a forma de produção determinada pelo capital toma uma forma fetichizada. Sua ênfase na troca, que exclui qualquer exame das implicações da forma-mercadoria para o trabalho, restringe sua epistemologia social a uma consideração sobre as formas de pensamento estático, abstrato-mecânico (POSTONE, 2003, pp.178-179).

E, ainda:

Sohn-Rethel, no entanto, não distingue entre a situação de Ática do século V, onde a produção de mercadorias era difundida, mas, de modo algum, a forma dominante de produção, e o capitalismo, uma situação na qual a forma-mercadoria é totalizante. Ele é, portanto, incapaz de fundamentar socialmente a distinção, enfatizada por Georg Lukács, entre a filosofia grega e o racionalismo moderno (POSTONE, 2003, 156n).

No mesmo sentido, Anselm Jappe comenta que, “aos olhos” de Sohn-Rethel, a produção é um “metabolismo não social e supra-histórico com a natureza”: “Ele não concebe o trabalho senão como uma troca com a natureza, e não como uma atividade socialmente determinada. Por consequência, ele recusa o conceito marxista de “trabalho abstrato” (JAPPE, 2010b, p.26). No limite, para Sohn-Rethel, se há um processo de abstração do trabalho, esse processo é secundário em relação ao locus por excelência de constituição da abstração real na vida social, isto é, a troca. Por isso, Sohn-Rethel pode prolongar sua análise a momentos históricos baseados em modos de produção essencialmente diferentes do modo de produção capitalista: o que garante sua importância para a compreensão do presente é a existência, nesses momentos históricos, da troca como elemento de síntese social – pouco importando as diferenças existentes na esfera da produção.

Em Lukács, de modo diverso, a reificação é um fenômeno que está diretamente relacionado à abstração do trabalho e que, sem essa abstração, ele seria simplesmente impensável:

Pois as sociedades pré-capitalistas conheceram igualmente a opressão, a exploração extrema que escarnece de toda a dignidade humana; conheceram até as empresas de massa com um trabalho mecanicamente homogêneo, como a construção

de canais no Egito e no Oriente Médio, ou as minas de Roma e etc. Todavia, em parte alguma o trabalho de massa poderia tornar-se um trabalho *racionalmente mecanizado* (...). Com a universalidade da categoria mercantil, essa relação muda radical e qualitativamente (LUKÁCS, 2003, p.206).

Lukács, nesse sentido, é capaz de reconhecer a reificação como um fenômeno essencialmente moderno porque a vincula, de modo necessário, com o processo de abstração do trabalho. Para ele, esse vínculo é indispensável quando da reflexão sobre a dependência da razão cognitiva de práticas sociais mercantis. Sem trabalho abstrato não haveria razão abstrata ou, pelo menos, ela não teria as características que tem.

Diferentemente de Lukács, Sohn-Rethel parece pouco interessado em fazer essas distinções: “a abstração real é o arsenal do qual o trabalho intelectual retira, ao longo das eras de troca de mercadoria, seus recursos conceituais. Ela foi a matriz histórica da filosofia grega e é ainda a matriz dos paradigmas conceituais da ciência como nós a conhecemos” (SOHN-RETHEL, 1978, p.57).

Reconhecer esse tipo de limitação é fundamental para os objetivos deste trabalho. Porque se a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer segue o recuo de Sohn-Rethel à Grécia antiga a fim de explicar a gênese da razão moderna, trata-se justamente de se analisar até que ponto eles também não caem nesse tipo de generalização histórica. A ênfase dada às relações mercantis como forma de síntese social também está presente na *Dialética do Esclarecimento*; por isso, a importância dada a Sohn-Rethel no presente capítulo.

Mas toda essa reconstrução da arquitetura teórica proposta por Sohn-Rethel restaria incompleta e, portanto, incorreta, caso não se salientasse a dimensão ligada propriamente à relação de classes envolvida nesse projeto. É essa dimensão, própria a uma sociologia das classes sociais, que diferencia o projeto de Sohn-Rethel daquele típico da sociologia tradicional, por exemplo, presente nos escritos de Durkheim (em especial, cf. DURKHEIM, 2000 e o item 1 desse capítulo).

Como visto, o central para Sohn-Rethel é a compreensão da sociedade capitalista como um todo cuja síntese última é dada, não pelo processo de trabalho – na interação do homem com a natureza, de acordo com suas necessidades –, mas pela troca de mercadorias no mercado. O que dá unidade à vida social não é a interação consciente dos agentes por meio dos seus trabalhos, mas um acordo *post festum* atualizado na

troca. Esse tipo de articulação tem como pressuposto a condição de que os homens realizem suas atividades produtivas na condição de produtores independentes. Nesse sentido, a sociedade capitalista seria estruturada a partir de uma cisão central entre o mundo do trabalho produtivo e o mundo da abstração real da troca, onde é indispensável que os produtos do trabalho humano apareçam em sua visibilidade fetichizada como abstrações, como valor.

É da abstração real da troca de mercadorias que Sohn-Rethel deriva as abstrações próprias à filosofia idealista. Vimos como, para Sohn-Rethel, as categorias de “ser”, “sujeito transcendental” e “natureza” seriam, dessa forma, explicadas em sua gênese material. Novamente, *grosso modo*, essa proposta não é contraditória àquela presente desde os primórdios da sociologia tradicional.

Sohn-Rethel, no entanto, avança e deriva a própria estrutura de classes presente na sociedade capitalista, não da abstração real da troca de mercadorias, mas da cisão presente nessa sociedade entre o âmbito da produção e da troca. Apesar de dialeticamente articuladas – isto é, como instâncias da vida social que formam uma totalidade por meio de uma relação contraditória entre si –, é fundamental que essa articulação apresente-se como cisão:

A característica comum de todas as sociedades de apropriação é uma síntese social efetuada por meio de atividades que são qualitativamente diferentes e separadas no tempo do trabalho que produz os objetos da apropriação (SOHN-RETHEL, 1978, p.84).

É dessa cisão que se origina a contradição de classe fundamental para Sohn-Rethel, a contradição entre as classes intelectuais e as classes trabalhadoras. Uma vez que a síntese social não é dada, de modo imediato, no instante mesmo da produção, mas apenas *a posteriori*, no mercado, forma-se assim uma estrutura social cindida entre dois momentos: por um lado, a produção, isto é, a interação entre homem e natureza e, por outro, a troca, a interação dos homens entre si, realizadora da síntese social. Como já discutido, é esse segundo momento que deve determinar as coordenadas para a realização do primeiro, uma vez que é do mercado, e só do mercado, que se pode extrair “sinais” que orientem o produtor sobre o que deve ser produzido e, mais importante, quanto deve ser produzido. Pois, para Sohn-Rethel, a contradição de classe fundamental, isto é, a oposição entre classes intelectuais e classes trabalhadoras, entre

cabeças e mãos, dá-se justamente pelo exercício, por grupos sociais diversos, de suas funções a partir da lógica dessas instâncias sociais contraditórias. É a diferença entre a produção e a determinação da finalidade dessa produção; portanto, uma diferença entre duas lógicas sociais, mas que podem estar (e, no capitalismo, estão) presentes internamente no próprio processo de trabalho, na distância entre aquele que produz (manualmente) e aquele que concebe (mentalmente).

Nesse sentido, a abstração real da troca de mercadorias, para Sohn-Rethel, não é apenas o fundamento material das categorias centrais da filosofia idealista cognitiva. Ela é também, e a um só tempo, o fundamento material para o exercício de uma atividade produtiva, mas não manual – na verdade, oposta a ela –, isto é, o trabalho próprio de concepção e organização do trabalho. Essa separação entre o trabalho manual e sua supervisão é, para Sohn-Rethel, o elemento último da divisão de classes na sociedade capitalista. Não por outra razão, para o autor, é também um indício de não emancipação das experiências socialistas então existentes.

Dessa forma, não se trata, como poderia parecer, de reduzir a teoria de Sohn-Rethel a uma espécie de funcionalismo com tonalidades marxistas. Não se trata de apresentar a sociedade capitalista como uma sociedade dividida em funções diversas, exercidas por atores diversos, mas, no limite, coesa nessa diferença – com se cada um, desempenhando suas funções, contribuísse assim para uma organização harmônica dessa sociedade. De modo evidente, o caso é justamente o oposto. Se o fundamento da divisão de classes central do capitalismo é uma divisão objetiva dessa sociedade em dois âmbitos articulados de modo essencialmente contraditório, os âmbitos da produção e da concepção, isso não significa que a estrutura de classes daí derivada seja uma estrutura passiva, mero reflexo de algo outro. Pelo contrário, dessa divisão, desenvolve-se toda uma dinâmica de classes, por meio da qual processos de exploração, dominação e autoridade se repõem constantemente. A estrutura de classes produz sua dinâmica social própria, apesar de não ter um fundamento em si mesma, ou seja, apesar de ser resultante de algo outro e não um fato social existente *a priori*.

Como visto, parte da argumentação de Alfred Sohn-Rethel está fundamentada em uma tese histórica. Se existe, mais que uma analogia, uma identidade, entre o desenvolvimento da forma-mercadoria e a estrutura básica do pensamento conceitual ocidental, não é de menor importância o fato de ele apresentar o surgimento do pensamento positivo na Grécia antiga (por volta do século VI A.C.) como diretamente

dependente do desenvolvimento da moeda e das trocas mercantis no mesmo período. Jean-Pierre Vernant, em seus estudos sobre o surgimento da filosofia e do pensamento positivo na Grécia, apresenta uma série de questionamentos a essa tese de Sohn-Rethel, apesar de não visar diretamente os escritos desse autor. Uma correta compreensão das críticas de Vernant pode nos ser de grande utilidade a fim de entender qual, de fato, é o núcleo do pensamento de Sohn-Rethel.

Vernant, como Sohn-Rethel, sabe que o pensamento conceitual tem data e local de nascimento (VERNANT, 1971, p.95). Mais do que isso, ele também parte de uma problematização da ideia corrente de que o surgimento do pensamento conceitual na Grécia antiga seria um milagre, criticando, deste modo, as teses que tendem a apresentar o surgimento da filosofia como uma espécie de raio no céu azul, como uma cegueira subitamente curada. Vernant demonstra como as primeiras categorias filosóficas, dominantes, por exemplo, na Escola de Mileto, são nada mais do que um recalque de estruturas preexistentes do pensamento mítico²⁸. De modo que, entre o pensamento mítico e o pensamento racional-positivo, há muito mais proximidade do que estamos acostumados a aceitar.

A passagem de um pensamento a outro, no entanto, é também marcada por uma ruptura, assim descrita pelo historiador francês:

O nascimento da filosofia aparece, portanto, solidário de duas grandes transformações mentais: um pensamento positivo, que exclui toda forma de sobrenaturalidade e rejeita a assimilação implícita estabelecida pelo mito entre fenômenos físicos e agentes divinos; um pensamento abstrato, despojando a realidade dessa potência de mudança que lhe conferia o mito, e recusando a imagem antiga da união de opostos em favor de uma formulação categórica do princípio da identidade (VERNANT, 1971, p.106).

A busca de uma explicação para essa passagem, explicação essa que superasse a imagem do surgimento milagroso do pensamento filosófico, é, no entanto, aquilo que afasta Vernant de Sohn-Rethel. O autor que conecta a crítica de Vernant a Sohn-Rethel é

²⁸ Sobre essa proximidade, comenta Vernant: “As cosmologias dos filósofos retomam e prolongam os mitos cosmológicos. Elas trazem uma resposta ao mesmo tipo de questão: como um mundo ordenado pôde emergir do caos? Elas utilizam um material conceitual análogo: por trás dos “elementos” dos Jônios, pode-se discernir a figura das antigas divindades da mitologia. Tornando-se “natureza”, os elementos são desprovidos de sua qualidade de deuses individualizados; mas eles permanecem como poderes ativos, animados e imperecíveis, ainda sentidos como divinos” (VERNANT, 1971, p.97)

George Thomson.

Para George Thomson, duas variáveis sociológicas foram essenciais para o surgimento do pensamento filosófico-positivo na Grécia antiga, por volta do século VI a.c.. Primeiro, a existência, na Grécia, de regimes políticos diversos das monarquias orientais, sendo o caso da polis o mais emblemático. Segundo, o desenvolvimento inédito, nesse período, do comércio e, como seu correlato, do uso do dinheiro entre os gregos. A primeira variável teria dotado os gregos de uma plasticidade política e social para a qual a ideia de universalidade era mais do que uma ideia: era o elemento que organizava toda a vida da polis e determinava o caráter mesmo de todo o cidadão. Por oposição à existência de reinos identificados à pessoa do monarca ou de clãs mais ou menos isolados, a polis grega aparecia como um regime universal por excelência, fundo social daquelas mudanças aparentemente milagrosas na esfera do pensamento. O desenvolvimento do comércio e da moeda, por sua vez, teria criado uma classe social mercantil capaz de *reconhecer*, de *perceber* as coisas em sua abstração mesma, como valores de troca sem qualidades a não ser aquela de se prestar a intercambialidade.

Vernant acata essas duas variáveis sociológicas como essenciais para a explicação dessa ruptura (mesmo que não total) ocorrida com o advento do pensamento filosófico grego. Sua crítica, no entanto, está na ênfase excessiva ao elemento mercantil nessa explicação. Apesar de aceitar a importância do surgimento da moeda na passagem do mito para a filosofia, Vernant alerta que bastaria ler Aristóteles e Platão para se perceber como essa tese não pode ter o peso que Thomson (e, para nós, Sohn-Rethel) a ela atribui.

O argumento de Vernant é o de que Aristóteles e Platão, em sua discussão sobre o caráter da mercadoria, estão longe de reconhecer nessa entidade aqueles atributos que eles decerto reconheciam no conceito. Em suas palavras:

O que define, para Aristóteles, a essência de uma coisa, natural ou artificial, é seu valor de uso, a finalidade para a qual ela foi produzida. Seu valor mercantil nada tem a ver com sua realidade, sua *ousia*, mas é uma simples ilusão social. Apenas um sofista como Protágoras aceitaria assimilar a coisa, em sua realidade, a seu valor convencional, expresso monetariamente e dependente do julgamento dos homens (...). Mas é significativo que, com Platão, para quem a filosofia prolonga o pensamento de Pitágoras e Parmênides, a personagem do sofista simbolize precisamente o homem que permanece no nível do não-ser (...). (VERNANT, 1971, p.119).

Desse modo, o desprezo de Aristóteles e Platão pelo valor mercantil das coisas, segundo Vernant, comprovaria a falácia da tese de que o fundamento último da estrutura conceitual do pensamento pudesse estar localizado na mercadoria. Pelo contrário, um conceito tão central como o de ser, em sua abstração e universalidade, só poderia ser pensado, por esses filósofos, justamente em oposição ao valor mercantil das coisas.

O fato é que, apesar do rigor da crítica de Vernant, não parece que ela seja suficiente para colocar em xeque a tese de Sohn-Rethel. O fato de os filósofos gregos apresentarem como figuras contraditórias a forma mercadoria e a forma conceito, em uma contradição tão radical quanto a contradição entre o falso e o verdadeiro, jamais foi contestado por Sohn-Rethel e seu argumento não depende em nada dessa identificação inexistente. Como já discutido, Sohn-Rethel não tem mente uma identidade entre o pensamento próprio ao *homo economicus* e o pensamento próprio ao filósofo. Sua tese não é a da identidade entre dois campos reflexivos distantes, mas entre uma prática social e um campo reflexivo. A forma-mercadoria, para Sohn-Rethel, não é uma forma de se ver as coisas. É uma relação social. Mais do que isso: é uma relação social não transparente aos agentes nela implicados. Suas determinantes são relativamente independentes daquilo que os homens pensam dela, podendo eles até ser extremamente realistas sobre sua natureza. A argumentação de Vernant de que não haveria uma identidade entre a forma como filósofos gregos refletiam sobre suas relações mercantis e a forma como eles pensavam o conceito mesmo de verdade, passa ao largo da proposta de Sohn-Rethel. Na verdade, ela é até complementar a suas hipóteses, uma vez que, para ele, é fundamental que, durante a troca, o sujeito permaneça intencionalmente voltado para o valor de uso das coisas como finalidade última de sua ação. O fato é que, apesar de sua intencionalidade, o processo de troca é uma prática, em si, produtora de uma abstração. De uma abstração real que pouco deve à reflexão dos agentes.

Mais do que isso, não é por caso que Jean-Pierre Vernant identifica o surgimento da filosofia ao movimento de dissolução de grupos sociais fechados na Grécia antiga. Entre a existência de seitas lideradas por sábios-adivinhos que possuíam um certo saber secreto e o surgimento do pensamento filosófico propriamente dito, fez-se necessário um rompimento fundamental: “A filosofia, em seu progresso, rompe com as limitações da confraria na qual ela nasceu. Sua mensagem não se limita mais a um grupo, a uma seita. Por intermédio da palavra e da escrita, a filosofia é dirigida a toda a cidade, a todas as cidades” (VERNANT, 1971, p.113). Apesar de Vernant criticar a ênfase

excessiva nas relações mercantis enquanto elemento responsável por esse processo de abertura social, sua explicação baseia-se em uma tese bastante próxima à de Sohn-Rethel. Para Vernant, a filosofia, como pensamento racional-universalista, só pôde surgir a partir da dissolução de um mundo social fundado em confrarias particularistas. Nesse sentido, o estabelecimento do pensamento universalista é concomitante ao estabelecimento da polis não por qualquer razão, mas porque esta rompe com o sectarismo social até então dominante na Grécia antiga estabelecendo um *nexus rerum* universalizante. A identidade entre uma estrutura social fundada na universalidade da polis e o surgimento da filosofia como pretensão a captar o universal não é mera coincidência:

Como a filosofia se afasta do mito, como o filósofo sai do mago, a cidade se constitui à partir da antiga organização social: ela a destrói, mas dela conserva, ao mesmo tempo, sua moldura; ela transpõe a organização tribal em uma forma que implica um pensamento mais positivo e mais abstrato” (VERNANT, 1971, p.115). [E, mais à frente]: É na ordem da Cidade que a relação social, pensada abstratamente e liberta das relações pessoais ou familiares, se define em termos de igualdade e identidade. (VERNANT, 1971, p.116)

Um pensamento fundado em estruturas abstratas e universais, isso que chamamos conceito, é, nesse sentido, dependente de uma prática social cujo nexos último é também uma abstração. Nesse sentido, não se trata de dizer que a ação social é logicamente anterior ao pensamento. A rigor, a ação social é já pensamento, porque é ela que organiza as possibilidades cognitivas e perceptivas da própria realidade. Entre a ação social e o pensar não há aquele fosso ao qual o idealismo insistentemente se referiu: há, sim, uma continuidade. É essa continuidade que nos permite compreender como, no marxismo ocidental, crítica do conhecimento pôde se identificar com crítica social.

Por fim, pode-se avançar ainda mais a partir dessa “defesa” da tese de Sohn-Rethel diante da crítica de Vernant a tentativas de se procurar, na gênese do pensamento positivo grego, a forma-mercadoria. Como visto, para Sohn-Rethel, não se trata de buscar, por trás das categorias cognitivas orientadoras do pensamento conceitual, certos conteúdos oriundos da mentalidade mercantil dos gregos. Não se trata de explicar o pensamento conceitual como uma consequência do fato dos homens terem passado a

pensar mercantilmente. Pelo contrário, a passagem é dada entre uma prática social formal, por um lado, e certas categorias intelectuais, por outro.

Para Žižek, em “Como Marx inventou o sintoma?”, é justamente essa resistência diante do “fascínio propriamente fetichista do 'conteúdo' supostamente oculto por trás da forma” (ŽIŽEK, 1999, p.297) que aproximaria Marx de Freud. O trabalho de desvelamento da ideologia em Marx, como a interpretação dos sonhos em Freud, não diz respeito à busca pelo conteúdo oculto por trás da aparência formal (seja ela a falsa consciência ou o conteúdo latente do sonho), mas ao caráter mesmo dessa forma.

No que concerne à parte referente a Marx, Sohn-Rethel compreendeu essa tese perfeitamente. Como vimos, ele não orienta sua crítica aos pressupostos da filosofia kantiana (e do pensamento positivo grego) por uma simples recuperação de conteúdos ocultos por trás desses pressupostos. Não se trata de denunciar qualquer espécie de miopia intelectual no interior do pensamento de Kant que impediria este de reconhecer que, ocultos em sua categoria de sujeito transcendental, agem conteúdos não problematizados. Trata-se, antes, de ressaltar o teor de verdade dessa filosofia: o caráter incondicional, universal e atemporal do sujeito transcendental kantiano não é, sem mais, falso. Falso é o esquecimento de sua gênese materialista a partir de processos sociais bastante específicos. São esses processos, cuja totalidade é dada pela forma-mercadoria, que explicam essas determinações apriorísticas da razão cognitiva em Kant. Mais do que isso, é a forma-mercadoria, ainda, que torna necessário esse esquecimento que define a filosofia kantiana. Isso porque a forma-mercadoria é uma forma de relação social que só pode se atualizar, na realidade, às costas das intencionalidades individuais (uma vez que o indivíduo, durante a troca, deve permanecer intencionalmente interessado pelo valor de uso das coisas e, nesse sentido, não atentar para a abstração real que está em jogo nesse processo). Da mesma forma, e essa é a leitura de Žižek, em Freud, também não se trata de procurar, por trás do conteúdo manifesto do sonho, algo da ordem de um conteúdo mais verdadeiro, fonte última de um processo onírico que permaneceria oculto ao sujeito (pelo menos até sua descoberta no interior da clínica):

O entendimento teórico da forma dos sonhos não consiste em desvendar, a partir do conteúdo manifesto, seu 'cerne oculto', os pensamentos latentes do sonho; consiste na resposta à pergunta: por que os pensamentos latentes do sonho assumiram essa forma, por que foram transpostos para a forma do sonho? (ŽIŽEK, 1999, p.297).

Daí porque a passagem essencial, na interpretação do sonho, não é aquela entre o seu conteúdo manifesto e o seu conteúdo latente, “mas sim esse trabalho (os mecanismos de deslocamento e condensação, a figuração dos conteúdos de palavras ou sílabas) que lhe conferem a forma de um sonho” (ZIZEK, 1999, p.298). Parafraseando Zizek, a questão fundamental do marxismo não é qual o “cerne oculto” da forma-mercadoria – até porque o cerne oculto da forma-mercadoria no trabalho não foi uma descoberta de Marx, mas já estava presente na economia clássica de David Ricardo, por exemplo – , mas por que o trabalho social assumiu essa forma, por que foi transposto para a forma da mercadoria? É por isso que, desde o prefácio de seu livro, Sohn-Rethel afirma que limitar o marxismo a um desvelamento do trabalho por trás da mercadoria não basta; é preciso entender por que ele aparece, necessariamente, dessa forma e quais as implicações desse ato formal para a organização dos pressupostos cognitivos postos como universais e atemporais²⁹. Rubin, não por acaso, enfatiza exatamente esse ponto:

Marx não mostrou apenas que as relações humanas eram encobertas por relações entre coisas, mas também que, na economia mercantil, as relações sociais de produção assumem inevitavelmente a forma de coisas e não podem expressar senão através de coisas. A estrutura da economia mercantil leva as coisas a desempenharem um papel social particular e extremamente importante e, portanto, a adquirir propriedades sociais específicas. Marx descobriu as bases econômicas objetivas que regem o fetichismo da mercadoria (RUBIN, 1980, pp.19-20). [E, mais à frente]: Devido à estrutura atomizada da sociedade mercantil, devido à ausência de regulação social direta da atividade de trabalho dos membros da sociedade, os vínculos entre as empresas individuais, autônomas, privadas, são realizados e mantidos através das mercadorias, coisas, produtos do trabalho (RUBIN, 1980, p. 22).

Nesse sentido, antes de tudo, trata-se, para Sohn-Rethel, de ressaltar o caráter produtor da *forma* de interação social dada pela troca de mercadorias. Ele chega mesmo a afirmar que essa capacidade de compreender a *forma* de síntese social em sua

29 “Os efeitos de determinadas formas sociais de trabalho são atribuídos às coisas, aos produtos desse trabalho; a própria relação apresenta-se de uma maneira fantástica, sob a forma de coisas. Vimos que essa é uma propriedade específica da produção mercantil... Hodgskin vê nisto uma ilusão puramente subjetiva, por trás da qual se escondem a fraude e o interesse das classes exploradoras. Ele não percebe que a maneira de se apresentar é um resultado da própria relação real e que a relação não é uma expressão da maneira de apresentar, mas ao contrário” (MARX, *Teorias da Mais-Valia*; apud. RUBIN, 1980, p.41).

devida importância, isto é, como uma instância ativa da vida social, em suas consequências para a determinação do próprio ser dessa sociedade – na qual a forma produz algo do conteúdo mesmo desta – foi uma das principais lições que Marx teria aprendido com Hegel. É essa ênfase no caráter socialmente produtor da troca de mercadorias, como forma de síntese social, que também possibilitou a fundamentação do próprio projeto teórico de Sohn-Rethel, que, em seu núcleo, pretende demonstrar a relação necessária entre as categorias da epistemologia idealista e os atributos efetivamente existentes no processo de troca de mercadorias no mercado. De outro modo, caso se tome esse momento formal da vida social apenas como um epifenômeno de menor relevância, nada do seu projeto seria sustentável. Nesse sentido, comenta Žižek:

Desse modo, o sujeito transcendental, esteio da rede de categorias *a priori*, confronta-se com o fato inquietante de que depende, em sua própria gênese formal, de um processo “patológico” intramundano – um escândalo, uma impossibilidade absurda do ponto de vista transcendental, na medida em que o *a priori* formal-transcendental é, por definição, independente de todos os conteúdos positivos: um escândalo perfeitamente correspondente ao caráter 'escandaloso' do inconsciente freudiano, que também é intolerável do ponto de vista transcendental-filosófico. (...) [A] '*abstração real*' é o inconsciente do sujeito transcendental, o suporte do conhecimento científico objetivo-universal (ŽIŽEK, 1999, pp. 302-303).

Note-se que a “abstração real é o inconsciente do sujeito transcendental” não porque ela é o conteúdo latente oculto por trás desse sujeito. Ela é o inconsciente do sujeito transcendental porque ela é a forma de síntese social que articula a sua rede de categorias. A rigor, o que é fantasmático, no capitalismo, é a aparência dessa forma: é a prática dos homens e não a percepção que eles têm dessa prática. Daí porque, como já discutido, as teses de Sohn-Rethel tendem a uma torção na noção corrente de ideologia e fetichismo. Ideológica não é a falsa consciência como instância do pensamento, mas a forma de síntese socialmente necessária no capitalismo, que articula de antemão as coordenadas mesmas do pensamento.

Se um dos projetos mais caros da experiência filosófica de Adorno e Horkheimer, tema central da própria *Dialética do Esclarecimento*, é justamente o de buscar um núcleo de não-identidade no interior da filosofia, caracterizando seu

materialismo como uma resistência em aceitar o pensamento como um circuito fechado (ZIZEK, 1999, p. 304), as teses de Sohn-Rethel não poderiam parecer a eles senão como uma contribuição indispensável. À luz do que foi discutido sobre Sohn-Rethel, passagens como as seguintes, não por acaso, adquirem maior clareza:

A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado. (...) Dominação e trabalho separam-se. Um proprietário como Ulisses "dirige a distância um pessoal numeroso, meticulosamente organizado, composto de servidores e pastores de bois, de ovelhas e de porcos. Ao anoitecer, depois de ver de seu palácio a terra iluminada por mil fogueiras, pode entregar-se sossegado ao sono: ele sabe que seus bravos servidores vigiam, para afastar os animais selvagens e expulsar os ladrões dos coutos que estão encarregados de guardar". A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceitual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, pp.27-28).³⁰

30 Ou ainda, apesar de se referirem, aqui, a Vico: "É essa unidade de coletividade e dominação e não a universalidade social imediata, a solidariedade, que se sedimenta nas formas de pensamento. Os conceitos filosóficos nos quais Platão e Aristóteles expõem o mundo, exigiram, com sua pretensão de validade universal, as relações por eles fundamentadas como a verdadeira e efetiva realidade. Esses conceitos provêm, como diz Vico, da praça do mercado de Atenas" (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.35).

Capítulo II: Conhecimento e Angústia em Freud

“Imagina você, por acaso, que o pensamento dos homens não possui motivos práticos, mas que é meramente a expressão de um apetite desinteressado pelo saber? Isso é algo muito improvável” (FREUD, 1994, p.22).

O estudo de Freud sobre Leonardo da Vinci (1910) é um dos lugares privilegiados de discussão sobre a gênese do impulso ao saber no interior da psicanálise. Ao comentar a frase de da Vinci, de que “na verdade, um grande amor surge de um grande conhecimento do objeto amado e, se este for pouco conhecido, poderá amá-lo pouco ou nada...”, Freud afirma:

O valor desses comentários de Leonardo não está em revelar fatos psicológicos importantes pois o que eles afirmam é evidentemente falso e Leonardo sabia disto tão bem quanto nós. Não é certo que os homens, antes de amar ou odiar, aguardem até haverem estudado e discernido em sua essência o assunto sobre o qual recaem tais afetos; ao contrário, amam impulsivamente, movidos por sentimentos que nada têm a ver com conhecimento e cujo efeito, em todo caso, poderá ser amortecido pela reflexão e pela observação (FREUD, 1999, p.69).

Freud parte, portanto, de uma crítica à pretensão de se estabelecer uma relação causal entre o saber e o amor (ou ódio), na qual o primeiro seria condição para o segundo. Freud, na passagem acima, chega mesmo a afirmar que os homens “amam compulsivamente, movidos por emoções que nada têm a ver com conhecimento”. Leonardo da Vinci, pelo contrário, defende a existência de algum tipo de relação causal entre a busca pelo saber e determinados vínculos afetivos com o objeto, como se o estabelecimento desses vínculos fosse a consequência natural do correto conhecimento de determinado objeto – sendo, portanto, a busca pelo conhecimento algo anterior e, em certo sentido, mais fundamental. No limite, é como se, para Leonardo, o que demandaria explicação não fosse a busca pelo saber, mas o amor pelo objeto. Esse

apareceria como externo ao primeiro, sua possível consequência, mas de modo algum sua condição. De modo que Leonardo “parecia, à primeira vista, indiferente ao bem e ao mal, ao belo e ao feio. Durante seu trabalho de pesquisa, o amor e o ódio se despiam de suas formas positivas ou negativas e se transformavam, ambos em igual medida, apenas em objeto de interesse intelectual” (FREUD, 1999, p.69).

Pode-se dizer que a ideia central que orienta todo esse trabalho de Freud, no entanto, é dada pela negação dessa indiferença. Freud pretende demonstrar, com o auxílio, de um lado, de alguns conceitos oriundos da clínica psicanalítica e, de outro, de dados biográficos do próprio Leonardo da Vinci, como a produção artística e científica do renascentista só pode ser compreendida quando analisada de modo articulado com sua experiência pulsional particular. Justamente aquilo que é negado por Leonardo como importante em seu trabalho é resgatado, por Freud, como condição indispensável dele. Dessa reflexão, Freud extrai uma conclusão mais geral ao afirmar que, para a psicanálise, a “compulsividade” das emoções é fundamental quando da compreensão das variáveis em jogo na busca do conhecimento – a questão é, apenas, que essa relação não é causal, como parece ser a tese de Leonardo, e muito menos fundamentada em uma anterioridade do saber frente aos vínculos afetivos.

A discussão sobre a natureza da relação entre o saber e a experiência pulsional do indivíduo não se limita, por sua vez, ao interesse de Freud pela biografia de Leonardo. Desde seus estudos sobre a sexualidade infantil, Freud já dera grande importância ao súbito aparecimento da curiosidade na criança, no que ele denomina de pesquisas sexuais infantis, e à relação desse aparecimento com mudanças na história pulsional da criança. A análise biográfica do artista renascentista aparece como uma oportunidade para melhor fundamentar essas hipóteses.

Aos adultos essas pesquisas sexuais infantis a que Freud se refere são reveladas por meio de uma compulsão da criança em fazer perguntas – aparentemente, sobre todos os temas possíveis; como se, de repente, um forte interesse pelo mundo exterior surgisse e se tornasse imperativo. Freud, no entanto, reconhece em todos esses infindáveis questionamentos apenas uma pergunta de fato: “todas essas perguntas não são mais que circunlóquios que não cessam, pois por meio delas a criança quer substituir aquela única pergunta que nunca faz. Quando ela cresce e compreende mais, essa forma de curiosidade costuma desaparecer repentinamente” (FREUD, 1999, p.73). A única pergunta que a criança nunca faz e que é, justamente, a pergunta que ela necessita fazer é de onde vêm os bebês: como se dá o processo de procriação, como é o parto e etc. Não

por outra razão, essa curiosidade pela vida sexual humana – curiosidade que transborda para uma pesquisa sobre todo o mundo exterior, como se dessa pesquisa algo pudesse ser revelado sobre aquela pergunta primeira – surge, normalmente, relacionada ao nascimento de um irmão ou irmã ou pela perspectiva de que isso venha a acontecer e, no limite, pelo desejo de que isso não aconteça. Como comenta Freud:

Assim, temos verificado, com surpresa, que as crianças recusam aceitar as poucas informações que se lhes dão; por exemplo, recusam energicamente a fábula da cegonha, tão rica de sentido mitológico e iniciando sua autonomia intelectual com esse ato de incredulidade; muitas vezes, sente-se em franca oposição com os adultos e, de fato, jamais lhe perdoam por tê-las omitido os fatos reais naquela ocasião. Elas investigam por conta própria, adivinham a presença do bebê dentro do corpo de sua mãe e, seguindo as moções de sua própria sexualidade, teorizam tudo: a origem do bebê, atribuindo-a à comida; o seu nascimento pelas vias intestinais, e sobre o papel do pai, difícil de averiguar. Então, já suspeita da existência do ato sexual, que lhes parece ser algo hostil e violento. Mas como a sua própria constituição sexual ainda não está a altura de poder fazer bebês, sua investigação sobre o problema da origem dos bebês acaba também por resultar estéril, sendo finalmente abandonada (FREUD, 1999, p.73).

Veremos, mais à frente, como a angústia, de acordo com a segunda teoria freudiana, é, em seu núcleo mesmo, também dependente dessa experiência infantil diante da possibilidade do nascimento de uma outra criança e da expectativa de uma possível perda do amor materno que isso poderia acarretar. De qualquer modo, se buscamos, no presente capítulo, uma certa teoria freudiana da gênese pulsional da razão cognitiva, deve-se ressaltar uma constante nessa teoria: seja qual for sua causa imediata, a curiosidade pela vida sexual humana é a primeira forma de manifestação da razão cognitiva em seu interesse pelo mundo exterior. É por meio dessa experiência, na qual a busca pelo saber vincula-se imediatamente com a busca pelo prazer, que se encontra os primeiros sinais de toda curiosidade intelectual futura e que poderá ser direcionada para objetos cada vez mais distantes. Essa passagem, no entanto, não é imediata. Quando o vínculo necessário entre o interesse sexual da criança e sua investigação do mundo exterior é reprimido socialmente – conforme a criança cresce e internaliza as limitações morais relacionadas à vida sexual –, três são os destinos possíveis para aquele interesse.

Em primeiro lugar, ao manter a vinculação entre investigação e interesse sexual,

ao mesmo tempo em que reprimindo o segundo a partir da internalização de valores morais, a criança pode desenvolver aquilo que Freud chama de inibição neurótica da investigação. Como se a repressão à sua sexualidade permanecesse atrelada à repressão à curiosidade intelectual, ambas restando, portanto, inibidas. Um segundo destino, diferente da inibição neurótica, seria a compulsão neurótica. Nesse caso, longe de ser reprimido pela internalização de valores morais limitadores do interesse sexual, o interesse pela investigação mostra-se capaz de resistir e transforma-se, para o sujeito, em uma compulsão. Nesse caso, o adulto permanece na fase da curiosidade infantil.

Por último, haveria ainda a sublimação como destino dessas pulsões. Dadas as finalidades desta dissertação, esse é, para nós, o destino mais importante, uma vez que é no registro da discussão teórica sobre o conceito de sublimação que Freud vai melhor desenvolver suas hipóteses sobre a natureza da relação entre pulsão e saber.

Como se sabe, Freud entende o conceito psicanalítico de sublimação como o processo psíquico no qual se verifica um desvio da satisfação libidinal vinculada a um objeto sexual específico para a sua satisfação em um outro objeto socialmente valorizado: “A sublimação é um processo que diz respeito à libido de objeto e consiste em que a pulsão se volta para outra meta, distante da satisfação sexual; o acento recai então no desvio em relação ao sexual” (FREUD, 1973a, p.91). Por óbvio, no caso de Leonardo da Vinci, esse objeto outro, meta “distante da satisfação sexual”, que desvia a libido do sexual, é a arte e, secundariamente, a ciência; o produto final da sublimação, no entanto, não se limita a esses campos, mas pode variar entre os objetos socialmente mais valorizados de uma determinada época:

(...) a sublimação é a única noção psicanalítica capaz de explicar que obras criadas pelo homem – realizações artísticas, científicas ou mesmo esportivas –, distantes de qualquer referência à vida sexual, sejam produzidas, ainda assim, graças a uma força sexual nascida de uma fonte sexual. As raízes e a energia do processo de sublimação, portanto, são pulsionalmente sexuais (pré-genitais: orais, anais, fállicas), enquanto a conclusão desse processo é uma realização não-sexual conforme aos ideais mais consumados de uma dada época (NASIO, 1995, p.78).

Sem dúvida, esse é o destino mais “raro e perfeito” daquele vínculo primeiro entre pulsões sexuais e investigação infantil. Se, em um primeiro momento, a curiosidade infantil se voltava a descobrir os “segredos” da vida sexual adulta – desde a

forma de procriação até as partes ocultas do corpo, suas genitais –, a partir de um processo mais ou menos bem sucedido de sublimação, essa curiosidade específica tenderia a se transformar, ao longo do desenvolvimento infantil, em uma curiosidade mais geral. A sublimação não é nem inibidora da curiosidade (por não permitir que a repressão do interesse sexual na criança extravase para a repressão da própria busca por conhecimento), nem compulsiva (por romper com a vinculação imediata entre essa curiosidade pelo mundo exterior e o interesse sexual, permitido que o sujeito supere a fase da curiosidade infantil). Nas palavras de Freud, referindo-se à sublimação:

Sem dúvida, aqui também intervém o recalque do sexual, mas não se consegue relegar ao inconsciente uma pulsão parcial de prazer sexual. Ao contrário, a libido subtrai-se ao recalque, sublimando-se desde o começo em um desejo de saber e soma-se, como reforço, à pulsão de investigação já vigorosa por si mesma (FREUD, 1999, p.75).

Nesse sentido, a sublimação é apenas um entre os diferentes possíveis destinos da pulsão, para além de sua descarga imediata. Ao lado do recalque, da fantasia narcísica ou da inibição pura e simples, a sublimação aparece como um destino das moções pulsionais ao desviar tais moções de sua realização direta para finalidades socialmente mais valorizadas, de ordem não-sexual – o que se mostra viável graças ao caráter plástico das pulsões. A especificidade da sublimação diz respeito ao seu regime de passagem de um alvo sexual a um não-sexual. E, para Freud, no limite, todo o desenvolvimento intelectual humano, inclusive seu instrumental cognitivo mais básico, depende dessa passagem.

Daí porque as considerações de Freud sobre a sublimação e, por consequência, sobre a relação entre pulsão e saber, estão longe de ser apenas limitadas à análise biográfica de alguns poucos gênios da cultura ou à sexualidade infantil. Como costuma ocorrer em sua experiência intelectual, Freud transborda suas teses para campos de reflexão externos à clínica psicanalítica e delas extrai hipóteses e conclusões que dizem respeito à história da civilização e da cultura. É esse o caso de dois artigos centrais da reflexão metapsicológica e contemporâneos ao estudo biográfico sobre Leonardo da Vinci, “Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico” (FREUD, 2004) e *Neuroses de Transferência: Uma Síntese* (FREUD, 1987) – também conhecido como “manuscrito perdido”. Neles, Freud faz um estudo da gênese das capacidades cognitivas

do eu, em sua dependência em relação ao desenvolvimento paralelo dos impulsos sexuais, e isso não por meio da análise de casos clínicos, mas recorrendo a uma macro-história da espécie humana.

Nesses trabalhos, Freud busca compreender por quais etapas reconhecíveis passam as pulsões do eu em seu processo de constituição a fim de que se possa traçar um paralelo com a história das pulsões sexuais e, assim, formar um quadro das possíveis interferências que a linha de desenvolvimento de uma poderia ter em relação à outra. Propõe, no entanto, uma história do desenvolvimento do eu que não é uma mera repetição da história do desenvolvimento dos impulsos sexuais; diferentemente, o que Freud visa é compreender qual a relação entre a história das pulsões sexuais e a história do desenvolvimento do eu – eu, nesse caso, entendido como essa totalidade da qual fazem parte todos os atributos cognitivos fundamentais³¹. É o “problema” Leonardo da Vinci se repondo à teoria psicanalítica de modo ampliado e radicalizado, como uma crítica civilizacional.

Decerto, o primeiro pressuposto dessa história dupla dos impulsos psíquicos é a diferenciação, então dominante na teoria freudiana, entre pulsões sexuais e pulsões do eu.

Como se sabe, o conceito de pulsão (*Trieb*) é tão antigo quanto a própria psicanálise e, certamente, um de seus conceitos mais originais. Já aparecendo, mesmo que apenas de modo lateral, em trabalhos como o “Projeto” de 1895 e “A Interpretação dos Sonhos” de 1900, ele vai, progressivamente, tornando-se um conceito estrutural da psicanálise e, por isso, objeto privilegiado de toda a reflexão metapsicológica freudiana. O texto no qual Freud expõe, pela primeira vez, de modo algo mais sistemático, o conceito de pulsão é em “Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade” (1905). Nesse trabalho, Freud apresenta sua famosa definição de pulsão – em passagem acrescida ao texto em 1915 – como um conceito na fronteira entre o psíquico e o corporal. Esse conceito possuiria três dimensões: fonte, objeto e finalidade. A fonte da pulsão é sempre uma excitação somática, corporal. Seu objeto é “aquilo no qual ou pelo qual ela pode atingir seu alvo”, sendo, por definição, variável³². Daí a importante diferenciação

31 Por exemplo, em suas consequências para uma teoria das neuroses: “Acredito agora ter demonstrado, no ensaio (Sobre os Dois Princípios), que devemos atribuir aos impulsos sexuais do ser humano um desenvolvimento diferente dos impulsos do eu. A razão dessa diferença baseia-se essencialmente no fato de que os primeiros podem, durante um bom tempo, ser satisfeitos autoeroticamente, enquanto os impulsos do eu não podem, desde o começo, prescindir do objeto e, com isso, da realidade” (FREUD, 1987, p.74).

32 Deve-se ressaltar, no entanto, que não se trata aqui de se postular a existência de um objeto exterior,

conceitual entre pulsão e instinto (*Instinkt*). Esse último termo é usado, por Freud, de modo extremamente econômico, aparecendo raramente em sua obra e, via de regra, referindo-se a um contexto propriamente animal, tendo, portanto, como uma de suas qualidades inerentes a fixação de seu objeto. A pulsão, por sua vez, define-se pelo seu objeto variável. A finalidade (ou alvo) da pulsão é sempre a satisfação por meio da descarga de tensão.

A pulsão, nesse caso, é apresentada como um “estímulo para o psíquico”, isto é, um estímulo externo ao aparelho psíquico que, “de fora faz uma exigência de trabalho” a esse aparelho, ao mesmo tempo em que “não está regida pelos princípios que regulam o funcionamento desse aparato” (GARCIA-ROZA, 1991, p.84). Mais à frente discutiremos a relação entre a pulsão, esse “estímulo para o psíquico”, e as representações psíquicas propriamente ditas, sejam elas representações ideativas ou afetos.

A conceitualização mais avançada de pulsão, no entanto, dá-se alguns anos mais tarde, em 1915, quando, em seu esforço de sistematização teórica, Freud escreve seus artigos de metapsicologia e, especificamente, “Pulsões e Destinos da Pulsão” (1915). Nesse trabalho, Freud parte de uma diferenciação entre estímulos fisiológicos e estímulos pulsionais. Esses últimos seriam independentes de necessidades fisiológicas imediatas e são definidos a partir das três dimensões anteriormente apresentadas (fonte, objeto e finalidade) mais um quarto elemento, a saber, a pressão: “Por *pressão* de uma pulsão entendemos seu fator motor, a soma de força ou a medida da exigência de trabalho que ela representa” (FREUD, 2004b, p.148). É o *quantum* de excitação que vai em direção ao aparelho psíquico, a quem cabe transformá-lo em representações. Quanto maior a pressão, maior a dificuldade desse aparelho em lidar com a pulsão, ao mesmo tempo que mais urgente torna-se seu trabalho.

A partir dessa conceitualização mais geral sobre as pulsões, deve-se atentar para uma primeira diferenciação importante no interior desse modelo teórico freudiano, que é a base conceitual para aquela macro-história da civilização que ele apresenta em “Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico” e *Neuroses de Transferência: Uma Síntese*. Trata-se da separação entre as pulsões do eu (e as pulsões de autoconservação) e as pulsões propriamente sexuais. Sabe-se, no entanto, que essa diferenciação entre pulsões do eu e pulsões sexuais foi sempre mal resolvida nas obras

independente do sujeito e desde sempre dado, como o alvo da pulsão: pelo contrário, o objeto do qual fala Freud é já uma representação-objeto cujo *locus* é o aparelho psíquico do sujeito.

de Freud, tendo a conceitualização desses termos variado – por vezes, apenas em detalhes; outras, de modo mais profundo – em diferentes trabalhos. Esse tipo de dificuldade, a rigor, foi superado apenas na “virada” teórica dos anos 1920, com a introdução do conceito de pulsão de morte e, por conseguinte, na reformulação da dualidade pulsional em pulsões de vida e pulsões de morte, em especial com a publicação de “Além do Princípio de Prazer” (1920).

Garcia-Roza enfatiza que os termos pulsão de autoconservação e pulsão do eu designam “processos que não se superpõem necessariamente” (GARCIA-ROZA, 1991, p.100). Enquanto as primeiras referem-se a necessidades corporais, ligadas à conservação da vida (como a pulsão que impele o indivíduo a buscar alimento), as pulsões do eu tem como característica definidora, não sua função, mas seu objeto (no caso, o próprio eu). Nesse sentido, apesar de não idênticas, ambas existiriam em uma dimensão diversa daquela das pulsões sexuais, o que nos permite tratá-las de modo conjunto. O artigo “Para Introduzir o Narcisismo” (FREUD, 1973a) representa, a um só tempo, tanto o esforço mais sério de Freud em deixar clara essa distinção entre duas categorias de pulsão, quanto os limites mesmos dessa distinção. Ao definir o narcisismo como um estado no qual o eu é objeto de investimento libidinal – isto é, de investimento por parte de pulsões sexuais –, esse artigo traz em seu bojo a dificuldade evidente de apresentar o eu não apenas como o locus das pulsões de autoconservação, mas também como possível objeto de investimento libidinal. “Possível objeto” não apenas em situações patológicas mais ou menos complexas, como no narcisismo ou na paranoia, mas também em situações corriqueiras da vida psíquica normal, como o sono. Esse tipo de dificuldade, no entanto, não impede Freud de manter a dualidade pulsional como algo central para a psicanálise, sendo essa, ainda, a principal razão de seu rompimento com C. G. Jung, que defendia, na época, uma certa dessexualização geral das pulsões na forma de um monismo pulsional. A tensão, de qualquer forma, persiste:

Mas o narcisismo é um escolho incontornável no pensamento psicanalítico, e a oposição pulsões sexuais/pulsões do ego será abandonada a partir de 1920. A dificuldade de distinguir entre a 'libido do ego' e a energia das pulsões do ego está certamente na origem da ampliação junguiana do conceito de libido, que, ao fazê-lo coincidir com o *élan vital* em geral, acaba por amputá-lo de seu significado especificamente sexual (MEZAN, 1990, p.295).

Por mais problemática – e instável – que seja essa primeira teoria do dualismo pulsional, foi com base nessa diferenciação entre pulsões do eu e pulsões sexuais que Freud pôde avançar hipóteses sobre processos histórico-civilizacionais de desenvolvimento desses dois grupos de impulsos. O interesse nesse tipo de abordagem está no fato de que é por meio dessa “história dupla” da vida psíquica, tal como apresentada por Freud, que se pode ter acesso a uma espécie de gênese do eu como instância psíquica e, em especial, de suas capacidades cognitivas. É traçando essa história dos impulsos do eu, em relativa dependência frente aos estágios próprios ao desenvolvimento dos impulsos sexuais, que Freud nos expõe suas teses sobre a formação daquilo que, segundo a tradição da filosofia idealista dominante, deveria aparecer como inato e a-histórico (da mesma forma como ele demonstrara que, apesar do que dizia Leonardo da Vinci, sua curiosidade intelectual era, sim, diretamente dependente de sua história pulsional).

Seguindo as teses de Fritz Wittels, Freud apresenta alguns “elos hipotéticos” dessa história do desenvolvimento das pulsões do eu em *Neuroses de Transferência: Uma Síntese*. Esta história começaria com a existência do primata “num ambiente extremamente rico, satisfazendo todas as suas necessidades” (FREUD, 1987, p.74), em uma situação mítica ao estilo de um paraíso original. Dessa época, Freud pouco tem a dizer além do fato de que, nesse momento, o princípio da realidade ainda não se encontraria desenvolvido – e, portanto, tampouco o eu como instância psíquica – e a busca do prazer teria o monopólio de nossa estrutura psíquica. A princípio, esse monopólio não teria implicações maiores para a autopreservação, já que se pressupõe aqui a existência de um ambiente dócil às necessidades do homem e no qual todas as carências são imediatamente satisfeitas. Em outros contextos, especialmente em *Totem e Tabu*, Freud vai identificar esse estágio do desenvolvimento da humanidade a um momento fundado no registro de uma visão de mundo animista. A partir dessa visão de mundo, o homem se relacionaria com a realidade por meio da projeção direta de interesses e desejos. Nas neuroses obsessivas, segundo Freud, ainda estaria presente algo dessa compulsão à onipotência do pensamento, apesar de, agora, essa compulsão ter sido reconfigurada em obsessões deslocadas para insignificâncias (a fim de não se opor diretamente às resistências já desenvolvidas à plena exposição dessa compulsão). Seriam suas características: “acentuação exagerada do pensar; a energia gigantesca, retornando na compulsão; a onipotência do pensamento; a tendência para leis invioláveis” (FREUD, 1987, p.77).

Essa existência, no entanto, teria sido rompida – aqui Freud se faz valer de Ferenczi – por uma espécie de desastre geológico, quando o avanço da “era glacial” teria forçado o abandono daquela situação harmoniosa de satisfação plena das necessidades em direção ao desenvolvimento cultural. Essa passagem, verdadeira revolução na história da espécie humana, teria marcado de tal forma o homem que seria possível mesmo reconhecer, nas disposições à angústia, à histeria e a neuroses “regressões a fases pelas quais toda a espécie humana teve que passar do começo ao fim dos tempos glaciais” (FREUD, 1987, p.74). Corresponde, por exemplo, a casos típicos de histeria, tal como apresentados na clínica, a resignação libidinal a que a humanidade foi obrigada a se impor tendo em vista esse novo estado de carência. Freud reconhece, aí, como consequência da crônica falta das condições mínimas de subsistência e das problemáticas condições de manutenção dos inválidos, a transformação da limitação da procriação em dever social. Como essa limitação deveria afetar antes as mulheres que os homens, “essa situação toda corresponde evidentemente às condições da histeria de conversão” (FREUD, 1987, p.76).

O decisivo, no entanto, é que, para Freud, a passagem marcada pelo advento dessa era glacial, responsável hipotética pela primeira experiência de privação da humanidade, é também o momento no qual “a humanidade tornou-se *angustiada*” (FREUD, 1987, p.75). A angústia aparece, então, como a reação da humanidade diante de uma nova situação de risco. O rompimento da harmonia primeira com o mundo externo, até então apresentado apenas em sua figura de provedor não problemático de satisfação, leva o eu “ameaçado na sua existência” a um recuo do seu “investimento objetal” (FREUD, 1987, p.75). A angústia seria o resultado desse desinvestimento pulsional no mundo exterior agora ameaçador (note-se que estamos, aqui, no registro da primeira teoria freudiana da angústia). Da mesma forma que uma criança se angustia, a humanidade, diante de um mundo transformado pela era glacial, também se tornara angustiada:

Contudo, a consideração filogenética parece reconciliar essa discussão em favor da angústia-real e faz-nos supor que uma parcela das crianças traz consigo aquele temor primitivo da era glacial, o que agora induz a tratar a libido insatisfeita como um perigo externo. O excesso relativo de libido proviria da mesma base, possibilitando novas aquisições à angústia. Pelo menos, a discussão sobre a histeria de angústia falaria a favor da preponderância da disposição filogenética sobre todos os demais

fatores (FREUD, 1987, p.75).

Dessa forma, para Freud, nesse momento pelo menos, mesmo a “angústia nostálgica” aparecia como um processo secundário frente à angústia real experienciada filogeneticamente. Apenas aquele que já experienciou “o temor primitivo da era glacial” pode reconhecer na libido insatisfeita algo da mesma espécie, um tipo de perigo externo como aqueles representados pelo mundo tornado hostil. Portanto, mesmo essa angústia secundária, causada por fenômenos referentes, em si, a uma economia interna das pulsões, só pode se desenvolver como tal por retomar, de modo “nostálgico”, àquela experiência primeira do perigo externo. A angústia encontra aqui seu fundamento antropológico-filogenético em uma experiência de privação, prenhe de consequências para a organização libidinal da espécie. Sobre essa experiência, comentam Mello Neto e Martinez:

Mas, frente a essa privação, e, talvez, digamos, essa destruição do paraíso, o Homem tornou-se um ser angustiado e essa angústia seria evidentemente realista. Ela não teria sido suficiente para destruir os objetos da libido, mas, em situação de perigo, o eu acabaria abandonando muitos de seus investimentos. A libido que então se retiraria dos objetos seria instalada no eu, transformando em angústia, no caso, angústia realista. Note-se que, para esse momento da teorização (1914-1915), mesmo a angústia realista seria produto da libido. Esse seria então o caso da criança atual, que transformaria a libido objetual, em caso de ausência de satisfação, entenda-se ausência da mãe, em angústia realista diante do estranho (MELLO NETO & MARTINEZ, 2002, pp. 45-46, nota 9).

Foi, então, a partir de uma suposta mudança estrutural no ambiente (o advento de uma era glacial que teria colocado em xeque aquele estado prévio de satisfação imediata), que a humanidade tornara-se angustuada. Por meio do “temor primitivo da era glacial”, a humanidade, pela primeira vez, teria passado por uma experiência de privação que modificaria sua estrutura mesma de experiência e colocaria, no lugar do até então inquestionável princípio do prazer, a angústia como o modo de relação do sujeito em relação a si mesmo e em relação ao mundo.

É preciso ressaltar que, para Freud, portanto, os “processos mais antigos e primários, remanescentes de uma fase de desenvolvimento na qual eram os únicos existentes” (FREUD, 2004, p.65), anteriores, portanto, a essa suposta era glacial, não

eram aqueles ligados à autoconsciência de si (de um possivelmente desde sempre existente eu), mas processos psíquicos inconscientes orientados por uma “tendência dominante”: “o princípio do prazer e do desprazer (ou, de forma abreviada, princípio do prazer)” (FREUD, 2004, p.65). Nesse estado, não se organizava nenhuma diferença entre o pensado e desejado (como figuras da alucinação) e o real. A diferenciação entre a imagem do desejado e a realidade é, portanto, posterior e depende da experiência de fracasso da satisfação pulsional por meio da via alucinatória. É apenas como uma resposta a esse fracasso (ou, a rigor, a sucessivos fracassos) que, segundo Freud, o aparelho psíquico desenvolve a capacidade de “conceber as circunstâncias reais presentes no mundo externo” (FREUD, 2004, p.66). A essa passagem, Freud chamou de instauração do princípio da realidade. Para Freud, portanto, experiência de angústia diante da falta e instauração do princípio de realidade fazem parte de uma mesmo processo³³: processo de superação das pretensões de satisfação pulsional orientadas pelo princípio do prazer, na forma da instauração de um princípio da realidade fundado na negação da satisfação imediata como preço de sua realização futura:

As *religiões*, ao perseguirem incessantemente esse modelo, lograram impor a renúncia absoluta ao prazer na vida, em troca da promessa de compensação em uma existência futura; entretanto, não conseguiram superar dessa maneira o princípio do prazer. É a ciência que mais se aproxima dessa superação, embora proporcione ainda algum prazer intelectual obtido durante o trabalho e também prometa um ganho prático final (FREUD, 2004, p. 68).

O correlato ontogenético dessa tese é que a existência de um eu, como instância mantenedora do princípio de realidade, separado do mundo externo, não tem nada de imediato. Pelo contrário. De acordo com Freud, o primeiro estágio de satisfação pulsional, o autoerotismo, é marcado por uma indiferença em relação ao mundo exterior que, a rigor, nem aparece como tal ao sujeito. Como exposto em seu artigo sobre o narcisismo, a própria formação de um eu, como instância psíquica, dá-se apenas quando da passagem do autoerotismo para o narcisismo primário, situação na qual esse eu recém-instituído armazena toda a libido disponível:

33 A esse avanço em direção ao domínio sobre o mundo por meio do princípio da realidade corresponde a elevação do homem, já na figura do pai primitivo como líder da horda, a responsável pela garantia da vida dos membros dessa horda. O preço cobrado por essa garantia não tardou a se fazer valer na forma do “domínio ilimitado” do pai sobre os outros membros, na sua inviolabilidade e na sua disposição absoluta das mulheres (FREUD, 1987, p.77).

Devemos desde já observar que é absolutamente necessária a hipótese de que no indivíduo não existe, desde o princípio, uma unidade comparável ao *eu*. O *eu* tem de ser desenvolvido. Por sua vez, as pulsões autoeróticas são iniciais, primordiais. Para que o narcisismo se constitua deve agregar-se ao autoerotismo algum outro elemento (FREUD, 1973a, p.74).

Mais ainda, é apenas em um segundo momento, o da superação do narcisismo primário por meio de uma condução do investimento libidinal narcisista a um investimento libidinal objetual, que algo como um mundo exterior passa a existir para o sujeito. Essa passagem faz-se necessária, por sua vez, devido à insustentabilidade do narcisismo primário dado seus limites para a satisfação das pulsões por meio de estruturas de fantasias. O princípio da realidade responde a esse fracasso, da mesma forma como, na história da humanidade, respondeu ao fim daquele período de satisfação plena das necessidades.

Pois para Oswaldo Giacóia Jr., é justamente essa tese da historicidade genética do nosso próprio sistema de subjetividade consciente, pretensamente fundado (segundo o idealismo) em um sistema de apercepção não problemática do próprio eu, que aproximaria Freud de Nietzsche, apesar das evidentes diferenças de suas propostas teóricas:

Isso significa que tanto Freud quanto Nietzsche podem ser considerados como pensadores que implodem a noção substancial de subjetividade, identificada como unidade da consciência: esta, elemento nuclear da metafísica da subjetividade, aparece então como uma ilusão superficial do sistema psíquico, inteiramente impregnada de historicidade, atravessada e comandada pela economia e dinâmica inconsciente das pulsões. Seja como unidade simples da consciência, como *res cogitans* ou como Vontade, o eu perde seu caráter de dado natural e de unidade autárquica da razão ou volição, não mais podendo ser considerado senhor em sua própria casa (GIACÓIA JR., 2001, p. 59).

Freud romperia com a noção substancial de subjetividade, fundada no pressuposto idealista da imediaticidade lógica da consciência, justamente por apresentar essa noção como geneticamente dependente de uma historicidade “atravessada e comandada pela economia e dinâmica inconsciente das pulsões”. Wellmer interpreta a

crítica psicanalítica à racionalidade moderna no mesmo sentido:

A crítica psicológica – cuja figura central é, claro, Freud – consiste na demonstração da impotência fática ou da não-existência do sujeito “autônomo” e na demonstração da natureza de fato irracional de sua razão aparente. Isso envolve a descoberta de um *Outro* da razão dentro do sujeito e da própria razão. Como seres corporais, como “máquinas do desejo” ou mesmo como “vontade de poder” (no sentido de seu grande predecessor, Nietzsche), os seres humanos não sabem o que eles querem ou o que eles fazem. Sua “razão” é meramente a expressão de forças psíquicas ou de relações sociais de poder. O Ego, esse débil resíduo do sujeito filosófico, é, na melhor das hipóteses, um fraco mediador entre as demandas do Id e as ameaças do Superego (WELLMER, 1991, p.58).

A ênfase de Giacóia Jr., no artigo em questão, é a de que, em Freud, essa formação do eu equivale à instauração da memória, “a contracorrente da poderosa força do esquecimento” (GIACÓIA JR., 2001, p.62). Seria a instauração da memória uma espécie de efetivação definitiva do processo de desenvolvimento dos órgãos sensoriais, da consciência e da atenção. Enquanto a humanidade limitou-se ao puro esquecimento, ela se via presa a um presente eterno e imediato. Qualquer referência a um passado ou futuro como representações não-idênticas ao puro instante é dependente do desenvolvimento da faculdade da memória. É, portanto, a memória que possibilita o desenvolvimento de capacidades básicas como a previsão, o cálculo e a lógica causal (resultado essa do distanciamento entre o querer e o agir): para que todas essas abstrações tornassem-se possíveis foi necessária a confirmação da supremacia da memória sobre o esquecimento.

A memória, nesse sentido, condiciona o êxito da atenção: sem o desenvolvimento de um sistema de “armazenamento” de dados oriundos do mundo exterior, pouco interesse haveria em captá-los, por meio dos órgãos sensoriais, uma vez que sua finalidade é tão-somente a de antecipar uma resposta do organismo diante de uma possível necessidade futura.

É, por isso, como resultado de uma experiência fracassada de satisfação pulsional, que surge, a um só tempo, a energia pulsional necessária à instauração dessa instância psíquica abstrata – formada pela teia de capacidades dadas pelos órgãos sensoriais e pela consciência, atenção, memória e juízo – e a possibilidade futura de realização efetiva dessas pulsões. O destino daquela sobrecarga inicial de estímulos,

acumulados por consequência do fracasso das representações alucinatórias em satisfazer as necessidades pulsionais, desvia-se, dessa forma, do alívio motor imediato realizado por meio de “inervações enviadas para o interior do corpo (mímica, exteriorização das emoções)” (FREUD, 2004, p.66) e é agora transferido para o mundo exterior, na forma de um agir eficaz, idêntico a um conhecimento correto. Na verdade, entre o processo de pensar, como “ato de conceber mentalmente [*Vorstellen*]” (FREUD, 2004, p.67) e a ação propriamente dita, forma-se uma economia das pulsões na qual o pensar é apresentado como uma forma de postergar o agir: “O pensar é, em essência, um agir por ensaios deslocando pequenas quantidades de cargas de investimento em condições em que há o menor dispêndio (remoção) delas” (FREUD, 2004, p.67). Em relação a essa gênese do pensar a partir de uma certa história das pulsões, comenta Safatle que, “no caso de Freud”:

(...) vale a pena lembrar como sua descrição a respeito da ontogênese das capacidades prático-cognitivas articula-se a considerações filogenéticas que, na verdade, atualizam o peso do acúmulo histórico de processos sociais de interação. Foi recorrendo à perspectiva filogenética que Freud mostrou como a constituição das instâncias psíquicas, das faculdades mentais e das funções intencionais era indissociável de processos conflituais de socialização em núcleos cada vez mais alargados de interação, núcleos onde o presente e o passado se entrelaçavam (SAFATLE, 2008, p.49).

Em termos filogenéticos, a instauração desse princípio da realidade é dependente da constituição da angústia como elemento inescapável de experiência humana. Esse advento da era glacial que Freud apresenta como o contexto dessa passagem entre duas visões de mundo e, por consequência, da instauração do princípio da realidade em sua dependência de uma certa experiência de angústia, não pode, no entanto, ser reduzido a uma resposta imediata da humanidade diante de necessidades reais e perigos externos, advindos de uma natureza agora indócil. Decerto, tais necessidades e perigos estão vinculados diretamente à superação daquele mundo de mítica “satisfação plena”. Não obstante, o central, para Freud, é que, por meio dessa experiência, a humanidade, pela primeira vez, teria contato com sua própria situação de desamparo – experiência que está para além da simples não satisfação das necessidades fisiológicas ou do risco diante da natureza hostil. Note-se que isso não significa, ainda, a internalização completa e a elevação do desamparo como elemento fundamental de nossa estrutura de experiência,

mas apenas que ele passa a atuar como um fator inescapável. Novamente, em *Totem e Tabu*, esse momento é identificado à passagem do animismo para uma visão religiosa do mundo e não à instauração de uma visão de mundo científica.

Com a instauração desse princípio da realidade, de todo modo, as capacidades propriamente cognitivas, voltadas para o conhecimento do mundo exterior, teriam começado a ser desenvolvidas. É dessa confluência entre as duas consequências do advento da era glacial – a limitação da sexualidade humana, em sua finalidade procriativa, aos limites impostos pela necessidade de reprodução social e a conversão da humanidade em humanidade angustiada – que Freud deriva o desenvolvimento do pensamento cognitivo:

Depois de ter aprendido a poupar sua libido e a reduzir sua atividade sexual através da regressão a uma fase anterior, a inteligência ganhou para ele o papel principal. Aprendeu a pesquisar, a entender de alguma maneira o mundo adverso e a assegurar para si através das invenções um primeiro domínio sobre esse mundo. Desenvolveu-se sob o signo da energia, formava os princípios da linguagem e precisava prestar grande importância às novas conquistas (FREUD, 1987, pp.76-7).

Freud cita, nesse caso, o desenvolvimento dos órgãos sensoriais e da consciência a eles ligada. Como evento correlato ao desenvolvimento dessas capacidades, tem-se, ainda, a constituição da atenção e a síntese dessas capacidades, quando aplicada, na avaliação do juízo – o momento propriamente no qual se estabelece, para Freud, a diferenciação entre uma representação verdadeira e outra falsa. Por isso, pode definir Freud a atenção como uma atividade consciente cujo objetivo é “fazer uma busca periódica no mundo externo para que os dados fossem conhecidos de antemão caso uma necessidade interna inadiável se manifestasse” (FREUD, 2004, p.66). O fundamental, no entanto, é que apesar de representarem um passo ainda mais avançado do que o desenvolvimento dos órgãos sensoriais no sentido de um maior afastamento das condições imediatas de satisfação pulsional, a atenção e todas as faculdades da consciência apresentadas por Freud ainda tem seu sentido atrelado à lógica do princípio do prazer:

Na verdade, a substituição do princípio do prazer pelo princípio

da realidade não implica a destituição do primeiro, mas sim a garantia de sua continuidade. Desse modo, um prazer momentâneo e incerto acerca de suas consequências só é abandonado para assegurar que mais tarde, por novas vias, se obtenha um prazer garantido (FREUD, 2004, p.68).

Já vimos como – essa é a tese central do seu artigo sobre Leonardo da Vinci – uma certa economia pulsional permanece em ação mesmo depois do desenvolvimento do eu e do princípio da realidade no sujeito. No trabalho sobre o pintor e cientista italiano, a necessidade de conhecimento do mundo exterior dá-se na forma de uma curiosidade totalizante compreensível a partir do registro conceitual da sublimação. De um modo ou de outro, no entanto, a vida sexual está, para Freud, na gênese da curiosidade e da necessidade de conhecimento do mundo exterior, seja da criança, seja do adulto. O desenvolvimento do aparelho cognitivo é dependente, em sua origem, de uma necessidade posta pelo princípio do prazer, apesar de romper com suas pretensões de satisfação imediata na alucinação. Esse princípio, sem dúvida, permanece em ação durante toda a vida do sujeito. O aparelho cognitivo surge quando da verificação empírica de sucessivas experiências de fracasso da satisfação pulsional diante de imagens do desejo; ele rompe com esse padrão alucinatório de satisfação, não por negá-lo em sua totalidade, mas por apresentar uma via mais confiável de satisfação desses desejos. Sua finalidade, portanto, continua a ser dada pelo princípio do prazer, apesar de negar o império imediato desse princípio na organização da vida psíquica do sujeito – primeira experiência de incompletude na história filogenética da humanidade.

Será, no entanto, apenas quando da instauração de uma visão de mundo científica que essa internalização da incompletude humana se consolidará na estrutura de experiência do sujeito. Daí a importância da angústia em todo esse processo: na passagem da religião para a ciência (completando, assim, a longuíssima história da civilização formada pela tríade animismo-religião-ciência), verifica-se, de acordo com o psicanalista austríaco, uma mudança de posição da angústia no interior da estrutura cognitiva do sujeito. Por meio dessa passagem, a humanidade foi (ou, a rigor, será) capaz de superar aquela articulação dominante entre animismo, crença na onipotência e narcisismo. A ideia de Freud é que, quando sob o domínio de uma visão de mundo científica, a humanidade internalizaria o seu desamparo ao reconhecer a insuficiência de qualquer visão de mundo fundada em pretensões de completude na compreensão da realidade externa e de si mesma – pretensão que se mantinha na visão de mundo

religiosa. Reconhecer a inescapabilidade do desamparo, não obstante qualquer promessa de progresso técnico e civilizacional, significa que “longe de ser apenas um afeto advindo da incapacidade em satisfazer seus desejos e necessidade mais elementares, o desamparo tem, em Freud, o sentido de um afeto que indica certa ausência de sentido existencial” (SAFATLE, 2010, p.22). Algo mais se revela nesse processo e é esse “algo mais” que pode engendrar a superação daquele estágio anterior, ainda marcado por uma excessiva confiança na capacidade de eliminação definitiva do desamparo. Afinal, para Freud, a religião não passaria de uma promessa desse tipo. Sobre as implicações dessa elevação do desamparo a afeto determinante da experiência de posição do sujeito, comenta Safatle:

Quando o homem já não se vê como participando diretamente da natureza, aparece o sentimento de desamparo sentido ao se defrontar com a irredutibilidade da contingência de sua posição existencial; posição que em Freud está sempre ligada a uma certa antropologia da finitude através das figuras da assunção da morte, da diferença sexual ou da contingência absoluta do objeto do desejo. Para Freud, estes três processos colocariam o sujeito diante da contingência de acontecimentos que sempre se apresentam na dimensão do acaso. Neste sentido, o desamparo aparece enquanto consciência da desintegração da possibilidade de apreensão do sentido como totalidade de relações (SAFATLE, 2010, p.19).

Se, na visão de mundo religiosa, a angústia aparecia como um negativo a ser superado por uma afirmação da autoridade da figura do deus-pai, na visão de mundo científica – figura de uma certa emancipação do sujeito –, o desamparo humano, fonte daquela angústia, aparece em seu potencial afirmativo. No limite, é justamente isso o que define a visão de mundo científica: o reconhecimento, enquanto tal, da situação de desamparo como insuperável. Entre uma visão de mundo e outra, tem-se a passagem de duas formas diversas de expressão desse desamparo: na primeira, a resposta é dada por uma afirmação, cada vez mais radical, da autoridade como instância que pretensamente poderia superar o caráter angustiante da experiência; na segunda, reconhece-se não apenas os limites dessa autoridade (sendo, dessa forma, uma espécie de denúncia do logro da autoridade inquestionável), como também se assume essa situação como inescapável. Sobre esse ponto, comenta novamente Safatle:

Agora podemos entender melhor o sentido disto que Freud chama de “visão de mundo científica”, no interior da qual a psicanálise se moveria. Para Freud, tal visão apareceria como o discurso desencantado que deve dar lugar à defesa neurótica contra o desamparo promovido pelas construções ético-religiosas. Assim, o desencantamento provocado pelo discurso científico deve necessariamente ser acompanhado da afirmação de uma antropologia da finitude, na qual o sujeito reconhece sua pequenez (Kleinheit) e submete-se à contingência (SAFATLE, 2010, p.26)

Como veremos no próximo capítulo, Freud busca, naquilo que ele chama de visão de mundo científica, justamente o contrário daquilo que encontram Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*. Para Freud, a passagem de uma visão de mundo religiosa para uma visão de mundo científica significaria, em termos cognitivos inclusive, o fim das pretensões patológicas de controle totalizante da realidade por parte do eu, ao mesmo tempo em que esse eu se recusaria a retornar a um estágio de desenvolvimento anterior ao princípio de realidade. Aquela angústia que marcaria a passagem do princípio do prazer para o princípio de realidade já não se expressaria, como na religião, na forma de uma falta a ser superada por figuras da totalidade e da identidade, mas seria, na visão de mundo científica, internalizada e aceita como dimensão inescapável da existência humana. Em termos cognitivos, isso significa que, para Freud, a maturidade das capacidades intelectuais do eu depende do reconhecimento dos limites de suas pretensões.

Pois para Adorno e Horkheimer, como veremos, a angústia permanece como um fato fundamental quando da explicação da gênese e do desenvolvimento da razão cognitiva no ocidente. Não obstante, para os filósofos alemães, a ciência moderna não teria passado de mais um capítulo dessa longa história de tentativas fracassadas de superação patológica do desamparo humano – que, como defenderemos, é o correlato psicanalítico do conceito filosófico de alienação. Para Adorno e Horkheimer, a ciência, diferentemente do que esperava Freud, não representou qualquer rompimento qualitativo em relação a uma visão de mundo religiosa, pelo menos no que diz respeito à nossa estrutura de experiência: ambas continuariam a se apresentar como uma expressão patológica da compulsão a negar o desamparo humano (e sua não-identidade) por meio de uma afirmação do eu, como razão dominadora e autoidêntica.

O interessante é que, nessa discussão, fazem-se presentes todas ambiguidades inerentes ao próprio conceito de angústia, seja em Freud, seja em Adorno e Horkheimer.

Nesse momento, uma leitura algo mais aprofundada dessas ambiguidades em Freud mostra-se necessária caso se queira analisar aquilo que, no início deste capítulo, chamamos de gênese pulsional da razão cognitiva. Mais do que isso, ela também será útil no estudo da *Dialética do Esclarecimento* – objeto primeiro desta dissertação.

A primeira teoria da angústia de Freud, formulada desde seus primeiros escritos ainda no final do século XIX, é diretamente dependente, por um lado, de uma teoria quantitativa da economia energética da vida pulsional e, por outro, de uma teoria da representação psíquica. A formulação de uma teoria da representação é idêntica à passagem, no interior da experiência intelectual freudiana, a uma abordagem psicológica do aparelho psíquico. Dentro do sistema conceitual de Freud, a representação é o correlato psíquico da variável pulsional, existente, como visto, no limiar entre o somático e o anímico. Ela se desdobra em duas expressões: a representação ideativa e o afeto. De acordo com essa primeira teoria, a angústia seria o resultado, atual, de um fracasso no processo de elaboração psíquica que deveria, justamente, fazer essa passagem da pulsão à representação, seja na forma de representação ideativa, seja na forma de afeto.

Desse modo, a primeira teoria freudiana da angústia é fundada em um diagnóstico desta como uma neurose atual. O que estaria em jogo, na neurose de angústia, seria, antes de tudo, algo da ordem da escassez ou do excesso. Nas palavras de Laplanche:

Em primeiro lugar, um *fundo de excitabilidade geral* que Freud considera um sintoma evidentemente banal mas constante na neurose de angústia, e que tem para ele importância teórica já que se opõe à idéia de uma perturbação “em escassez”, em déficit. Pelo contrário, na neurose de angústia, longe de haver “escassez” de alguma coisa, há um “excesso” (você verão, apesar de tudo, que há “escassez” de outra coisa) (LAPLANCHE, 1987, p.19).

Seguindo Laplanche, uma série de três sintomas define, quando apresentados de modo articulado, a neurose de angústia nessa sua primeira versão. Além desse “fundo de excitabilidade geral”, apontado na citação acima, haveria, ainda, uma certa “expectativa ansiosa”, como um estado permanente de ansiedade e a presença de “acessos de angústia”. O fundamental, em toda essa série, é que os sintomas dizem respeito a um fenômeno quantitativo, ligado a um *quantum* maior ou menor de energia livre, e,

portanto, não ligada, a princípio, a nenhum conteúdo representativo imediato.

Essa excitação não ligada a nenhuma representação, essa “energia flutuante”, não provém do recalque psíquico de alguma representação anteriormente a ele ligada (como no caso das “psiconeuroses de defesa”). Não se trata, portanto, de se pretender retornar, no interior da clínica, a representações anteriores as quais essa energia livre estava ligada. Nesse momento, para Freud, “a neurose de angústia não podia ser o prolongamento de uma angústia rememorada de ordem histérica” (FREUD, *apud* LAPLANCHE, 1987, p.25). Em seu lugar, é apresentada uma teoria mecânica (fisiológica) da angústia. A angústia seria a manutenção, no interior do aparelho psíquico, de uma excitação sexual não satisfeita e não ligada a qualquer representação. Esse *quantum* de energia livre poderia ser oriundo de práticas sexuais incompletas (como o coito interrompido), da simples abstenção sexual ou, ainda, da situação peculiar do jovem virgem que, apesar de apresentar uma tensão sexual física é ainda incapaz de articular esta com um campo de representações desenvolvido. Nesse sentido, a dimensão psíquica dessa neurose é dada apenas de modo indireto: é o fracasso do processo de elaboração psíquica da excitação somática que faz que essa excitação permaneça alienada de uma descarga adequada e se apresente como angústia. A distinção entre as psiconeuroses e as neuroses atuais é, por isso, fundamental para Freud nesse período. Enquanto as primeiras dizem respeito a patologias cujas causas são dadas pela reativação presente de eventos passados, as segundas (as neuroses atuais) definem-se como fenômenos psíquicos cuja “causa é atual, no duplo sentido de 'presente' no tempo e de 'em ato', atualizada. É um conflito presente, um impasse presente” (LAPLANCHE, 1987, p.34). De acordo com a primeira teoria freudiana da angústia, esta seria um caso típico de neurose atual justamente por ter sua causa não em uma retomada problemática de um evento passado em sua figura deformada presente, mas na retenção atual de libido desligada de qualquer representação. Nos termos de Mezan, referindo-se a primeira teoria freudiana da angústia:

Freud sustentara sempre que a angústia consistia essencialmente na transformação automática da energia pulsional acumulada pelo bloqueio imposto à sua exteriorização, o que concordava com a hipótese do Princípio do Prazer: se a energia se acumula, a tensão aumenta e se sente desprazer (MEZAN, 1998, pp.305-6).

Laplanche descreve a neurose de angústia, ainda nesse primeiro estágio da experiência intelectual freudiana, como uma espécie de “descarga anárquica” dessa energia sexual insatisfeita que pode tomar a forma de uma descarga puramente somática, como no caso da alteração dos batimentos cardíacos ou no sistema respiratório (palpitações, dispneia e etc.). Por isso, a fobia ligada ao que Freud chama de histeria de angústia não pode ser explicada como resultante da substituição de um medo pré-existente, infantil, mas recalcado, por outro (a fobia presente). O diferencial, no caso da fobia própria à angústia – e Freud, nesse caso, está sendo apenas coerente com sua teoria da angústia como neurose atual –, é que ela não possui nenhum correlato psíquico anterior. Se a eleição do objeto fóbico tem, de fato, determinantes psíquicos pretéritos, o fundamental no caso da fobia de angústia é que a esse objeto fóbico liga-se uma energia livre dada de modo atual, resto econômico de uma situação de abstinência sexual. O essencial, nesse caso, é que se trataria de um fenômeno à margem das elaborações psíquicas.

A conferência XXV das “Conferências Introdutórias sobre Psicanálise” representa um momento privilegiado de sistematização dessa primeira teoria freudiana da angústia. Além da neurose de angústia já apresentada e discutida em trabalhos anteriores, surge, aqui, o conceito de angústia-real, *Realangst*. Nessa conferência, Freud defende a tese de que o acúmulo de energia próprio à neurose de angústia é análogo ao acúmulo de energia efetivado quando o sujeito se encontra diante de um perigo externo:

Em primeiro lugar, pode-se falar da angústia sem considerar o estado neurótico. Vocês me compreenderão sem mais explicações se designo a essa angústia como angústia *realista*, em oposição à angústia *neurótica*. A angústia realista apresenta-se como algo muito racional e compreensível. Diremos que ela é uma reação à percepção de um perigo exterior, isto é, de um dano esperado, previsto; ela está associada ao reflexo de fuga, e que devemos ver nela uma manifestação da pulsão de conservação (FREUD, 1994b, p.358)

No caso do perigo externo, esse procedimento é necessário a fim de o sujeito tornar-se capaz de reagir de modo adequado caso a ameaça se efetive, por exemplo, um ataque físico de um outro animal. Por isso, Freud a descreve como uma angústia facilmente compreensível e racional, não apresentando maiores dificuldades de interpretação: ela seria uma forma de antecipação do perigo que prepara o sujeito para a

ação: “pode-se dizer que o homem se defende contra o susto [ou terror; *Schreck*] pela angústia [*Angst*]” (FREUD, 1994b, p.360), sendo que a falta dessa angústia (como proteção do aparelho psíquico diante da surpresa) pode levar à formação de uma neurose traumática. Daí o modelo da vesícula viva como um limite protetor da vida psíquica em relação ao mundo exterior; é como se a angústia fosse responsável por tornar essa vesícula mais espessa de modo a não permitir que um “ataque” de estímulos externos penetre diretamente o aparelho psíquico.

Por isso também que, segundo Laplanche, a melhor tradução do conceito de *Realangst* não seria a de “angústia real”, se se compreender “real” como um adjetivo que qualificaria a angústia, mas como uma “angústia perante um perigo real”. A *Realangst* não é, de modo algum, um fenômeno psíquico “mais real” do que a neurose de angústia: seu sentido está dado apenas por uma necessidade de diferenciação diante de uma angústia “perante um perigo fantasmático e interno” (LAPLANCHE, 1987, p.45). Já no caso da neurose de angústia, o acúmulo de energia seria experienciado como uma neurose (neurose atual e não uma psicose), na medida em que sua finalidade não está dada: ela é sempre marcada pela falta de sentido.

Decerto, o marco da passagem da primeira para a segunda teoria freudiana da angústia é o artigo “Inibições, Sintoma e Angústia”, de 1926 (FREUD, 2001). Não é o objetivo do presente trabalho aprofundar-se na análise dessa passagem, demonstrando seus infinitos antecedentes nas reconfigurações conceituais levadas à cabo por Freud desde seus primeiros escritos sobre a angústia (“Interpretação dos Sonhos”; “Pequeno Hans”) até essa segunda versão acabada. Deve-se ressaltar, apenas, que essa passagem não foi nem abrupta, nem inesperada: a primeira teoria da angústia já continha, em si, importantes elementos que colocavam em xeque o próprio núcleo dessa teoria, a saber, a tese de que a angústia seria uma expressão fisiológica da abstinência sexual como um fenômeno atual, portanto, pouco (ou nada) elaborado psiquicamente e sem representantes precedentes em sua vida inconsciente³⁴. Em “O inconsciente”, de 1915, por exemplo, a angústia é apresentada como o resultado de um recalque (não especificado): a energia livre produtora de angústia já é, aqui, o resultado de um processo psíquico complexo no qual certa representação, ao passar por um processo de

34 Para uma análise detalhada das ambiguidades desde sempre presentes na teoria freudiana da angústia, cf. MELLO NETO & MARTINEZ, 2002, p.45: “Para os autores desse artigo, apesar da insistência de Freud, a angústia é, de certo modo, algo psíquico o tempo todo na obra de Freud, isso pela substituição e deformação, e diz respeito a um significante, um significante-sinal, ou angústia em segundo grau. É psíquica e não é, mantendo-se ambígua na obra”.

recalque, libera libido desligada (Cf. FREUD, 2006).

De toda forma, a mudança fundamental em jogo na formulação da segunda teoria freudiana da angústia diz respeito à passagem de um conceito de angústia como resultante de uma “descarga anárquica” de pulsões sexuais livres para uma abordagem da angústia como a causa do recalque ou, a rigor, como um sinal para a sua efetivação. Como visto, de acordo com os textos centrais da primeira teoria freudiana da angústia, esta era analisada como o resultado não esperado, porém até certo ponto necessário, de um fracasso do processo de elaboração psíquica. Esse fracasso tinha por consequência a manutenção de uma energia sexual não ligada em um âmbito pré-psíquico, responsável, portanto, por um excesso de tensão – resultante, ou da abstinência ou da inibição sexual – que é vivido, pelo sujeito, na forma dos sintomas próprios à angústia, como a ansiedade. A partir de 1926, com a publicação de “Inibição, Sintoma e Angústia”, a angústia passa a ser definida por Freud como um fenômeno propriamente psíquico e, mais precisamente, como angústia-sinal. Freud apresenta a questão, posta em novos termos, desta forma:

Como é possível que, do ponto de vista econômico, um mero processo de débito e descarga, como é a retirada do investimento egóico pré-consciente, produza um prazer ou uma angústia que, de acordo com nossas premissas, só poderia ser consequência de um investimento acrescentado? Respondo que essa causação não está destinada a receber uma explicação econômica, pois a angústia não é produzida como algo novo na raiz da repressão, mas é reproduzida como estado afetivo que segue uma imagem mnemônica preexistente (FREUD, 2001, p.89).

Nesse caso, portanto, a angústia não se apresenta mais como um estado atual de excesso de pulsão livre – não é mais “mero processo de débito e descarga” –, mas um estado propriamente psíquico no qual o que está em jogo é uma espécie de rememoração de “uma imagem mnemônica preexistente”. Um dos caminhos que levou Freud a essa reconfiguração foi sua reflexão sobre a angústia infantil e sua crítica à explicação colocada em circulação pelo senso comum (e atualizada na psicologia de Adler) para esse fenômeno. A análise de casos de angústia infantil, cujas conclusões teóricas são expostas ainda em suas “Conferências Introdutórias”, é reveladora, por isso, de aspectos centrais dessa reviravolta teórica de Freud em seu estudo da angústia.

Em primeiro lugar, Freud reconhece que, em uma criança que se angustia diante

de um estranho, há algo a mais do que um simples medo diante daquilo que é estranho. De acordo com uma visão simplista, a angústia infantil, muito próxima à angústia-real, teria seu contexto de formação sempre em circunstâncias perigosas, porque inéditas, novas:

A criança nada mais faria senão reproduzir a conduta do homem primordial e dos primitivos dos nossos dias que, em razão de sua ignorância e falta de meios de defesa, sentem angústia diante de tudo o que é novo, mesmo diante das coisas que hoje nos são familiares e que já não nos inspiram a menor angústia (FREUD, 1994b, pp.369-70).

Grosso modo, a crítica de Freud a essa versão simplista da angústia infantil é orientada pela tese de que a angústia produzida na criança diante de um rosto estranho não corresponde a um medo atávico diante de tudo o que é estranho e novo; o que está em jogo não é um medo diante de um possível perigo representado por um ser desconhecido, mas, antes de tudo, “angústia pela perda do rosto amado, isto é, a perda da mãe” (LAPLANCHE, 1987, p.60). O mesmo se passa em situações normalmente vinculadas ao aparecimento de angústia infantil, como a escuridão e a solidão. O receio diante da perspectiva de separação, de perda da pessoa amada, é apontado aqui como o fator gerador da angústia. Essa situação teria como paradigma o próprio nascimento: “E não é certamente por acaso que nessa situação arquetípica da angústia infantil repita-se a condição do primeiro estado de angústia que acompanha o nascimento, a saber, a separação da mãe” (FREUD, 1994b, pp.370-71).

Até porque, como nos lembra Laplanche, a situação infantil é marcada pela “quase ausência do temor e da angústia real na criança. A intrepidez da criança em face dos perigos reais é um fato de observação corrente” (LAPLANCHE, 1987, p.63) e, ainda, “não existem nela medos adaptativos, motivados, utilitários; a criança chega à beira de abismos e manipula facas, com grande susto para a pessoa que a vigia” (LAPLANCHE, 1987, p.139). Desta forma, a angústia da criança diante de um estranho dificilmente poderia ser explicada como uma manifestação de seu concernimento por sua segurança, como poderia parecer à primeira vista. Nada há de mais distante da atitude da criança do que essa reação pretensamente inata diante do desconhecido – como se houvesse, *a priori*, uma tendência natural a identificar aquilo que não se conhece com algo de perigoso e ameaçador em potencial à autoconservação da criança.

Se não por outros argumentos, bastaria observar as próprias crianças, que, em sua intrepidez manifesta, como ressalta Laplanche, não mostram a menor resistência em colocar o que quer que seja na boca, brincar com utensílios desconhecidos e etc. Mesmo o nascimento, que pode ser considerado, sem grande dificuldade, objetivamente como a situação de maior perigo pela qual passa uma criança, não é vivido com tal; e isso pela simples razão de que a criança, nesse momento, ainda não é capaz de mediar sua experiência por representações, condição necessária para vivê-la como “perigo”.

É interessante notar a proximidade dessa tese freudiana com um ponto específico da sociologia de Durkheim, discutido anteriormente. Para Durkheim, da mesma forma que para Freud, nada há de imediato na situação de estranhamento diante do desconhecido. Até porque, para Durkheim, essa divisão do mundo em regiões conhecidas e desconhecidas é tardia na história da humanidade e dependente, no limite, de certos pressupostos racionalistas que só se desenvolveram muito recentemente. Não se referindo à criança, mas ao suposto primitivo, e não tentando explicar a origem da angústia, mas do fato religioso, Durkheim também faz a crítica de teorias (Durkheim refere-se explicitamente a Spencer, Max Müller e, em um certo sentido, a Leibniz) que pretendiam explicar a religião como uma expressão de um medo atávico do homem diante do desconhecido. Para esses autores, o sagrado seria uma forma de reconhecimento da incapacidade da razão de dar conta da realidade; para Durkheim, pelo contrário, o primitivo não encararia a religião como:

(...) uma espécie de *ultima ratio* a que a inteligência só se resigna em desespero de causa, mas sim a maneira mais imediata de representar e compreender o que observa ao seu redor. Para ele, não há nada de estranho em poder-se, com a voz ou com o gesto, comandar os elementos, deter ou precipitar o curso dos astros, provocar a chuva ou pará-la, etc. Os ritos que emprega para assegurar a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais de que se alimenta não são, a seus olhos, mais irracionais do que o são, aos nossos, os procedimentos técnicos que os agrônomos utilizam para a mesma finalidade. As potências que ele põe em jogo por esses diversos meios nada lhe parecem ter de especialmente misterioso. (...) Para aquele que crê nelas, não são mais ininteligíveis do que o são a gravidade ou a eletricidade para o físico de hoje (DURKHEIM, 2000, p.6).

Da mesma forma que para a criança, não há nada de extraordinário na relação do primitivo com o desconhecido – a natureza incontrolada e incompreensível dos

modernos – e, por isso, essa relação não pode ser a fonte de um fato social tão central como a religião. De modo correspondente, para Freud, não se pode explicar a angústia infantil por meio dela.

Essa dificuldade em se compreender a natureza da angústia infantil sem recorrer a uma insustentável resistência inata diante do desconhecido é uma das principais fontes da reconfiguração, no interior da psicanálise, do conceito de angústia e da sua vinculação direta ao trauma do nascimento e ao complexo de castração. A segunda teoria freudiana é, no limite, uma grande resposta à pergunta: afinal, do que temos medo?

Essa passagem, por sua vez, é correlata à nova tópica do aparelho psíquico proposta por Freud, na qual a diferenciação fundamental desse aparelho psíquico passa a ser entre o eu, o supereu e o isso. Nesse sentido, a angústia é então apresentada como um atributo do eu – instância responsável pelo e *locus* do recalque. Como esclarece Laplanche:

(...) o ego é o *lugar da angústia*, o que quer dizer que a angústia é percebida ao nível do ego; e o ego é, no processo defensivo, o *produtor* (ou o reprodutor) *da angústia*. A ênfase passa, portanto, de uma angústia automática espontânea para a concepção de uma angústia rememorada e de uma angústia *utilizada* como sinal pelo ego a fim de lhe permitir deflagrar o seu processo defensivo (LAPLANCHE, 1987, p.134).

Mas o que significa afirmar que o eu é produtor da angústia? Ou, ainda mais, seu reprodutor? E qual o sentido de se conceber algo como uma “angústia rememorada”? O que se rememora?

Antes de tudo, essa nova teoria freudiana da angústia está centrada na tese de que a angústia é sempre, de uma forma ou de outra, a reprodução de uma angústia já experienciada, espécie de angústia primeira. A angústia, já entendida como um processo psíquico complexo, aparece como um sinal ao eu de que algo parecido com essa experiência de angústia primeira pode se repetir. E, para Freud, essa experiência original não pode ser outra coisa senão o próprio nascimento do sujeito: “A angústia sentida quando do nascimento tornou-se então o protótipo de um afeto de angústia que devia compartilhar o destino de outros afetos” (FREUD, 2001, p.151). No limite, as situações de angústia da criança (e do adulto) não passam de situações nas quais algo de similar à experiência de nascimento aparece como possível.

A ideia de apontar o nascimento como evento traumático primeiro na vida do sujeito (e, por conseguinte, também como o âmbito, por excelência, do recalçamento primário) não era original. Freud conhecia muito bem o trabalho de Otto Rank, *O trauma do nascimento*. A recuperação, em Freud, da ideia de trauma do nascimento não deve, no entanto, ser identificada às teses de Rank. A tese de Freud não é a de que a angústia seja uma reprodução imediata do trauma do nascimento durante toda a vida infantil e adulta do sujeito; a rigor, como enfatizado na citação acima, Freud fala de uma reprodução *que segue* uma imagem mnemônica preexistente e não de uma simples reprodução compulsiva de um evento passado. O que há de fundamental no momento do nascimento e que, portanto, se mostra como o traço mnêmico que retorna na angústia, é seu caráter alienador – uma experiência de separação radical que, de acordo com Freud, não poderia ser vivida pelo bebê (e, em um sentido particular, também pela mãe) senão como um trauma. Sobre o nascimento, comenta Laplanche:

Estamos aqui em presença de uma angústia que se pode designar, acompanhando Freud, como automática, no sentido de que é um fenômeno que, para funcionar, não precisa da mediação de representações. *A angústia nada mais é que sua expressão corporal*, e essa expressão corporal nada mais é do que a consequência do estado em que se encontra o recém-nascido (LAPLANCHE, 1987, p.131).

E ainda:

O nascimento seria, portanto, o primeiro modelo, a primeira ocasião para esse aparecimento da angústia. O nascimento é, sem dúvida, origem respiratória; ele é, sem dúvida, prova penosa da mudança de meio ambiente, temperatura e outras condições consideráveis; ele é, eventualmente, traumatismo, no próprio sentido obstétrico do termo, segundo os avatares do nascimento (LAPLANCHE, 1987, p. 62).

A experiência de castração é o núcleo traumático do nascimento. De acordo com a segunda teoria, a angústia é ligada a esse trauma primeiro por se apresentar como um sinal de que uma situação de perigo a ele similar estaria por ocorrer. Aqui, a distinção entre angústia neurótica e angústia-real perde sua força: de acordo com “Inibição, Sintoma e Angústia”, toda angústia é de certo modo um sinal para um perigo real, o perigo de que algo traumático como o nascimento volte a ocorrer:

A angústia experienciada quando do nascimento tornava-se então o protótipo de um estado de afeto que devia compartilhar o destino de outros afetos. Ou se reproduzia automaticamente em situações análogas àquelas em que originalmente aparecera; era, nesse caso, uma forma de reação imprópria, depois de ter sido apropriado na primeira situação de perigo. Ou então o ego apoderava-se desse afeto e ele mesmo o reproduzia servindo-se dele como prevenção contra o perigo e como meio para convocar a intervenção do mecanismo de prazer-desprazer (FREUD, 2001, p.51).

A ideia da angústia do nascimento como protótipo de todas as outras angústias já estava presente na primeira teoria da angústia de Freud. Nela, o nascimento, como separação da mãe, teria por consequência a liberação de pulsões não ligadas que já não encontrariam no objeto materno um canal de descarga; o acúmulo de libido livre, resultado imediato do nascimento, atualizar-se-ia para a criança como angústia. Como comenta Laplanche, nesse contexto (da primeira teoria) “o que conta no nascimento, e que faz dele o protótipo da angústia, é o fato de o nascimento ser *auto-intoxicação*. (...) fenômeno da estase energética, de transbordamento, esse ataque interno que se reencontrará em toda angústia” (LAPLANCHE, 1987, p.62). De acordo com a nova abordagem de Freud, no entanto, a angústia não é mais encarada como excesso de libido tóxica, mas como um evento psíquico diretamente vinculado ao nascimento, enquanto experiência traumática primeira na vida do sujeito. Traumática porque reveladora do seu desamparo, figura de uma certa alienação. E, como não poderia deixar de ser, o complexo de castração passa ao primeiro plano em sua teoria. Nas palavras de Mezan:

Ora, a possibilidade de um perigo só pode ser estabelecida mediante uma analogia com outra situação, anterior, em que ele efetivamente se manifestou: é o que Freud chama uma situação “traumática”. O ego, que a experimentou na própria carne, reconhece as similaridades pertinentes e desenvolve a expectativa, cuja função é evitar o pior ou pelo menos estar preparado quando este aparecer. (...) A expectativa é o que confere à angústia seu caráter de imprecisão de indeterminação: sentimos angústia sem saber exatamente o que tememos. No caso da angústia frente a um perigo exterior, esta indeterminação é relativamente justificada; mas no caso do sinal de angústia que desencadeia a repressão, o perigo a ser temido está dentro do próprio indivíduo. Vimos atrás que o perigo que produz angústia é o da separação do objeto amado (...) (MEZAN, 1998, pp.311-312).

Em “Inibição, Sintoma e Angústia”, se o nascimento continua ocupando um papel central como experiência primeira de angústia, não é por se apresentar como momento paradigmático de autointoxicação, mas como momento paradigmático de perda, de castração – de separação, definitiva, do objeto amado. O próprio conceito da castração, como um complexo e não como um simples sintoma, remete à compreensão de que se trata, aqui, de uma estrutura de organização pulsional que não cessa de se atualizar em diferentes estágios da vida do indivíduo. Mais do que indicar para uma experiência já vivida – traumática, porém já superada –, quando Freud se refere ao complexo de castração (da mesma forma como quando se refere ao complexo de Édipo) o que ele visa é uma determinada estrutura psíquica que jamais deixa de ecoar na vida do sujeito. Como comenta Nasio:

A representação que ameaça o eu é intolerável porque diz respeito a um fragmento de realidade excessivamente investido, ligado à experiência de castração. O que constitui um perigo para o eu é, com efeito, o ressurgimento imanente – sob a forma de uma ideia inconsciente – da experiência dolorosa de castração. Mas, que castração? A do sujeito psicótico? Não, a castração de que se trata é, desde logo, a castração do Outro, a da mãe (NASIO, 1995, p.150).

Logo, esse perigo, que insiste em reaparecer, não é o simples perigo de morte – Freud afirma que esse não pode ser forte o suficiente para penetrar o inconsciente –, nem, de modo imediato, a presença excessiva de energia não ligada, mas o “perigo” da alienação. Se esse “perigo” é vivido, em um primeiro momento, no nascimento, ele reaparece ainda em outras experiências centrais da vida do sujeito, como na amamentação, na defecação e na (ameaça) de castração genital. No caso da amamentação, na retirada do seio, com a perda de seu objeto de prazer; da defecação, como a primeira experiência de perda de uma parte do próprio corpo (ou, a rigor, de algo representado como tal); da castração genital, na ameaça vivida pela criança de ter seu órgão genital castrado³⁵. Note-se que em todas essas situações algo da ordem de um perigo, como uma ameaça à autopreservação da criança, pode estar presente objetivamente; seria um equívoco, no entanto, vincular a angústia a esse fato objetivo.

35 “Defecação, nascimento, castração, trata-se em todos os casos de experiências ou de fantasias de separação, colocando em jogo uma relação da parte com o todo, o que, evidentemente, introduz para nós a problemática do objeto parcial e do complexo de castração...” (LAPLANCHE, 1987, p.129).

O nascimento, apesar de altamente perigoso para a sobrevivência do bebê, não é vivido por ele como tal. Pelo contrário. Sua incapacidade de organizar sua experiência por meio de representações impede que o bebê vivencie seu nascimento como uma ameaça à sua vida. O mesmo, apesar das peculiaridades, vale para as demais situações. Não atrelada à representação de um perigo, a angústia advém da experiência de castração inerente a esses processos. Isso significa que há algo na castração do nascimento, na separação do bebê de sua mãe, que é vivido imediatamente como algo doloroso para a criança.

O central é que a angústia deixa de ser encarada, por Freud, em sua segunda teoria das pulsões, como uma neurose atual, o resultado imediato de um excesso de energia livre que, por isso, tornar-se-ia tóxica. De acordo com a segunda teoria da angústia, essa surge sempre como um sinal de que algo próximo à experiência de castração pode ocorrer. Uma das possíveis respostas do eu diante dessa angústia-sinal é promover o recalque da representação que poderia ser a responsável por essa castração temida.

A essas duas conceitualizações diversas sobre angústia, como não poderia deixar de ser, correspondem duas “terapêuticas” também diversas. Enquanto prevalece a teoria da angústia como uma neurose atual, a teoria da angústia como excesso de libido, libido tóxica, Freud pode avançar uma proposta de profilaxia por meio de uma maior liberdade sexual. Decerto, após a consolidação de sua segunda teoria da angústia, pouco sentido faria Freud manter essa proposta como terapêutica diante da angústia. Se, como visto, angústia deixa de ser esse fenômeno ligado à presença excessiva, portanto tóxica, de pulsões livres no sujeito, então a existência de instituições sociais menos rígidas quanto às liberdades sexuais também pouco ajudaria em sua superação – apesar de isso de modo algum significar que Freud tenha abandonado tais propostas. A angústia é agora vista como angústia-sinal diante de um possível perigo de que algo como o ocorrido durante o nascimento se repita. Angústia como o sinal de um perigo, porém de um perigo bastante específico e de modo algum redutível a um perigo pretensamente inato em relação ao desconhecido. O perigo do qual nos fala Freud, nesse caso, não é senão o medo de alienação já vivida de maneira traumática durante o nascimento. Toda a questão sobre a superação da angústia passa então a girar em torno da capacidade de se lidar com a *Hilflosigkeit*, isto é, com o desamparo humano – capacidade do sujeito de lidar com a própria alienação, situação de castramento diante do objeto.

Como visto, a religião, para Freud, é o resultado dessa incapacidade de se

encarar o desamparo em sua radicalidade. Apesar de ter sido responsável, segundo Freud, pelo desenvolvimento de todo conjunto de capacidades cognitivas humanas ligadas ao desenvolvimento do eu, a passagem da visão de mundo animista para a visão de mundo religiosa permaneceria incapaz de lidar com esse desamparo; a religião não passa de uma afirmação patológica do eu diante de sua situação castrada. Nela, o desamparo está presente, mas apenas como uma negatividade a ser superada – entre outras coisas, por meio de uma promessa de redenção futura. Por isso, em “O Futuro de uma Ilusão”, obra de 1927, a religião é apresentada por Freud como uma forma de reposição de uma atitude psíquica diante da realidade que retoma a relação infantil da criança em relação a seu pai. O adulto diante do objeto não-idêntico a si, em seu desamparo, encontrar-se-ia em uma situação análoga da criança diante de sua castração; a busca por um deus seria a busca tardia por uma espécie de consolação que outrora buscava-se no pai – promessa de superação definitiva do desamparo.

Se a religião é a resposta humana diante de seu inescapável desamparo, então sua superação, por uma visão científica de mundo, como quer Freud, depende da aceitação desse mesmo desamparo: “O homem que não vai além, que se conforma, humildemente, com seu ínfimo papel dentro deste vasto universo, esse homem é o mais irreligioso no sentido mais verdadeiro da palavra” (FREUD, 1994, p.33). A tese de Freud é de que apenas a aceitação desse desamparo pode levar o homem a abandonar essa ilusão (a religião) que, em termos racionais, não se sustenta. Se a angústia é uma experiência diretamente dependente de uma situação de castração, percebe-se como essa “proposta” freudiana não passa senão de um imperativo de reconhecimento da angústia como insuperável. No limite, a religião é uma forma de elaboração patológica sobre a angústia e sua superação dá-se apenas pelo enfrentamento mesmo desse desamparo que é próprio à angústia:

Quem não padece de neurose tampouco precisa de intoxicante para amortecê-la. Evidentemente, o homem encontrar-se-á, assim, numa situação difícil: terá de admitir para si mesmo seu total desamparo e insignificância na maquinaria do universo; deixará de ser o centro da criação, o objeto de ternos cuidados por parte de uma Providência beneficente. Estará na mesma posição de uma criança que abandonou a casa paterna, onde se achava tão bem instalada e confortável. Mas não é verdade que o infantilismo está destinado a ser superado? O homem não pode permanecer crianças para sempre; tem de, por fim, sair para a ‘vida hostil’. Podemos chamar isso de *‘educação para a*

realidade‘; preciso confessar, ainda, que o único propósito de meu livro é indicar a necessidade desse progresso? (FREUD, 1994, p.48).

Começamos o presente capítulo enfatizando, por meio de uma leitura do artigo de Freud sobre Leonardo da Vinci, a relação de proximidade, reconhecida pela psicanálise, entre a gênese da curiosidade intelectual na criança e uma certa experiência pulsional ligada à ordem da libido. Como insiste Freud, ao contrário do que afirmava o próprio Leonardo da Vinci, sua produção artística e científica não poderia ser compreendida de modo independente de certos eventos de sua vida pulsional infantil e adulta. Discutimos, ainda, a hipótese freudiana, colocada em termos filogenéticos, de que o núcleo da curiosidade intelectual da humanidade estaria diretamente relacionado a certas mudanças geoclimáticas que teriam por principal consequência tornar a humanidade angustiada. Vimos como a experiência pulsional fundamental relacionada ao desenvolvimento das capacidades cognitivas humanas decorre, para Freud, de certas transformações na relação entre a humanidade e o mundo exterior, que, entre outras coisas, teria levado essa humanidade a, pela primeira vez, se defrontar com sua situação de desamparo e, portanto, de angústia.

Desta forma, em Freud, faz-se presente um vínculo essencial entre angústia e gênese da razão cognitiva. Se tomarmos seu conceito de angústia de acordo com sua segunda teoria, isso significa afirmar que há uma relação essencial entre a situação de desamparo e castramento do sujeito e seu impulso em direção ao conhecimento do mundo exterior, sendo esse impulso ao saber uma forma de expressão dessa condição humana. Freud sabe, portanto, que a busca do conhecimento não é algo neutro em termos pulsionais, mas revela certa relação ao objeto que, por exemplo, pode ser de controle e dominação: esse seria o caso de uma visão de mundo religiosa, na qual o sujeito se relaciona com o mundo exterior da mesma forma como o pai primevo se relaciona com os outros membros da horda. De toda forma, a busca de um conhecimento do mundo exterior seria, para Freud, sempre uma resposta à condição de uma humanidade mergulhada na angústia. Haveria formas mais ou menos emancipadas de se lidar com essa angústia e diferentes estruturas de experiência cognitiva seriam expressões dessas diferentes formas.

Se percorremos – mesmo que de modo parcial – os meandros da experiência intelectual freudiana em suas diversas formulações do conceito de angústia, marcada

por inúmeras dificuldades e elementos ambíguos, é porque ela nos parece fundamental para a correta compreensão da importância de Freud para a teoria da gênese da razão cognitiva presente em a *Dialética do Esclarecimento*. O conceito de *Angst* – traduzido, na edição brasileira da *Dialética do Esclarecimento*, ora por medo, ora por angústia – é central para as nossas finalidades. Se Freud vincula a angústia, em diversos momentos de sua obra, ao que ele chama de “impulso ao conhecimento”, esse vínculo torna-se ainda mais importante no trabalho de Adorno e Horkheimer. Veremos como, para esses autores, sempre há algo de uma experiência pulsional envolvida em qualquer forma de conhecimento e, mais ainda, algo de uma experiência pulsional marcada pela angústia na sustentação da ciência positiva moderna – atualização radical da filosofia idealista do conhecimento. Se um dos objetivos centrais da *Dialética do Esclarecimento* é fazer uma crítica do conhecimento, revelando sua articulação com a dominação e sua raiz no complexo angústia-medo, esse é, portanto, um dos momentos privilegiados de interface entre a teoria social, a crítica epistemológica e a psicanálise no trabalho de seus autores. Veremos como as dificuldades inerentes a esse conceito já presentes na obra de Freud reaparecem também na obra de Adorno e Horkheimer e são partes fundamentais de sua correta compreensão.

A complexidade dessa trabalho, por sua vez, diz respeito ao fato de que essa crítica da epistemologia moderna por meio de uma recuperação do lastro pulsional de todo conhecimento caminha lado a lado com a recuperação também do lastro sócio-econômico que sustentaria esse conhecimento – tema desenvolvido por Durkheim, Lukács e Sohn-Rethel. O que, aqui, defendemos é que a genealogia materialista da razão cognitiva na *Dialética do Esclarecimento* é o resultado original da interseção dessas duas tradições teóricas desenvolvidas paralelamente.

Capítulo III: Crítica à epistemologia na *Dialética do Esclarecimento*

3.1 Entre a dominação e a angústia: sobre uma peculiar história da civilização

"A alienação social superável é precisamente aquela que proibiu e petrificou as possibilidades e os riscos da alienação viva no tempo" (DEBORD, 1997, § 161).

Em seu *Eclipse da Razão*, de 1946, Horkheimer afirma: “Quando se concebeu a idéia de razão, sua função era algo mais do que regular meios e fins; foi considerada como meio para se entender os fins, para determiná-los” (HORKHEIMER, 1973, p.18). Perscrutar uma gênese materialista da razão cognitiva na *Dialética do Esclarecimento* significa, antes de tudo, buscar os processos sociais e psíquicos que acompanharam o empobrecimento da razão no mundo ocidental moderno; empobrecimento esse que reduz a razão a um mero instrumento de cálculo sobre a adequação eficaz entre meios e fins e que naturaliza essa redução como uma qualidade inata do aparelho psíquico humano. Apenas uma genealogia materialista desse processo permite compreender o que há de crítica social (e civilizacional) nesse questionamento da razão que, à primeira vista, pode parecer como tão-somente uma discussão regionalizada ao âmbito da filosofia epistemológica.

Por óbvio, a referência central, aqui, é Kant. Para Adorno e Horkheimer, como para Durkheim, Lukács e Sohn-Rethel (e, de certo modo, também para Freud), a filosofia kantiana seria a expressão mais elevada de uma certa tradição filosófica que, ao passar ao largo de uma reflexão sobre a gênese materialista da razão cognitiva, acabaria por se enredar em antinomias próprias ao idealismo epistemológico. Ao hipostasiar o transcendental, Kant tomaria por imediato justamente aquilo que, de acordo com esses autores, demandaria uma explicação histórica. Desta forma, Kant, como expoente máximo dessa tradição, permaneceria incapaz de reconhecer a possibilidade de uma

outra estrutura de experiência para além de sua figura reificada, própria a modernidade ocidental. Nas palavras de Adorno, em um curso tardio sobre Kant:

O conceito de transcendental ou quaisquer momentos por meio dos quais algo como a experiência parece ser realizada – os assim chamados constituintes de nossa experiência – não são aquilo que a 'Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento' gostaria que eles fossem, como imediatamente conhecidos por nós. Antes, eles são mediações, abstrações de um momento determinado da experiência – e esse momento é hipostasiado na *Crítica da Razão Pura*” (ADORNO, 2002, p.236).

Faz-se necessário, nesse sentido, entender o que, na *Dialética do Esclarecimento*, pode significar o recurso a esse “momento determinado da experiência”, do qual partiriam as abstrações kantianas. E se, nos dois capítulos anteriores desta dissertação, analisamos a crítica da razão cognitiva idealista tanto a partir da tradição sociológica e marxista, quanto da psicanálise, é porque nos parece que o materialismo de Adorno e Horkheimer, em sua obra de 1947, só pode ser compreendido na interseção dessas duas tradições.

No que se refere à primeira tradição, é conhecida a posição de Habermas, que tende a enfatizar o distanciamento desses projetos em relação à obra dos frankfurtianos. Para o aluno de Adorno, a *Dialética do Esclarecimento* marcaria uma ruptura radical de Adorno e Horkheimer diante de toda a tradição sociológica crítica anterior e, em especial, diante do marxismo:

Lukács havia obtido a forma de objetividade específica da sociedade capitalista partindo de uma análise da relação trabalho assalariado, relação que se caracteriza pela forma mercadoria da força de trabalho; daí havia deduzido depois as estruturas da consciência reificada tal como esta se expressa no pensamento intelectual que caracteriza as ciências modernas, sobretudo na autoexplicação filosófica destas por parte de Kant. *Horkheimer e Adorno, por sua vez, consideram essas estruturas de consciência, isto é, o que eles chamam de razão subjetiva e pensamento identificador, como fundamentais.* A abstração que a forma mercadoria implica é meramente a forma histórica na qual o pensamento identificador emprega sua eficácia histórica universal e determina as formas de interação próprias da sociedade capitalista. As referências ocasionais às abstrações reais tornadas objetivas nas relações de troca não nos deve fazer esquecer que Horkheimer e Adorno, diferentemente de Lukács

(e de Sohn-Rethel), nunca deduzem a forma de pensamento a partir da forma mercadoria. O pensamento identificador, cujo poder Adorno via de forma mais bem acabada na Filosofia Primeira que na Ciência, tem raízes históricas mais profundas que a racionalidade formal própria da relação de troca; mesmo que seja verdade que apenas em decorrência da diferenciação do valor de troca é que o pensamento identificador adquire uma significação universal (HABERMAS, 1999, p. 482; Grifo nosso).

De acordo com Habermas, portanto, esse distanciamento em relação aos limites dados pelo conceito lukacsiano de reificação não diria respeito apenas ao prolongamento histórico das teses frankfurtianas – que vão buscar elementos explicativos em períodos históricos muito anteriores ao surgimento do capitalismo –, mas, também, a um deslocamento de conteúdo da análise. Adorno e Horkheimer teriam realocado o conceito de reificação em uma história de longuíssimo prazo, que se iniciaria, no limite, com o surgimento mesmo da humanidade, ao mesmo tempo em que desenvolveriam seu campo de atualização em problemáticas que passariam ao largo dos interesses de Lukács (e da tradição marxista). Em especial, Habermas tem em mente o aparecimento da questão antropológica na *Dialética do Esclarecimento*, na forma de uma discussão sobre a autoconservação do sujeito diante da natureza e da repressiva economia pulsional que acompanha essa história da civilização.

Honneth avança uma tese praticamente idêntica à de Habermas sobre esse ponto:

Dentro da tradição da análise marxista do capital, de Georg Lukács a Alfred Sohn-Rethel, as formas de consciência da sociedade burguesa são pensadas como desenvolvimentos das forças de abstração da troca de mercadorias, na qual sujeitos atuando a partir de uma indiferença recíproca em relação às suas necessidades e experiências são transformados em “objetos”. Por contraste, na perspectiva totalizante da *Dialética do Esclarecimento*, a troca de mercadorias é meramente a forma de desenvolvimento histórico da racionalidade instrumental. Decerto, em algumas passagens dos seus escritos, Adorno segue a ideia fundamental da epistemologia genético-formal de Sohn-Rethel na qual as características abstratas do pensamento moderno são explicadas pelos requisitos cognitivos da troca capitalista de mercadorias. Algumas passagens na *Dialética do Esclarecimento* também pretendem descrever (mesmo que

metaforicamente) os primeiros passos da intervenção humana nos processos naturais por meio de uma descrição do sacrifício como o ato original da fraudulenta troca entre humanos e deuses. De toda a forma, tais interpretações, que direcionam a atenção para um padrão de organização das relações intersubjetivas em vez da relação dos humanos com a natureza externa, resta secundária frente ao argumento que Adorno e Horkheimer desenvolvem a partir da perspectiva da filosofia da história. De acordo com essa, a troca de mercadorias assume o papel de meio social que estende para a sociedade o modo de racionalidade formado no processo original de autopreservação humana em oposição à natureza externa. É nesse ato pré-histórico de autopreservação humana que a análise histórico-filosófica da *Dialética do Esclarecimento* inicialmente se concentra (HONNETH, 1991, p.38).

Como parece ser evidente, o que se defende neste mestrado é algo diverso dessas teses de Habermas e Honneth. Um trabalho que pretende recuperar a gênese materialista da razão cognitiva na *Dialética do Esclarecimento*, por óbvio, tem como suposto primeiro a ideia de que Adorno e Horkheimer *não podem* considerar “essas estruturas de consciência” “como fundamentais”. Se for possível fazer uma crítica materialista dessas estruturas é porque também é possível aloca-las no interior de processos históricos e sociais mais amplos. Decerto, essa história não é a mesma que aquela colocada em circulação por outros autores marxistas, como Lukács e Sohn-Rethel; não obstante, tal distanciamento não necessariamente significa uma ruptura intransponível e muito menos a irrefletida elevação de certa inescapável “estrutura de consciência” a fundamento de toda a história da civilização. Se assim fosse, Habermas e Honneth estariam corretos ao afirmarem que a *Dialética do Esclarecimento* acaba em uma aporia. Esse, no entanto, não é o caso.

A história proposta por Adorno e Horkheimer é a história de como a civilização se desenvolveu até chegar ao capitalismo – sem que disso seja possível pensá-la sob o signo da teleologia. Dessa tese, não nos parece aceitável a conclusão de que a ampliação histórica e temática da análise de Adorno e Horkheimer em relação aos esforços de Lukács, por exemplo, – ampliação, de resto, inegável – tenha como consequência necessária uma idealização da razão que generalizaria de tal modo o conceito de reificação que o reduziria a um mero corolário de “estruturas da consciência” ideais, de “estruturas de consciência” “fundamentais”. O caso parece ser justamente o oposto. Mesmo que por outros meios, o que Adorno e Horkheimer aqui se propõem a levar a

cabo não é senão o mesmo projeto que perpassa toda a tradição materialista, a saber, fazer a crítica de quaisquer pretensões fundacionistas da consciência.

A fim de se defender essa leitura, deve-se, no entanto, ir para além da tradição marxista – como fizeram os próprios autores da *Dialética do Esclarecimento*. É preciso recorrer a Freud. Em larga medida, o equívoco da leitura de Habermas e Honneth advém de uma compreensão incorreta do sentido de determinados conceitos freudianos no interior da experiência teórica dos frankfurtianos e da incapacidade de reconhecer a natureza da articulação entre registros teóricos tão díspares. Foi essa articulação, no entanto, que permitiu àqueles autores formular uma original filosofia da história e da natureza, na qual se faz presente uma antropologia do sujeito não menos original. Serão sobre essas dificuldades que nos debruçaremos nesta parte da presente dissertação.

Já em um artigo de 1932, “Observações sobre Ciência e Crise”, Horkheimer apresentava uma crítica da ciência moderna por meio do questionamento de sua autonomia diante de práticas sociais mais amplas. No texto em questão, tratava-se de alocar a ciência no interior das “forças humanas produtivas” (HORKHEIMER, 1990, p.7), ao mesmo tempo em que a definindo como um meio social de produção. A crítica da ciência é feita, nesse caso, ressaltando-se sua dependência em relação ao “sistema industrial moderno” e ao papel que ela desempenharia no sentido de permitir o desenvolvimento desse sistema.

A crise da ciência moderna, nesse contexto, seria um momento da crise econômica e social, constitutiva do capitalismo. O que Horkheimer entende, aqui, por crise não pode ser reduzido à ideia clássica da crise como superprodução: não se trata, para ele, de apenas afirmar que, da mesma forma que outras forças produtivas, em uma situação de crise, a ciência deixaria momentaneamente de cumprir seu “destino” sistêmico e passaria a se apresentar como riqueza não empregável e supérflua (o que, de fato, ocorria em 1932). Quando Horkheimer escreve sobre a “crise econômica geral” como condição para a compreensão da crise da ciência em particular, não é a qualquer crise pontual que ele se refere. O que ele tem em vista é uma interpretação do sistema capitalista como, em si, um sistema fundado na crise, isto é, fundado em um necessário descompasso entre o inédito nível de riquezas sociais e métodos de produção, por um lado, e a falta de benefícios correspondentes para a maioria da humanidade, por outro. De forma que esse descompasso não seria a consequência de eventos históricos específicos dentro da história do capitalismo (o que não significa que tais eventos não

possam agravar essa situação), mas da própria “normalidade” desse sistema. Para Horkheimer, a crise do capitalismo é sistêmica e geral – e, portanto, a crise da ciência moderna, como um momento dessa totalidade, é também sistêmica e geral – porque é próprio a esse sistema um descompasso entre possibilidades técnicas abertas pelo “progresso” e bem-estar humano. Nesse sentido:

As descobertas científicas compartilham o destino das forças produtivas e dos meios de produção de outro tipo: a medida de sua aplicação está em grave discrepância com seu alto grau de desenvolvimento e com as reais necessidades da humanidade; isso impede também seu futuro desenvolvimento quantitativo e qualitativo. Como demonstram crises anteriores, o equilíbrio econômico só se restabelecerá após a destruição, em escala considerável, de valores humanos e materiais (HORKHEIMER, 1990, p.8).

O destino da ciência, sempre compreendida como uma força produtiva entre outras, é semelhante ao destino de todas as riquezas sociais no capitalismo: sua aplicação não se volta para a elevação do bem-estar humano, mas para a reprodução ampliada do capital como um fim em si mesmo. Da mesma forma, sua redenção é também a redenção de toda riqueza humana e se dará apenas quando sua finalidade deixar de ser a de servir à fantasmagoria objetiva do capital e passar a se orientar, de modo racional, pela necessidade de melhoria da existência humana.

A crítica de Horkheimer à ciência, nesse momento, em muito pouco depende de qualquer crítica imanente à racionalidade científica. O caráter materialista-dialético de sua crítica advém da remissão da ciência, reduzida a uma força produtiva, à lógica sistêmica de reprodução ampliada do capital – lógica essa que, de algum modo, deturparia as finalidades da ciência, neutralizando seus potenciais emancipatórios. Não que essa neutralização não signifique, para Horkheimer, um atrofiamento da racionalidade científica. Sua redução à tarefa de apenas “assinalar fatos e determinar regularidades” (HORKHEIMER, 1990, p.8), tornando pouco relevante a diferença entre o desimportante e o essencial, é uma consequência direta dessa negação de qualquer preocupação da ciência com a formulação de uma sociedade outra, melhor. A ciência que se ajusta ao ser social na figura de sua utilidade industrial não pode desenvolver-se senão sob o signo da atrofia. Sua limitação mais central diz respeito à sua incapacidade de definir seu sentido, “sua tarefa”; mesmo quando avançada, a ciência moderna

permanece limitada porque sua finalidade é, para ela, arbitrária (o que não significa dizer que essa finalidade é, em si, arbitrária, uma vez que seu fim é, no capitalismo, a efetivação dos interesses imanentes à lógica de reprodução ampliada do capital). A ciência moderna tem seu desenvolvimento podado por sua incapacidade objetiva de compreender sua existência como um momento de processos sociais mais amplos.

De toda forma, ainda nesse estágio de sua experiência intelectual, a crítica de Horkheimer à racionalidade científica não se dirige à sua essência mesma, mas a seu atrofamento, a um aprisionamento de seus potenciais. A ciência, quando submetida aos esforços burgueses de manutenção do *status quo*, vê sua racionalidade estrangulada por esses limites. A emancipação da ciência seria um momento da emancipação da vida social geral porque apenas então ela libertaria seus potenciais emancipatórios dos limites impostos por essa lógica – pelo seu “empenho em consolidar a eternidade do presente” (HORKHEIMER, 1990, p.9). Esse tipo de expectativa só é possível caso se aceite – como Horkheimer, de fato, aqui aceita – que a raiz dessa redução da ciência a um conjunto de conceitos “fixos e fetichistas”, voltados para a captação de “repetidas ocorrências iguais”, “não reside absolutamente na ciência em si, mas nas condições sociais que impedem o seu desenvolvimento e que acabaram conflitando com os elementos racionais imanentes à ciência” (HORKHEIMER, 1990, p.9).

No que se refere à ciência e à natureza das práticas cognitivas na modernidade, a crítica de Horkheimer, em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de 1937, permanece essencialmente a mesma. Também nesse texto, compreendido hoje como uma espécie de “balanço-programa” da teoria crítica dos anos 1930, Horkheimer aloca a ciência no registro da razão emancipatória que, no capitalismo, encontra-se atrofiada. As práticas cognitivas modernas teriam, em si, um potencial emancipatório que estaria sendo negado pela separação rígida entre meios e fins que perpassa tais práticas. Novamente, seria o esquecimento das finalidades últimas do conhecimento a causa limite do embotamento da capacidade crítica da ciência e de seu empobrecimento ao que Horkheimer, nesse trabalho, chama de teoria tradicional.

A redução da teoria científica a uma espécie de “sinopse de proposições de um campo especializado” que deve corresponder à “realidade dos fatos ocorridos” e desenvolver-se no sentido de um sistema universal que dê conta de todos os fenômenos da realidade (o que pressupõe a validade da redução desses fenômenos a um mesmo conjunto de proposições abstratas) é da essência dessa teoria tradicional (HORKHEIMER, 1989, p.31). Os primórdios e o destino dessa teoria tradicional é o

modelo dedutivo-matemático: seu pressuposto é o método cartesiano que “conduz a ordem de acordo com meus pensamentos” mais simples para deles deduzir o conhecimento mais complexo, enquanto sua meta é a formação de um “sistema de sinais puramente matemáticos” cada vez mais abstrato e livre de “excessos” (HORKHEIMER, 1989, p.32). Apesar das diferenças, essa concepção de teoria seria compartilhada pelas diversas correntes do pensamento moderno: do empirismo à filosofia lógica, do racionalismo à fenomenologia, das ciências sociais empíricas às teóricas. Em todos esses registros,

Tem-se sempre, de um lado, o saber formulado intelectualmente e, de outro, um fato concreto (*Sachverhalt*) que deve ser subsumido por esse saber subsumir, isto é, este estabelecer a relação entre a mera percepção ou constatação do fato concreto e a ordem conceitual do nosso saber chama-se explicação teórica (HORKHEIMER, 1989, p.34).

Em qualquer um dos casos, “o conceito da teoria é independentizado”, como que “possuindo uma fundamentação a-histórica” (HORKHEIMER, 1989, p.35). É esse o índice de sua reificação. Nesse sentido, a reificação do conhecimento científico moderno diz respeito à sua abstração em relação ao sentido e à direção desse conhecimento e à incapacidade de se reconhecer esse processo também como um processo social, um momento de práticas sociais concretas. Novamente, como já defendido em seu trabalho de 1932, Horkheimer tem em mente, em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, o fato de que a ciência “não se realiza na cabeça dos cientistas, mas na indústria” (HORKHEIMER, 1989, p.36); isto é, a ciência moderna, apesar de toda sua autoimagem, é um momento do processo capitalista de reprodução ampliada de si mesmo, de modo que “suas realizações constituem um momento da autopreservação e da reprodução contínua do existente” (HORKHEIMER, 1989, p.37).

O esquecimento dessa relação necessária – esquecimento privado – é o correlato direto do pressuposto maior da razão moderna: o dualismo entre o ser e o pensar. A crítica da ciência moderna, nesses artigos de Horkheimer da década de 1930, é, portanto, também a crítica de qualquer teoria da consciência como figura de um espírito absoluto, pois tal crítica não pode considerar “o espírito como um ente separável e independente da existência histórica” (HORKHEIMER, 1990, pp.11-12). A ciência moderna seria um momento do idealismo moderno e de suas pretensões dogmáticas de

uma “prioridade do espiritual independente do curso da história” (HORKHEIMER, 1990, p.12). Aqui, a ciência aparece como uma atualização de certas coordenadas mais amplas da racionalidade moderna, fundada no dualismo entre o ser e o pensar. A consequência direta desse dualismo, que perpassa as práticas cognitivas tradicionais, é a identificação da faticidade com uma certa metafísica do existente: o que existe deve ser aceito. Toda a liberdade do pensamento em direção à infinita reformulação de si mesmo tem como preço a manutenção do ser intocado e intocável – o esquecimento do ser como “produto de uma práxis social geral”, tanto “pelo caráter histórico do objeto percebido” quanto “pelo caráter histórico do órgão perceptivo” (HORKHEIMER, 1989, p.39). Como base para sua crítica à teoria tradicional e de modo muito próximo àquele de Durkheim, discutido anteriormente, Horkheimer aponta para a necessidade de um vínculo entre conhecimento e condições de existência:

A maneira pela qual as partes são separadas ou reunidas na observação registradora, o modo pelo qual algumas passam despercebidas e outras são destacadas, é igualmente resultado do moderno modo de produção, assim como a percepção de um homem de uma tribo qualquer de caçadores ou pescadores primitivos é o resultado de suas condições de existência e, portanto, indubitavelmente também do objeto (HORKHEIMER, 1989, p.40).

Da mesma forma que Durkheim, Horkheimer sabe que a coincidência de percepções e pensamentos entre os indivíduos de uma determinada sociedade não é produto do acaso, um “fato metafísico acidental” (HORKHEIMER, 1989, p.40). Tampouco é resultado, como queria Kant, da existência de um quadro cognitivo inato – as categorias do entendimento – que formatariam a priori nossa experiência do mundo, de modo idêntico para todos os sujeitos cognitivos empíricos. Diferentemente da não explicação via “metafísica acidental” ou da explicação idealista dependente da abstração do sujeito transcendental, para Horkheimer, a concordância entre os membros de uma determinada sociedade é produto das condições de existência compartilhadas nessa sociedade. Ao não reconhecer essa dependência mútua, a ciência permanece presa a uma autoimagem ilusória que, objetivamente, não deixa de se apresentar como condição necessária para o desempenho de suas funções sociais no capitalismo: um sistema cujo motivo propulsor não é outro que a reprodução cega de si mesmo requer, de modo necessário, que as partes dele constitutivas também sejam cegas em relação a suas

finalidades. Um sistema cuja finalidade está na abstração do aumento quantitativo de si mesmo não pode depender de partes que coloquem essa finalidade como problema. A ciência, como momento dessa cegueira sistêmica, apenas responde aos ditames do *status quo*. O preço que ela paga por ser útil é o atrofiamento de seu desenvolvimento imanente e de sua tendência a se revolucionar constantemente – tendência, de resto, própria a todo pensar.

De todo modo, como já enfatizamos em relação ao artigo de 1932, a racionalidade da ciência tradicional continua, em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, a ser julgada segundo a perspectiva da atrofia. O problema dessa razão não estaria em suas coordenadas mesmas, mas em sua adaptação inconsciente às necessidades do presente e de manutenção desse presente. Por isso, por todos os escritos de Horkheimer dessa época perpassa uma aposta quanto aos potenciais dessa racionalidade quando liberta da finalidade estipulada pelo capital: a ciência, então, tal qual as forças produtivas em geral, poderá realizar o seu conceito – o conhecimento racional do real – e atuar na direção do bem-estar humano. A ciência, quando transformada em um momento de um todo verdadeiro, desenvolverá, assim, seu teor de verdade agora entorpecido: “Como se fora um instrumento material de produção, ela representa, segundo suas possibilidades, um elemento não só do presente, como também de um todo mais justo, mais diferenciado e culturalmente mais harmônico” (HORKHEIMER, 1989, p.43). Por isso, o fosso entre teoria tradicional e teoria crítica não é, de modo algum, intransponível: “um comportamento que esteja orientado para essa emancipação, que tenha por meta a transformação do todo, pode servir-se sem dúvida do trabalho teórico, tal como ocorre dentro da ordem desta realidade existente” (HORKHEIMER, 1989, p.44).

É importante notar que, nesse momento, Horkheimer não deixa de identificar a ideia de sociedade emancipada com a subordinação dessa sociedade “à decisão planejada e a objetivos racionais” (HORKHEIMER, 1989, p.44). Daí a manutenção de sua esperança na ciência – e no seu potencial racional – como possível aliada nesse processo. Diante do “mundo do capital”, a teoria crítica, como momento de um comportamento humano crítico, reconhece que esse mundo poderia ser “seu próprio mundo” (HORKHEIMER, 1989, p.44), isto é, um mundo cuja finalidade não seria dada pela necessidade de reprodução cega do capital, mas pelos interesses racionais dos indivíduos. Na própria ação da “comunidade dos combatentes” Horkheimer já reconhece uma atualização parcial dessa unidade entre espontaneidade e disciplina,

entre intenção racional e realização – processo que tende a se realizar plenamente apenas quando da efetivação da sociedade racional (HORKHEIMER, 1989, p.51).

Durkheim mostra-se, aqui, como um interessante ponto de comparação. Se Horkheimer acompanha Durkheim em sua tomada das práticas cognitivas modernas como momento de práticas sociais mais amplas – não obstante a diferença qualitativa referente à conceitualização da ciência como uma força produtiva, tese sem sentido no quadro teórico do sociólogo francês –, seu horizonte crítico é inconcebível para a sociologia clássica, que, nesse sentido, permanece como uma figura da teoria tradicional. Se Durkheim buscava provar a dependência das categorias do entendimento em relação a práticas sociais específicas, o fato é que, para ele, existirá sempre um certo hiato entre tais práticas e as percepções conscientes dos indivíduos: simplesmente porque entre as representações individuais e as representações coletivas não há uma diferenciação apenas de grau, mas de natureza. Para alguém como Durkheim, visar uma sociedade “subordinada” ao controle consciente dos indivíduos equivaleria, no limite, a propor a extinção mesma dessa sociedade – que só pode existir por meio daquele hiato.

Horkheimer, por sua vez, propõe como comportamento crítico justamente a ideia de que essa oposição entre indivíduo e sociedade possa ser superada – novamente, algo inconcebível para Durkheim. Se sua crítica à ciência moderna vai no sentido de se reconhecê-la como momento de uma totalidade social – como faz Durkheim –, seu horizonte crítico vai na direção de afirmar que ela pode, então, ser parte de um processo emancipatório que torne a própria sociedade transparente e racionalmente constituída, o que implicaria, por sua vez, a superação daquele hiato reconhecido como dado por Durkheim. É interessante notar, nesse sentido, que enquanto Lukács e Sohn-Rethel criticavam a naturalização da rígida separação entre o ser e o pensar própria à filosofia moderna (de modo que se pode afirmar que Horkheimer, nesse aspecto, está acordo com esses autores), para Durkheim, o problema da tese kantiana não dizia respeito a essa separação em si, mas à incapacidade de Kant de reconhecer seu fundamento social. Durkheim reconhecia como sociologicamente válida a separação entre ser e pensar, como apresentada pelo criticismo: sua crítica não se direcionava à tese kantiana em si, mas à incapacidade de Kant em compreender o caráter social dessa separação. Ao não perceber isso, Kant teria hipostasiado um fato social como um atributo da mente humana.

Lembremos como Giannotti critica essa posição de Durkheim e, assim, inverte o próprio argumento do sociólogo: ao não se distanciar suficientemente de Kant,

Durkheim, no limite, acabaria por colocar em circulação um conceito de sociedade tão abstrato quanto o de sujeito transcendental. Apesar de sua crítica às abstrações de Kant, Durkheim também hipostasiaria uma certa ideia abstrata de sociedade e a naturalizaria como um ser que perpassa todas as formações históricas particulares. A crítica de Horkheimer vai no mesmo sentido.

Dessa forma, apesar de os dois autores partirem de uma crítica à epistemologia moderna por meio de uma alocação dessa epistemologia no interior de práticas sociais mais amplas – rompendo, assim, com suas pretensões de autonomia e universalidade não problemática –, não se pode, a rigor, identificar as teses de Horkheimer com as teses do autor de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. No limite, por uma única razão: existe, no âmago mesmo do projeto de teoria crítica de Horkheimer, uma filosofia da história que é completamente incompatível com a linearidade do progresso de Durkheim. Este, apesar de reconhecer a importância de diferenças históricas de sociedade para sociedade, organiza toda sua teoria em uma espécie de contínuo histórico no qual as diferenças de organização social para organização social não são senão diferenças de grau, de complexidade – que jamais se atualizam como diferenças qualitativas. Suas teses são gerais no sentido mais radical do termo: apesar de diferenças de conteúdo, a forma da vida social permanece a mesma em qualquer momento histórico, da mesma maneira que, por exemplo, apesar das diferenças de cultos e ritos, uma certa ideia de Deus desempenha o mesmo papel em todas as sociedades. Por isso, não obstante seu potencial crítico, a sociologia de Durkheim não pode passar de uma afirmação ideológica do presente. Contra esse tipo de sociologia, comenta Horkheimer:

A investigação do condicionamento de fatos sociais assim como da teoria podem muito bem constituir um problema da pesquisa, inclusive um campo próprio do trabalho teórico, mas não se vê por que esse tipo de estudo deveria ser fundamentalmente diferente dos outros esforços teóricos. A análise da ideologia ou a sociologia do saber, retiradas da teoria crítica da sociedade e estabelecidas como ramos particulares de pesquisa, não se encontram em oposição ao funcionamento normal da ciência ordenadora, nem quanto à sua essência nem quanto à sua ambição (HORKHEIMER, 1989, p.45).

Devido a seus pressupostos de progresso e desenvolvimento social, a história como atividade diferenciadora do real está ausente das formulações de Durkheim. Em nenhum momento, ele recorre à história de determinada sociedade a fim de

compreender os fundamentos de suas categorias do entendimento. Suas hipóteses são sempre sincrônicas – dizem respeito a uma relação entre indivíduo e sociedade que necessariamente perpassa todas as formações sociais específicas. Características pontuais dessa relação podem variar; sua essência não. Novamente, a formulação de Giannotti quanto a esse ponto é impecável: Durkheim hipostasia o social.

Se a teoria crítica da sociedade, por oposição à teoria tradicional, orienta-se justamente pela perspectiva da possível superação das atuais relações sociais, essa linearidade histórica de Durkheim de nada vale. Sohn-Rethel e Lukács, cada a seu modo, também tiveram de formular uma certa filosofia da história com vistas à fundamentação de suas teses. Sohn-Rethel volta-se a uma história dos modos de produção desde a antiguidade – apontando para as sucessivas correlações entre os nexos sociais dominantes e seus quadros cognitivos: como o pensamento a partir de conceitos abstratos, por exemplo, se desenvolve apenas em um contexto social no qual a abstração real do dinheiro passa a desempenhar a função de nexos social – momento chave de revolução das relações sociais. Lukács retoma a história do capitalismo moderno em sua peculiaridade diante de todos os outros modos de produção anteriores, de modo a demonstrar que a redução da razão a uma forma reificada é peculiar a tal momento histórico de reificação das relações sociais. Seja como for, não há como se negar que em Lukács, Sohn-Rethel e em Horkheimer dos anos 1930, uma certa filosofia da história aparece no centro de seus esforços teóricos, de modo que sem ela, qualquer crítica epistemológica seria insustentável. Nesses autores, a história como diferenciação do real ocupa um papel central na fundamentação e desenvolvimento do texto. Todo esforço teórico, nesse caso, é feito sob a perspectiva política de que uma nova forma de sociedade é possível e de que, portanto, uma nova forma de consciência também o é – perspectiva não presente em Durkheim.

De forma que a teoria crítica, desde os anos 1930, é diretamente dependente do pressuposto de que não há nada de definitivo na tradicional relação entre ser e pensar atualizada na sociedade moderna. Seu horizonte sustenta-se, pelo contrário, na hipótese de que é, sim, possível uma nova configuração dessa relação. Nesses artigos de Horkheimer aqui discutidos, a aposta é que a razão possa aparecer, objetivamente, como o constituinte do ser e, portanto, que este não precisaria aparecer como uma instância intocável e inquestionável. Em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, apesar de todas as críticas de Horkheimer à sua figura moderna, a ciência permanece como uma espécie de reserva emancipatória para os esforços críticos de se atingir esse fim.

Decerto, sua racionalidade encontrar-se-ia atrofiada, mas seu teor de verdade permaneceria latente.

A rigor, portanto, não será na retomada da filosofia da história que se encontrará o traço original da *Dialética do Esclarecimento*. Em sua crítica das coordenadas mais gerais da epistemologia moderna, essa obra é tão dependente de um certo conceito de história quanto o eram os trabalhos discutidos anteriormente. No entanto, apesar de compartilhar certos aspectos com a abordagem de Lukács, de Sohn-Rethel e de Horkheimer de “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, há algo de peculiar que subjaz esse trabalho.

O núcleo da obra de 1947 é a tese da existência de um vínculo subterrâneo entre o desenvolvimento de um longo processo histórico-civilizacional de dominação – desta maneira, anterior ao próprio capitalismo como organização social moderna – e a forma como o conhecimento, na modernidade, fundamenta a si mesmo: é a tese de que no âmago mesmo da epistemologia moderna faz-se presente uma história da civilização fundada na dominação e no processo de elevação do princípio da identidade a princípio por excelência de relação entre o sujeito e o objeto. As consequências desse tipo de análise são claras: o que se está colocando em questão é a tese da existência de um fundamento último e seguro para o conhecimento – *santo graal* de toda filosofia idealista. Seja quando reduzido à figura do sujeito do empirismo, seja quando hipostasiado na figura do sujeito transcendental kantiano, os fundamentos do conhecimento moderno são, para Adorno e Horkheimer, os resultantes de um longo processo histórico de constituição; processo conflitivo e contraditório marcado pela dominação do outro. Compreender a crítica ao conhecimento presente na *Dialética do Esclarecimento* significa, portanto, entender como é possível afirmar que mesmo aquilo que aparece como o fundamento de nossas pretensões cognitivas não passaria de um momento de certa história da civilização, isto é, seria um atributo do objeto e não mais do sujeito, como gostaria a tradição.

Essa história de longo alcance inclui o capitalismo moderno – a bem da verdade, o capitalismo é uma atualização dessa história em uma figura sócio-econômica específica –, mas não se reduz a ele e, portanto, encontra seu fundamento explicativo em variáveis, a um só tempo, anteriores e contemporâneas à modernidade. A própria ênfase em um conceito tão lato como o de dominação é já sintomática desse alargamento de diagnóstico pelo qual passa a *Dialética do Esclarecimento*.

A dificuldade de compreensão da *Dialética do Esclarecimento*, no entanto, está mais além. Ela surge quando se reconhece, no interior dessa obra, uma tortuosa passagem entre essa filosofia da história de largo escopo e algo como uma antropologia materialista do sujeito³⁶. Mais do que do fato de recorrer a uma história da civilização ocidental como dispositivo crítico das pretensões de autofundamentação da razão, a complexidade da *Dialética do Esclarecimento* advém dessa extrapolação da história para certa antropologia que, a princípio, apareceria como seu oposto. A dificuldade está no fato de que no interior dessa filosofia da história faz-se presente uma antropologia da constituição do sujeito que, a todo momento, parece ameaçar a dignidade conceitual da história. Ao mesmo tempo, essa antropologia é também constantemente questionada por aquilo que ela ameaça dissolver. No entanto, é em meio a essa confluência tensa entre história e antropologia que o argumento da *Dialética do Esclarecimento* se desenvolve e é apenas por meio dela que se revela a natureza da crítica de Adorno e Horkheimer às teses fundacionistas da epistemologia moderna e que se tornam evidentes as diferenças dessa obra em relação à crítica dos anos 1930 de Horkheimer à ciência.

Habermas, em “Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e autoafirmação selvagem”, assim expõe aquilo que ele chama de pré-história da razão, “pensamento central da *Dialética do Esclarecimento*”:

Que a razão é distinta da natureza e no entanto parte dela, constitui sua pré-história e, ao mesmo tempo, sua determinação imanente. Ela é natureza enquanto força psíquica que se diferenciou para fins de autopreservação; mas, uma vez autonomizando-se com relação à natureza e a ela contrapondo-se, transforma-se no seu outro. Brotando, efêmera, da natureza, a razão é idêntica a ela e ao mesmo tempo não-idêntica, segundo uma dialética imanente ao seu próprio conceito. Quanto mais irrestritamente a razão naquela dialética se contrapõe à natureza como seu contrário absoluto e se esquece da presença dela em si, mais ela regride à natureza, sob a forma de uma autopreservação selvagem; somente como sua reflexão a razão poderia ascender à condição de sobrenatureza (HABERMAS, 1980, p.140).

36 Apesar de não presente, de modo direto, na *Dialética do Esclarecimento*, deve-se enfatizar que o uso do termo “antropologia materialista” não é estranho a seus autores. Em *Três Estudos sobre Hegel*, por exemplo, Adorno afirma: “Fichte hipostasiou o eu que tinha sido abstraído e Hegel aderiu ao que ele fez a esse respeito. Ambos Fichte e Hegel contornaram o fato de que a expressão 'eu', seja o 'eu' puro transcendental, seja o 'eu' empírico não mediado, deve necessariamente designar uma consciência ou outra. Levando a cabo uma virada antropológico-materialista nessa polêmica, Schopenhauer já insistira nesse ponto em sua crítica à Kant” (ADORNO, 1993b, pp.15-16).

Na *Dialética do Esclarecimento*, como aponta corretamente Habermas, a história da civilização identifica-se com uma história da subjetividade e da autonomização da razão em relação à natureza. É a história da formação de “um *eu* durável, idêntico a si mesmo (...) que adquire sua organização interna na medida em que, para controlar a natureza externa, coage o amorfo em si mesmo, a natureza interna” (HABERMAS, 1980, p.140). É a partir desse registro, portanto, que se deve compreender a natureza da crítica de Adorno e Horkheimer à razão cognitiva moderna: deve-se acompanhar essa história da formação desse “*eu* durável, idêntico a si mesmo” em sua progressiva separação de tudo que lhe aparece como não-idêntico.

De acordo com Adorno e Horkheimer, é com o pré-animismo do “maná” que as coisas, pela primeira vez, são afastadas de sua situação de imanência e passam a representar, além de si mesmas, o outro. No interior da dialética do esclarecimento, é esse o momento chave de separação entre sujeito e objeto e de constituição desse último como algo exterior – nesse estágio, também sede do maná. Esse tipo de duplicação é correspondente ao desenvolvimento da linguagem para além da tautologia, primeiro momento de separação do conceito da coisa. Daí o vínculo entre mito e esclarecimento, sendo o mito já uma forma de esclarecimento justamente porque responsável por essa separação primeira. No mito, entretanto, a separação entre conhecido e desconhecido, aparência e essência, ainda é uma forma de convivência entre dois mundos. O conhecido, o mundo dos homens, continua excessivamente atrelado ao desconhecido, ao mundo dos deuses, para pretender subjugá-lo. Se se verifica, aqui, uma primeira separação entre o sujeito e o objeto, aos olhos de um esclarecido mais “avançado” essa separação é de tal modo frágil que nem deveria ser tida como tal; por isso, o esclarecimento não se reconhece no mito. O mito é apenas o momento inaugural de uma longa história de trabalho da razão no sentido de impulsionar o homem de um acordo problemático com as potências naturais para o domínio direto sobre ela. De toda forma, aos olhos de um esclarecido, o sujeito, aqui, permanece ainda excessivamente distante da rigidez e autonomia que seriam constitutivas de sua autoimagem moderna; por isso, novamente, ele não se reconhece no mito.

São as reflexões sobre Ulisses que melhor expressam a essência da passagem entre o mito e o esclarecimento. A história de Ulisses representaria, esteticamente, essa progressiva autonomização do sujeito em relação ao objeto, de forma que, por meio da

viagem de Ulisses a Ítaca, imagem mítica da gênese do esclarecimento, compreende-se como, paradoxalmente, a história do aparecimento do sujeito também é a história de sua negação.

Circe não fere mortalmente seus hóspedes (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.73), mas os encanta: ela seduz os marinheiros a entregarem-se ao instinto. Os que não resistem transformam-se em animais selvagens pacíficos; selvagens e pacíficos. O perigo a que Ulisses se depara quando se vê diante da sedutora e ambivalente Circe, portanto, não é a pura e simples eliminação pela morte. A dissolução a que ele estaria sujeito, caso sua astúcia falhasse em inverter a situação a seu favor, diz respeito, antes, ao risco da lembrança de algo que foi deixado para trás – risco de um retorno à identificação imediata com o natural, dissolução da cultura. Como se no começo houvesse tão somente um livre abandono às pulsões, próprio à imagem dos animais, “o leito da deusa” é a recordação idealizada da proto-história humana como ilusão de reconciliação. É na promessa desse retorno que está todo poder sedutor da feiticeira.

Ulisses é aquele que sabe o preço desse pretenso retorno: a dissolução imediata de seu próprio eu autônomo. Ele sabe que “hetaira distribui a felicidade e destrói a autonomia de quem fez feliz” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.72), e isso de uma só vez. Ulisses renuncia a essa promessa de felicidade ilusória, fundada na dissolução do eu autônomo tão duramente conquistado, em favor de uma recompensa futura. No Canto XX, o sujeito ainda forçado a usar da violência (Ulisses tem ciência de ser o lado mais fraco na batalha contra a natureza tanto exterior quanto interior), “pune o coração”:

O sujeito, ainda dividido e forçado a usar de violência contra a natureza tanto dentro dele quanto fora dele, ‘pune’ o coração exortando-o à paciência e negando-lhe – com o olhar posto no futuro – o presente imediato. Bater no peito tornou-se depois um gesto de triunfo: com esse gesto, o vencedor exprime o fato de que sua vitória é sempre uma vitória sobre sua própria natureza. Esse feito é levado a cabo pela razão autoconservadora (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.243).

A astúcia do herói, no entanto, não o deixa perceber que apenas será bem sucedido caso abra mão daquele futuro em nome do qual ele renuncia ao gozo imediato. Ulisses dorme com Circe justamente por não se entregar a ela: “Para o prazer que

concede ela estabelece como preço o desdém do prazer” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.74). A astúcia de Ulisses volta-se contra ele próprio na dialética dissolvente do sacrifício: a esperança de felicidade só é mantida em sua renúncia. É controlando seus desejos, como se estes lhe fossem estranhos, que ele sobrevive. Sua astúcia requer constantemente que ele se perca para se conservar: apenas não amando nada e ninguém é que ele mantém a esperança de um dia amar. A civilização é a própria realização da astúcia de Ulisses; sua história é a história de uma espera fundada na renúncia: de uma espera cada vez mais angustiante fundada em uma renúncia cada vez mais impiedosa. O astucioso rompe com o perigo mítico da perda da autonomia – sedução de Circe, canto das sereias – por meio da renúncia. Retira-se do mundo para não perecer, mas salva sua vida por uma reação mimética ao amorfo, fingindo-se de morto. Apenas a adaptação conscientemente controlada à natureza permite que ele continue acreditando-se “senhor” de si mesmo, mito fundador do esclarecimento. Mais do que isso, o sujeito esclarecido reduz as qualidades do mundo à imagem unitária do eu autoidêntico e faz de tudo o que resiste a essa redução, inclusive de seus desejos mais íntimos, apenas um negativo ainda não idêntico. A dominação do não-idêntico faz do outro a imagem do perigo e a simples existência do outro passa a ser motivo de angústia passível de superação somente através de mais dominação, produtora ela mesma desses sentimentos (MATOS, 1993, p.156).

No mundo moderno, o mito se atualiza na frieza burguesa do casamento como contrato, celebrada por Kant. Se o amante é sempre aquele que dá mais do que recebe, justamente porque quando se ama já não se pensa mais nesses termos, o princípio utilitarista da troca de equivalentes, no entanto, pune aquele que dá mais do que recebe com a falência. A necessidade objetiva de sobrevivência do capitalista pressupõe, e ao mesmo tempo produz, a proibição do amor. No cinismo do “amigos, amigos: negócios, à parte”, a astúcia de Ulisses cobra seu preço e é na frieza daquele que domina a si mesmo e aos outros, atualizada no cálculo utilitarista da equivalência de mercado, como condição para sobrevivência do eu autônomo, que a civilização mantém sua esperança de felicidade. Para a racionalidade dominadora, tudo o que resiste ameaça. O saldo desse processo civilizatório é a incapacidade de amar outro que não a sua imagem – é Narciso, como a imagem mítica da negação do objeto como instância do não-idêntico.

É apenas em *A Dialética Negativa* que Adorno vai desenvolver aquilo que ele entende por objeto como “instância do não-idêntico”. A rigor, esse desenvolvimento dá-

se por meio da proposta de um “retorno ao objeto” como dispositivo de crítica a essa história da civilização desenvolvida teoricamente na *Dialética do Esclarecimento*. Esse “retorno ao objeto” aparece, naquela obra tardia, como uma espécie de antídoto à história da civilização como autonomização da razão diante do seu outro, isto é, do objeto, em seus diferentes registros. Como comenta Habermas, pode-se reconhecer pelo menos quatro usos dessa expressão em Adorno:

Em primeiro lugar, a objetividade designa o caráter coercitivo de um complexo histórico, sujeito à causalidade do destino. Esse complexo pode ser rompido pela autorreflexão e é, no conjunto, contingente. Em segundo lugar, o predomínio do objetivo significa o sofrimento que pesa sobre o sujeito. O conhecimento do contexto objetivo resulta, portanto, do interesse em afastar o sofrimento. Em terceiro lugar, a palavra significa a prioridade da natureza diante de toda a subjetividade que ela expulsa de si. O *eu* puro, na linguagem de Kant, é mediatizado pelo *eu* empírico. Enfim, esse predomínio materialista do objeto é inconciliável com uma aspiração cognitiva (*Erkenntnisanspruch*) absolutista. A autorreflexão é uma força finita, porque pertence ao contexto objetivo que ela penetra (HABERMAS, 1980, p.146)

A contrapelo, pode-se, portanto, compreender a filosofia da história proposta por Adorno e Horkheimer no trabalho de 1947 como um diagnóstico da civilização fundado nessa negação do objeto por parte do sujeito, que se realizaria por meio da negação de quatro determinações desse “objeto”: “objeto” como história, como sofrimento, como natureza e como o “contexto objetivo” constitutivo de todo conhecimento. A história da civilização, até os dias de hoje, para Adorno e Horkheimer é, portanto, a história da progressiva exclusão – nunca completa – da história, do sofrimento, da natureza e do contexto objetivo da nossa imagem do sujeito, como se fosse possível a efetivação de um conceito de sujeito independente dessas determinações, isto é, como pura razão. A rigor, para Adorno e Horkheimer, o sujeito transcendental kantiano – como figura maior de toda a filosofia idealista – é a atualização teórica daquele sujeito narcisista, saldo paradoxal da história da civilização, incapaz de reconhecer a dignidade do objeto enquanto instância da não-identidade. A filosofia idealista seria uma espécie de registro acrítico dessa história de negação da não-identidade do sujeito, seja na figura de sua natureza, seja na figura de suas relações histórico-sociais.

Mas se Ulisses é aquele que defende, com todas as suas forças, seu eu

autoidêntico diante dos perigos de sua dissolução (em diversos momentos, miticamente representado pela figura da transformação do homem em animal), trata-se de pensar a que causas responde essa formação do eu autoidêntico que marca o processo civilizatório. Nos termos da dialética entre sujeito e objeto, isso implica refletir sobre o momento primeiro de separação entre o sujeito e o objeto.

Na raiz de todo esse processo, raiz comum ao mito e ao esclarecimento, Adorno e Horkheimer encontram algo como uma experiência de horror, no sentido de que aquela primeira separação entre sujeito e objeto seria dependente da experiência de horror diante daquilo que não se conhece. É no horror diante do desconhecido que os autores situam as origens do mito e do esclarecimento, como se nesse momento estivesse, de alguma forma, a chave para a compreensão de todo o processo ulterior, de modo que o esclarecimento não seria senão a *radicalização* da angústia mítica, mesmo que tenha “perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.19):

Mas essa dialética permanece impotente na medida em que se desenvolve a partir do grito de terror que é a própria duplicação, a tautologia do terror. Os deuses não podem livrar os homens do medo, pois são as vozes petrificadas do medo que eles trazem como nome. Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples idéia do “fora” é a verdadeira fonte de angústia... (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.29).

Mas o que se pode entender por “horror diante do desconhecido”? Não estaríamos, aqui, diante de uma antropologização do discurso histórico materialista no interior do qual a *Dialética do Esclarecimento* estaria pretensamente situada? Qual seria a natureza desse horror primeiro? E, no limite, como continuar propondo uma guinada na história da civilização quando esta é dependente de um fundamento aparentemente a-histórico, a saber, o medo do desconhecido?

A referência direta, na *Dialética do Esclarecimento*, é ao medo diante do

aparentemente incontrolável e imprevisível – como uma figura desse “fora” que é “a verdadeira fonte da angústia”. Tudo se passa como se a imediata identificação do desconhecido com o perigoso levasse o sujeito, em seus primórdios, a reconhecer nessa natureza desconhecida e incontrolada um perigo real à sua sobrevivência física. O desenvolvimento ulterior da racionalidade instrumental seria consequência dessa frágil situação do sujeito diante da natureza como realidade indócil. A necessidade de autoconservação diante das hostilidades da natureza externa e interna seriam a causa primeira da progressiva separação do sujeito em relação ao objeto, marca do esclarecimento.

É preciso, no entanto, qualificar essa tese. Caso a análise limite-se a esse ponto, permaneceremos diante de uma visão limitada desse medo que impulsiona o esclarecimento, o que, por sua vez, colocará em xeque toda a compreensão das teses maiores de Adorno e Horkheimer. Não por acaso, quanto a esse ponto, é essencial retomarmos a discussão freudiana sobre as origens da angústia. Como trabalhado no capítulo II desta dissertação, o debate sobre a angústia infantil é tão central nas reflexões de Freud que o leva mesmo a reformular sua teoria mais geral da angústia. O central dessa discussão diz respeito à insustentabilidade da tese de que a criança sentir-se-ia angustiada diante de um rosto estranho porque esse rosto estranho seria imediatamente reconhecido pela criança como um perigo, como se o que estivesse em jogo fosse apenas uma atualização do medo atávico da humanidade quando deparada com o desconhecido.

Vimos como Freud é crítico dessa abordagem. Como ele insiste, o que caracteriza a criança é, antes, um tipo de “inocência” diante do desconhecido, “inocência” essa que só ao adulto aparece como perigosa. A situação infantil, comenta Laplanche seguindo Freud, é marcada pela “quase ausência do temor e da angústia real na criança. A intrepidez da criança em face dos perigos reais é um fato de observação corrente” (LAPLANCHE, 1987, p.63) e, ainda, “não existem nela medos adaptativos, motivados, utilitários; a criança chega à beira de abismos e manipula facas, com grande susto para a pessoa que a vigia” (LAPLANCHE, 1987, p.139). O central, aqui, é que a angústia infantil, de acordo com a segunda teorização de Freud, tem pouco a ver com perigo externo real.

Vimos, também, como essa tese de uma fonte antropológica inata do medo é criticada por Durkheim no mesmo sentido. Da mesma forma como, para Freud, faz

pouco sentido se falar de um medo original da criança diante daquilo que lhe é novo e estranho, para Durkheim também seria um equívoco atribuir o surgimento da ideia de sagrado, nos “primitivos”, a um medo atávico diante do desconhecido e ainda inexplicável. No limite, isso se daria porque, para Durkheim, a divisão mesma entre o racionalmente conhecido e o irracional seria o resultado tardio de um longo processo de desenvolvimento da racionalidade científica; de modo que seria um anacronismo pressupô-la como já existente nos primórdios da civilização. Como visto, o fundamento sociológico da vida religiosa, para Durkheim, encontra-se em outro lugar. Para o dito primitivo, a religião não aparece como um recurso secundário que deveria explicar aquilo que a razão não foi capaz de abarcar e que, portanto, permaneceria como um resto inconveniente e perigoso diante dessa razão. Para o primitivo, o sagrado não é:

(...) uma espécie de *ultima ratio* a que a inteligência só se resigna em desespero de causa, mas sim a maneira mais imediata de representar e compreender o que observa ao seu redor. Para ele, não há nada de estranho em poder-se, com a voz ou com o gesto, comandar os elementos, deter ou precipitar o curso dos astros, provocar a chuva ou pará-la, etc. Os ritos que emprega para assegurar a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais de que se alimenta não são, a seus olhos, mais irracionais do que o são, aos nossos, os procedimentos técnicos que os agrônomos utilizam para a mesma finalidade. As potências que ele põe em jogo por esses diversos meios nada lhe parecem ter de especialmente misterioso. (...) Para aquele que crê nelas, não são mais ininteligíveis do que o são a gravidade ou a eletricidade para o físico de hoje (DURKHEIM, 2000, pp.6-7).

O que há de comum entre as posições de Freud e Durkheim é a crítica a qualquer tentativa de naturalizar uma separação que só se consolida muito tardiamente na história da constituição psíquica da criança ou na história da civilização, isto é, a formação da dicotomia entre o conhecido-dócil e o desconhecido-ameaçador. Para os dois autores, essa é uma separação que não pode estar presente nem na criança, nem no “primitivo”.

De forma que também é de se questionar se esse medo original poderia valer para os representantes primeiros da humanidade, como uma primeira leitura da *Dialética do Esclarecimento* poderia apontar – o que estaria implícito na tese de que o homem, incapaz de compreender a natureza em seu funcionamento, seria levado a uma espécie de horror diante daquilo que ele não entende, elemento desencadeador de todo o

processo civilizacional que articulava conhecimento e dominação.

O fato é que uma leitura correta da *Dialética do Esclarecimento* deve ressaltar que a identidade entre esclarecimento e medo não é imediata³⁷. O que nos parece central para a compreensão dessa obra é o fato de que o medo como cálculo utilitarista e racional diante de perigos externos reais é secundário diante da angústia, como experiência do sujeito diante de sua não-identidade. Na realidade é esse processo que aparece como causa da transformação da natureza nessa entidade ameaçadora:

Nos momentos mais decisivos da civilização ocidental, da transição para a religião olímpica ao renascimento, à reforma e ao ateísmo burguês, todas as vezes que novos povos e camadas sociais recalçavam o mito, de maneira mais decidida, o medo da natureza não compreendida e ameaçadora – *consequência de sua própria materialização e objetualização* – era degradado em superstição animista, e a dominação da natureza interna e externa tornava-se o fim absoluto da vida (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.43; Grifo nosso).

No limite, reduzir o medo a uma espécie de resposta do sujeito diante do perigo real representado pelo outro significaria postular o que justamente se pretende colocar em questão, isto é, o princípio da identidade constituída – como Freud e Durkheim, cada um dentro de seu sistema teórico peculiar, já argumentavam em relação à criança e ao “primitivo”. Apesar de nenhum dos dois autores apresentarem suas críticas por meio dessa terminologia, esse é o solo comum de suas críticas: pensar o medo infantil como uma reação racional de um ser frágil (a criança) diante de ameaças reais, para Freud, demandaria a pressuposição daquilo que ainda não se constituiu plenamente, a saber, a identidade de si e o interesse correspondente na autopreservação. Como visto, é justamente isso que falta. Não por outra razão, as ações da criança aparecem como perigosas (e como possíveis ameaças à sua autopreservação) apenas para o adulto que a

37 A ideia defendida a seguir não se justifica por meio de uma discussão terminológica. Em Freud, como discutido, há uma importante diferença conceitual entre o medo (*Furcht*) e a angústia (*Angst*). Adorno e Horkheimer, por sua vez, utilizam de modo indiscriminado os termos em alemão *Furcht* e *Angst*; não há qualquer indicação, na *Dialética do Esclarecimento*, de uma preocupação no sentido de, com esses termos, se expressar significados diferentes. A comparação entre trechos dessa obra nos quais esses termos são utilizados não pode servir como argumento para uma diferenciação conceitual. Os autores, por exemplo, recorrem ao termo *Furcht* quando da abertura do capítulo “O conceito de Esclarecimento”: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo [*Furcht*] e de investi-lo na posição de senhores” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.19); ao mesmo tempo, recorrem ao termo *Angst* na famosa passagem: “A duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do medo [*Angst*] do homem, cuja expressão se converte na explicação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.29).

vigia. De modo correlato, postular a existência de um medo inato diante do desconhecido no “primitivo”, para Durkheim, demandaria certos pressupostos que só fazem sentido para um sujeito moderno e “cientificado” que passou por um longo processo de diferenciação da realidade, na qual o mundo pode ser dividido em regiões racionalmente explicadas e outras mergulhadas no mistério. Apesar de não recorrerem a um mesmo solo teórico, o que há de comum nessas duas críticas diz respeito ao fato de que não se pode pressupor a identidade do sujeito como dada de antemão e que, sem essa pressuposição, deve-se buscar uma outra fonte para aquilo que, para a criança e para o “primitivo”, aparecem como uma sensação de medo. A diferenciação conceitual levada a cabo por Freud, entre medo e angústia, é sintomática dessas dificuldades.

A rigor, pode-se sustentar o mesmo tipo de crítica a leituras da *Dialética do Esclarecimento* que defendem que, nesse trabalho, Adorno e Horkheimer encontrariam no medo diante do desconhecido – medo esse fundado em uma identificação imediata entre o desconhecido e o perigoso – a experiência antropológica primeira de constituição do sujeito ocidental.

Se assim fosse, então seria o caso de dizer, tendo em vista as críticas de Freud e Durkheim, que Adorno e Horkheimer, buscando uma genealogia antropológica da razão ocidental, acabariam apenas por pressupor aquilo que deveria ser explicado – isso é, a gênese do sujeito como ser autoidêntico. Porque se o medo diante do desconhecido está na origem do processo de constituição do sujeito, então nessa origem já se encontram determinadas pretensões identitárias por parte da razão que tendem a excluir o outro de modo necessário. Se esse é o caso, e se a história da razão não é senão a história de como esse impulso identitário de exclusão do outro se atualizou em diferentes práticas de dominação social, então pouco pode ser feito: caminha-se, de fato, para uma aporia. Apesar de suas intenções, Adorno e Horkheimer não fariam nada além de repor, indiretamente, o mito da subjetividade constituída como ponto de partida da análise.

Adorno e Horkheimer recuam, no entanto, para um estágio anterior a esse medo diante da natureza exterior desconhecida e incontrolada, potencialmente ameaçadora da autoconservação de si. Porque para além desse medo, há a angústia como a experiência de si como ser não-idêntico. De fato, “a humanidade teve que se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.44) e “é a violência que está na origem do eu unificado e não um ato de autoposição” (WELLMER, 1991, p.62), mas essa violência não foi uma resposta a

perigos externos reais.

Novamente, o medo, entendido como antecipação psíquica de perigos reais, é uma experiência secundária em relação à angústia do sujeito diante de sua não-identidade. O medo patológico diante do outro e de tudo que é diferente e não redutível a padrões conhecidos é já o resultado da instauração de um eu forte e autoidêntico; não pode estar no começo desse processo (quando, na verdade, esse eu ainda não existia). Da mesma forma, é por isso que Adorno e Horkheimer recusam a explicação clássica do animismo como uma espécie de projeção. Isso significaria pressupor o que ainda não existe e, indiretamente, colocar o espírito como fundamento. Se, desde o começo, o que se verifica é já uma projeção do eu no mundo, é porque esse eu já estava lá antes de qualquer relação com esse mundo. Ele não resultou de um processo de constituição, no qual algo se extrai de um mesmo solo comum, mas já aparecia como identidade em sua diferença em relação à realidade.

O fundo antropológico da *Dialética do Esclarecimento* não se encontra, portanto, em qualquer medo, mas na angústia imanente a uma constituição de si como um ser não-idêntico. A violência a que se referem Adorno e Horkheimer – violência que constitui o eu e que o mantém enquanto tal – é, antes, uma resposta a uma experiência de si pretérita à formação das condições de constituição do medo como antecipação dos perigos externos. Em “O Conceito de Esclarecimento”:

Concretiza-se assim o mais antigo medo, o medo da perda do próprio nome. Para a civilização, a vida no estado natural puro, a vida animal e vegetativa, constituía o perigo absoluto. Um após o outro, os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram considerados como eras superadas, de tal sorte que a idéia de cair neles estava associada ao pavor de que o eu revertisse à mera natureza, da qual havia se alienado com esforço indizível e que por isso mesmo infundia nele indizível terror (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.42).

A tragédia da civilização é que esse “mais antigo medo” realiza-se, não por uma simples volta ao natural, mas por meio do radical progresso dela própria. O homem que perdeu o próprio nome, a que Adorno e Horkheimer referem-se, não é o homem do mito, mas aquele cuja existência está entrelaçada, de modo cego e irrefletido, a uma totalidade social que lhe é alheia. Sobre o tema, Habermas comenta o seguinte:

O eu, que se forma no enfrentamento com os poderes da natureza externa, é produto de uma autoafirmação exitosa, é resultado das operações da razão instrumental em um duplo aspecto: é o sujeito sempre em assalto, em um incessante processo de esclarecimento, que submete a natureza, desenvolve as forças produtivas e desencanta o mundo ao redor; mas é simultaneamente o sujeito que aprende a dominar a si mesmo, que reprime sua própria natureza, que leva a auto-objetivação até seu próprio interior e que, ademais, se torna cada vez mais opaco para si mesmo. As vitórias sobre a natureza externa são obtidas ao preço das derrotas da interna. Essa dialética da racionalização se explica pela estrutura de uma razão que é instrumentalizada para o fim, convertido em fim absoluto, da autoconservação. A história da subjetividade demonstra como esta razão instrumental irracionaliza de uma vez todos os progressos que gera (HABERMAS, 1999, p.484).

Por isso, a angústia não diminui à medida que o esclarecimento avança. Se aquela angústia original, ao qual se referem Adorno e Horkheimer, fosse apenas uma reação aos incontroláveis poderes da natureza e aos perigos reais que ela traria à sobrevivência física da humanidade, seria de se esperar que ela diminuísse à medida que o controle sobre a natureza progredisse. O caso, está claro, é justamente o oposto. Quanto mais se domina a natureza externa e quanto mais ela se torna supostamente dócil às finalidades humanas, mais aquela angústia se fortalece como experiência social dominante, justamente porque menos aceitável torna-se, para a razão, a experiência de não-identidade do sujeito. O medo do desconhecido ao qual se referem Adorno e Horkheimer não deve, portanto, ser compreendido na chave tradicional da vinculação *a priori* do desconhecido como possível perigo real – medo como antecipação de um perigo real. Deve-se, antes, pensá-lo no registro do conceito de angústia de Freud.

É apenas como aparência, do ponto de vista fenomênico do sujeito então em formação, que se pode dizer que o fundamento daquela angústia primeira está na existência do outro, do desconhecido. De fato, é assim que ela aparece para o eu que luta para se constituir e permanecer como idêntico a si mesmo. Para ele, a existência do outro aparece como um perigo real. Isso, no entanto, não significa que, para Adorno e Horkheimer, esse outro, como perigo externo, seja a verdadeira fonte da angústia que inicia o processo de esclarecimento. Para esses autores, aquela angústia é já expressão de uma forma específica de experiência diante do não-idêntico. A razão se constitui como instância de dominação do outro não porque seja inerente ao sujeito uma certa

identificação desse outro com o perigo. No limite, foi apenas a constituição da razão como razão dominadora que tornou todo o desconhecido e não controlado, em princípio, uma fonte de medo. O sujeito não se submete a uma razão cega e dominadora porque assim, supostamente, ele estaria a salvo da hostilidade inerente à natureza. Ele se submete a essa razão porque ela representa uma proteção imediata do seu próprio desamparo e contingência. A razão se fortalece como instrumento de produção de identidades porque o sujeito quer se livrar de sua própria angústia – expressão afetiva de sua condição desamparada.

Como correlato, o preço pago pela liquidação das formas antropomórficas da natureza é sua redução a um todo opaco, vazio de sentido: “O que na civilização se entende por natureza é, na sua substância, o mais afastado de toda a natureza, o puro converter-se a si mesmo em objeto ” (ADORNO, 1993, p.93). Ao mesmo tempo em que o sujeito que com ela se depara torna-se, por sua vez, um ponto abstrato extranatural. Um ponto abstrato, mas uno. Esse sujeito, aparentemente o mais forte, é, na realidade o mais frágil:

Um sujeito que alcança a identidade de qualquer forma é, portanto, um sujeito inadequado. Essa conclusão é tão irônica quanto radical. Longe de fortalecer o sujeito, a obtenção da identidade reduz o sujeito ao desprovê-lo das estruturas que poderiam explicar sua dimensão crítica, negativa (O'CONNOR, 2005, p.80)

Quando nos referimos a uma determinada estrutura de experiência que daria sustentação, de acordo com Adorno e Horkheimer, a todos os pressupostos maiores da epistemologia moderna, era justamente essa separação entre um sujeito uno e autoidêntico e uma natureza amorfa e infinitamente manipulável que tínhamos em mente. Se, na *Dialética do Esclarecimento*, a crítica da razão cognitiva se faz por meio de uma genealogia materialista dessa razão, é porque, para seus autores, mostrava-se necessário remeter os fundamentos dessa razão a processos outros, de ordem social e, também, antropológica. Por isso, fazer a crítica da epistemologia moderna não poderia significar outra coisa senão perscrutar as origens daquela separação rígida entre sujeito e objeto que forma a estrutura de experiência própria a essa epistemologia. Nesse sentido, pode-se afirmar que, para Adorno e Horkheimer, a estrutura de experiência que fundamenta o idealismo moderno não é nada mais que a expressão não problematizada

daquela angústia primeira do sujeito diante de sua não-identidade na forma de uma afirmação patológica da razão identitária e dominadora do outro.

À primeira vista, portanto, estaríamos diante de uma fonte tão pretérita e fundamental dessa angústia – experiência de perda da própria identidade – que poder-se-ia afirmar que aqui estaria o limite antropológico da *Dialética do Esclarecimento*. Seria essa angústia, universalmente presente na história da humanidade, a origem da razão instrumental definidora do esclarecimento. Mais ainda, essa razão instrumental seria apenas um instrumento neutro, um meio, uma atualização necessária daquela verdade antropológica.

Essa tese mostra-se, entretanto, incorreta. Todo esse desenrolar histórico próprio ao pensamento esclarecido só é compreensível quando analisado conjuntamente com seu correlato social e histórico. O cerne das teses de Adorno e Horkheimer não está no desvelamento da angústia como origem do pensamento esclarecido, mas no reconhecimento da vinculação histórica entre essa angústia, a dominação do outro e a redução do conhecimento ao formalismo sistêmico. Sobre essa articulação, comenta Wellmer:

O correlato desse “si mesmo” unitário é uma razão objetivante e sistematizante (totalizante), que é, então, concebida como um meio de dominação sobre a natureza externa, interna e social. Para Adorno e Horkheimer, como para Nietzsche e Klages, essa característica da razão como uma força que unifica e sistematiza, que objetifica e exerce um controle instrumental, é inerente ao seu caráter discursivo, na lógica do conceito. Ou melhor, é inerente à íntima relação entre conceito, significado linguístico e lógica formal. (...) No coração do pensamento discursivo, descobre-se um elemento de violência, de sujeição da realidade, um mecanismo de defesa, um procedimento de exclusão e controle, um ordenamento dos fenômenos a fim de controlá-los e manipulá-los, um sistema ilusório (WELLMER, 1991, p.60).

A rigor, a história da civilização, para Adorno e Horkheimer, é a história da atualização daquela angústia primeira em diferentes formações histórico-sociais, cada uma com sua especificidade. Por consequência, o central, aqui, é que se aquela angústia diante do não-idêntico é, decerto, insuperável, isso não significa que, necessariamente, sua forma de expressão social deve passar pelas figuras que historicamente constituíram a civilização ocidental. A aposta na emancipação, na *Dialética do Esclarecimento*, passa

pela defesa da ideia de que a angustiante experiência de si como um ser não-idêntico não precisa, como tem sido a regra até os dias de hoje, necessariamente se atualizar como dominação e seu correlato, como sistematismo. Se Freud “rastreou de um modo materialista, e contra a ideologia burguesa, a ação consciente até ao fundo inconsciente dos impulsos” (ADORNO, 1993, p.37) não foi para elevar os impulsos ao estatuto de fundamento da existência.

O fato, portanto, não se esgota na identificação dos fundamentos psíquico-antropológicos do processo civilizatório, mas deve necessariamente se direcionar para uma reflexão sobre a forma histórica de atualização desses fundamentos. É preciso se perguntar por que determinados fatos antropológicos expressaram-se, historicamente, dessa forma e não de outra. Sem esse tipo de questionamento, fecha-se qualquer hipótese de que seria possível uma espécie de guinada da civilização no sentido da constituição de uma outra forma de sociedade, na qual aquela angústia primeira e incontornável pudesse se expressar de uma forma emancipada e não por meio de uma racionalidade instrumental voltada para a dominação do outro.

Há, portanto, como correlato de toda a discussão sobre as determinantes pulsionais da civilização, outra discussão sobre as formas sociais de atualização dessas determinantes. A imposição do terror do maná, por exemplo, é idêntica à imposição social do sacerdote e sem esta ela não teria nenhum sentido. Da mesma forma, a passagem do apaziguamento do desconhecido por meio da assimilação mítica para a dominação direta da natureza é dada pela elevação do trabalho à práxis fundamental. Mas não qualquer trabalho; é o trabalho como impulso cego cuja finalidade é o enriquecimento do senhor: “A natureza não deve mais ser influenciada pela assimilação, mas deve ser dominada pelo trabalho” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.32). A rigor, portanto, não é o horror em si o responsável por um primeiro distanciamento do homem em relação ao mundo natural, mas a recorrência a ele a fim de se garantir a manutenção de uma certa dinâmica de classes (mesmo que ainda não no sentido marxista do termo). Sobre essa correlação, comentam os autores:

O maná não-idêntico e difuso é tornado consistente pelos homens e materializado à força. Logo os feiticeiros povoam todo lugar de emanções e correlacionam a multiplicidade dos ritos sagrados à dos domínios sagrados. Eles expandem o mundo dos espíritos e suas particularidades e, com ele, seu saber corporativo e seu poder. A essência sagrada transfere-se para os feiticeiros que lidam com ela (ADORNO & HORKHEIMER,

1985, pp.33-34).

E mais à frente:

Os processos naturais recorrentes e eternamente iguais são inculcados como ritmo do trabalho nos homens submetidos, seja por tribos estrangeiras, seja pelas próprias cliques de governantes, no compasso da maça e do porrete que ecoa em todo tambor bárbaro, em todo ritual monótono (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.34).

O horror diante do não-idêntico, como um fato antropológico, só se torna um fato social relevante na história da civilização porque manipulado a partir de uma certa lógica social de dominação. E se pouco podemos saber de épocas anteriores a esse tipo de articulação, na qual, possivelmente, o horror pudesse ser experienciado em alguma pretensa pureza, de forma que “o que precedeu a isso está envolto em chamas” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.33), é claro que, para os autores, o capitalismo aparece como a expressão mais perversa da lógica da identidade enquanto resposta patológica da civilização diante de sua angústia. Por isso, não se trata aqui de afirmar um afastamento completo de Adorno e Horkheimer em relação à tradição marxista e, em especial, em relação a Sohn-Rethel e a Lukács. O caso, de novo, é justamente o contrário.

Mas apenas afirmar, sem mais, essa proximidade da *Dialética do Esclarecimento* em relação às teses de Sohn-Rethel e Lukács seria incorreto. Como visto, na *Dialética do Esclarecimento* faz-se presente também um discurso antropológico que coloca a angústia como origem do processo civilizatório ocidental – processo esse que, portanto, antecede em muito as relações de troca tal como as entendia Sohn-Rethel, isto é, como o fundamento material da “abstração real” ou como as entendia Lukács, isto é, como o fundamento material da “reificação”.

Para Adorno e Horkheimer, a troca de mercadorias, ao se transformar na relação social mais elementar e fundamental para a manutenção da totalidade, não é senão a forma por excelência pela qual se sustenta, materialmente, no capitalismo, a lógica da identidade. Por meio da redução de tudo a equivalências, a relação social constituída pela troca de mercadorias é a atualização concreta do princípio da identidade, em sua pretensão de controle e domínio de tudo que não se submete à sua lógica. Por isso,:

As mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil. "Não é a regra: 'se adicionares o desigual ao igual obterás algo de desigual' (*Si inaequalibus aequalia addas, omnia erunt inaequalia*) um princípio tanto da justiça quanto da matemática? E não existe uma verdadeira coincidência entre a justiça cumulativa e distributiva por um lado e as proporções geométricas e aritméticas por outro lado? A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura. "Unidade" continua a ser a divisa, de Parmênides a Russell. O que se continua a exigir insistentemente é a destruição dos deuses e das qualidades (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, pp.22 e 23).

Para eles, o que sustenta, na modernidade, essa divisa que é comum a todo esclarecimento, a saber, a divisa da unidade, é a própria troca de mercadorias, como uma relação social mais elementar. O capitalismo, nesse sentido, pode ser definido como mais uma expressão daquela necessidade ancestral de se fazer frente à angústia por meio da afirmação patológica da identidade – transformando tudo em equivalentes. Daí a continuidade, proposta pelos autores, entre o mito e esclarecimento: “Se a troca é a secularização do sacrifício, o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional, uma cerimônia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses...” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.57). Em todos os dois casos, o que está em jogo é a afirmação do mesmo diante do outro.

No capitalismo, essa experiência se atualizaria na elevação da troca de mercadorias a nexos social por excelência. À passagem da dominação aberta, presente na antiguidade, para a dominação invisível, porque mediada pela universalidade da forma mercadoria, típica do capitalismo desenvolvido, corresponde a passagem da metafísica à ciência assepticamente neutra da modernidade. A metafísica ainda trazia consigo o pecado de “deixar entrever a injustiça da ordem existente pelo menos através da incongruência do conceito e da realidade” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.35), enquanto a linguagem imparcial da ciência expurga de si até mesmo a problemática pretensão dos conceitos de se tornarem realidade. O positivismo moderno é tão cínico como é cínica uma sociedade para a qual qualquer apresentação de imagens para além do meramente existente é um absurdo. É isso também que está em jogo em sua crítica à ciência moderna e a todo seu arcabouço conceitual pretensamente neutro em termos

sociais:

Assim como as primeiras categorias representavam a tribo organizada e seu poder sobre os indivíduos, assim também a ordem lógica em seu conjunto – a dependência, o encadeamento, a extensão e a união dos conceitos – baseia-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.34).

Decerto, aqui novamente faz-se necessário qualificar o que Adorno e Horkheimer têm em vista quando se referem à troca como lastro social do processo de abstração. Por isso, pode comentar Jappe:

Para ele [Adorno, C.P], "troca" não significa, em primeiro lugar, a troca de mercadorias que contêm trabalho abstrato - origem do predomínio, em âmbito social, do valor de troca sobre o valor de uso - mas uma supra-histórica "troca em geral" que coincide com toda a ratio ocidental e cujo precedente é o sacrifício com o qual o homem tratava de congratular-se com os deuses mediante oferendas que logo se tornaram puramente simbólicas: esse elemento de engano no sacrifício denuncia o engano da troca. A troca, segundo Adorno, é "injusta" porque suprime a qualidade e a individualidade, e isso muito antes de adquirir a forma de apropriação de mais-trabalho na troca desigual entre força de trabalho e salário. A troca e a ratio ocidental coincidem na redução da multiplicidade do mundo a meras quantidades distintas de uma substância indiferenciada, seja o espírito, o trabalho abstrato, os números da matemática ou a matéria sem qualidades da ciência (JAPPE, 2010, pp.32-33)

Por isso, também, na *Dialética do Esclarecimento*, a crítica à razão identitária confunde-se com a crítica a totalidades rígidas. Vimos que Horkheimer, em seus textos dos anos 1930, mantinha uma aposta na razão e no ponto de vista da totalidade como instâncias de resistência à reificação. Como corolário dessa aposta fazia-se presente, naqueles textos de Horkheimer, uma certa identificação da crítica com a visão do todo. No limite, a perspectiva da totalidade permanecia como o antídoto inescapável à reificação – o único caminho para a superação dos impasses da teoria tradicional, de suas antinomias imanentes. É central, nesse caso, uma vinculação direta entre as formulações da teoria crítica e a capacidade de dar conta da totalidade: a superação dos limites da ciência, por exemplo, só se daria por meio do reconhecimento das práticas

cognitivas como um momento de um totalidade social mais ampla. Em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” e em “Observações sobre Ciência e Crise”, isso se dá com a alocação da ciência no interior do sistema capitalista de produção e em sua abordagem como uma força produtiva, apesar de toda a autoimagem ideológica que os cientistas possuem do seu trabalho.

O caráter reconhecidamente problemático dessa vinculação refere-se ao fato de que, enquanto Lukács, em *História e Consciência de Classe*, podia sustentar seu “ponto de vista” da totalidade na situação de classe do proletariado, para Horkheimer (e, decerto, Adorno), já nos anos 1930, essa confiança era inexistente. De qualquer forma, esse tipo de oposição entre reificação e totalidade (o que não é outra coisa senão a articulação entre verdade e totalidade) já não é necessariamente válida na *Dialética do Esclarecimento*. Para Lukács, Sohn-Rethel e Horkheimer dos anos 1930, a verdade era necessariamente dependente de uma certa imagem do todo. Para Adorno e Horkheimer da *Dialética do Esclarecimento*, a verdade completamente subsumida ao todo é tão falsa quanto a pretensa verdade limitada a imagens parciais. No que se refere à modernidade, toda a *Dialética do Esclarecimento* é dependente de um diagnóstico do capitalismo como uma totalidade de relações sociais que sustentam (apesar de não terem inaugurado) uma estrutura de experiência alienada, porque afirmativa do princípio da identidade; e quem diz identidade, diz sistema e totalidade. Não porque essas relações paralise o progresso da história no sentido da constituição de emancipação entendida como identidade entre sujeito e objeto e superação do caráter alienado da humanidade, mas porque ela, pelo contrário, repõe a promessa de identidade enquanto procedimento para a pretensa superação dessa alienação experienciada como angústia – como, de resto, tem sido feito desde os primórdios da civilização. A má alienação (isto é, essa alienação imposta pelo princípio da identidade) diz respeito à falácia das expectativas de identidade enquanto resposta à angústia – experiência de desamparo do sujeito diante do não-idêntico. Longe de emancipar o homem ou de levá-lo à superação daquela angústia primeira (o que, no fundo, permanece como a promessa não cumprida do esclarecimento), essa lógica apenas radicaliza aquele mal-estar que aparece como sua justificativa e o atualiza como um encanto paralisante do ser autoidêntico. O formalismo sistêmico e totalizante da epistemologia ocidental, momento desse encantamento do autoidêntico que define a nossa civilização, radicalizada pelo positivismo moderno, torna-se, assim, compreensível:

Como caso limite extremo da ideologia, o sujeito transcendental se aproxima muito da verdade. A universalidade transcendental não é uma simples autoexaltação narcisista do eu, nem a *hybris* de sua autonomia, mas ela tem sua realidade no domínio que se impõe e eterniza por meio do princípio da equivalência. O processo de abstração transfigurado pela filosofia e atribuído unicamente ao sujeito cognoscente transcorre na sociedade de troca efetiva. – A determinação do transcendental como necessário que se associa com a funcionalidade e a universalidade exprime o princípio da autoconservação da espécie. Esse princípio confere legitimidade à abstração sem a qual ele não funciona; a abstração é o meio de uma razão autoconservadora (ADORNO, 2009, p.154).

Vimos, no capítulo II desta dissertação, como era algo do tipo que Freud buscava quando de sua análise sobre a passagem de uma visão de mundo religiosa para uma visão de mundo científica. O que estava em jogo nessa passagem era, fundamentalmente, o reconhecimento do desamparo (fonte da angústia) como uma experiência inescapável, porém não paralisante. A visão de mundo científica internalizaria essa negatividade, essa falta que é inerente à situação humana, e faria dela um momento do desenvolvimento da civilização – de forma que esta já não mais permaneceria dependente de modelos neuróticos de defesa e de autoafirmação. A rigor, se, para Freud, essa passagem ainda estava incompleta, isso se deveria apenas ao fato de que ainda não fomos capazes de instaurar relações sociais (inclusive familiares) à altura do que uma visão científica de mundo nos oferece.

Pois, a partir dessa perspectiva, é preciso reconhecer, com Adorno e Horkheimer, que a racionalidade científica moderna, longe de reorganizar o campo da experiência por meio daquela elevação do desamparo a momento necessário e insuperável do processo de esclarecimento do mundo, apenas repôs mais uma forma patológica de afirmação da identidade como antídoto à angústia. Adorno e Horkheimer encontram na ciência, portanto, justamente o contrário daquilo que buscava Freud; para eles, a racionalidade científica apenas reafirma aquele impulso hostil diante do não-idêntico como promessa de superação da angústia. Tudo se passa, então, como se, a fim de fazer justiça ao próprio projeto emancipatório esclarecido (do qual, certamente, Freud faz parte), fosse preciso ir para além da identificação à ciência e, por conseguinte, para além da civilização da qual a ciência moderna é um momento.

É nesse sentido que se deve compreender o que poderia Adorno entender por uma boa alienação, à qual ele se refere na *Dialética Negativa*. O interessante, nesse caso, é a inversão deliberada do sentido desse conceito, pelo menos em relação à parte da tradição marxista com a qual Adorno dialogava – entre seus principais expoente, sem dúvida, Lukács. Como discutido no capítulo I, para Lukács, o conceito de alienação caminha junto com o de reificação e é dependente de um diagnóstico de crise do sujeito sob as práticas sociais capitalistas. Essa crise seria, antes de tudo, resultado da redução desse sujeito ao papel de mero espectador dos processos históricos, com a consequente atrofia dos seus potenciais práticos voltados a transformação da realidade, ao ser reduzido a objeto, a forma-mercadoria. A redução do sujeito a objeto, a coisa, seria, portanto, o sintoma maior da alienação para Lukács. Como comenta Jappe:

Para Lukács, a reificação é a forma fenomênica do fetichismo da mercadoria que atribui à mercadoria, enquanto coisa sensível e trivial, as propriedades das relações humanas que presidiram sua produção. A extensão da mercadoria e de seu fetichismo à totalidade da vida social faz surgir a atividade humana que, na verdade, é processo e fluir, como um conjunto de coisas que, independentes de todo poder humano, seguem apenas suas próprias leis. Não há nenhum problema moderno que não remeta, em última instância, ao "enigma" da estrutura da mercadoria. Da fragmentação dos processos produtivos, que parecem desenvolver-se independentemente dos trabalhadores, à estrutura fundamental do pensamento burguês, com sua oposição entre sujeito e objeto, tudo leva os seres humanos a contemplarem passivamente a realidade em forma de "coisas", "fatos" e "leis" (JAPPE, 2010, p.25).

Para Adorno e Horkheimer, diferentemente, tudo se passa como se a ideia da constituição de um sujeito emancipado dependesse da aceitação de uma certa experiência de perda de si, que não deveria mais se expressar na forma de um impulso à dominação do não-idêntico. Um conceito positivo de razão, como indicam os autores ainda no “Prefácio” da *Dialética do Esclarecimento*, mostra-se dependente do reconhecimento de si, por parte do sujeito, como um ser alienado, como também objeto – porque a verdadeira figura da alienação, a má alienação, está na negação de si como não-idêntico, de forma que “desde o início, a identidade de si-mesmo e a autoalienação acompanham uma a outra” (ADORNO, 2009, p.183). Como se o perigo maior estivesse no subjetivismo narcisista da razão pura que “devora” o objeto em sua diferença, e não

na perda de si diante desse objeto:

Se aceitarmos este esquema, podemos dizer que, segundo Adorno, quando não somos capazes de reconhecer o não-idêntico no interior da vontade que se quer livre, quando reduzimos esta não-identidade à condição de resto patológico que não se conforma a uma vontade pensada como *logos puro*, nós perdemos a capacidade de reconhecer a dignidade do que é não conforme à pura forma da identidade no interior da ação. Nós nos satisfazemos com a pura forma de identidade, o que é a condição para intuir o ser: “sob o aspecto da manipulação e administração” (SAFATLE, 2008, p.69)

Ou ainda, como também comenta Jappe no mesmo sentido:

Num mundo em que todo objeto é igual ao sujeito, o sujeito torna-se um mero objeto, uma coisa entre as coisas. A negação da identidade dos objetos em benefício da identidade do sujeito que, em todas as partes, pretende encontrar-se a si mesmo é relacionada por Adorno, ainda que de modo um tanto vago, com o princípio de equivalência, o trabalho abstrato e o valor de troca. A reificação realmente existente é resultado da aversão ao objeto em geral, assim como a alienação decorre da repressão ao diferente e ao estranho: "Se o diferente deixasse de ser proscrito, haveria apenas alienação" (DN, 173 ou 175), enquanto que o sujeito atual "sente-se ameaçado, de modo absoluto, pelo menor resíduo de/do não-idêntico [...] porque sua aspiração é o todo" (DN, 185). (JAPPE, 2010, pp.27-28).

Pois enquanto se mantiver, como forma dominante, uma certa figura do sujeito – abstrato em sua pretensa prioridade em relação a toda realidade empírica – qualquer conhecimento permanecerá fadado a antinomias. De modo que, para Adorno e Horkheimer, a uma correta epistemologia deve corresponder, antes de tudo, uma correta figura do sujeito: “Apenas o pensar que deixa de identificar cognição com seu sujeito pode ter êxito como modelo de cognição sem a completude das formas subjetivas da consciência e não precisaria mais unir externamente a experiência das partes do processo de cognição (ADORNO, *apud* O'CONNOR, 2005, p.89).

Por isso e como de resto por toda a história da civilização, no capitalismo, tanto o mundo exterior aparece como um ser estranho, quanto a natureza interna aparece

como um ente perigoso; ambos, de toda forma, apresentam-se como objetos a serem negados. E uma estrutura de experiência fundada na negação patológica do outro em sua diferença não pode, para os autores, ser capaz de sustentar qualquer forma de apreensão correta da realidade por parte da razão. Em um trabalho tardio, Adorno sintetiza bem sua posição:

Na doutrina do sujeito transcendental expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca... Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental... Sua fixidez e invariabilidade que, segundo a filosofia transcendental, produz os objetos – ou ao menos lhes prescreve as regras – é a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais (ADORNO, 1995, p.186).

O fato é que, caso não se leve em consideração aquela confluência entre o discurso antropológico e o discurso social-histórico, ambos presentes na *Dialética do Esclarecimento*, pouco se poderá compreender sobre o sentido da crítica de Adorno e Horkheimer à epistemologia. No limite, toda a dificuldade desse trabalho está na definição da natureza da relação entre esses dois discursos aparentemente distantes – um fundado em uma antropologia da angústia e outro na crítica das relações sociais. Porque não se está diante de uma antropologia pura na *Dialética do Esclarecimento*: mesmo nos momentos em que ela parece chegar mais próximo de algo como uma experiência antropológica primeira, não há nada na história da civilização proposta por esse trabalho que já não seja um evento mediado por uma ordem social. A não compreensão dessa dependência pode levar o leitor a assumir como ontológico aquilo que não é e, pior, perder de vista os elementos de crítica que permitiriam à civilização sair da situação a que ela, historicamente, se afundou. Porque quando se passa ao largo das dinâmicas sociais envolvidas no processo de formação da civilização, também se passa ao largo das dinâmicas sociais que hoje asseguram a manutenção do *status quo*. Se se apaga o que há de socialmente determinado nessa história, também se perde o fundamento para a crítica social hoje. O fundamental, nesse diagnóstico, é a manipulação dessa antropologia psíquica para finalidades dadas pela estrutura social de poder. É aqui, portanto, que nos deparamos com o sentido maior da articulação entre psicanálise e

teoria social na *Dialética do Esclarecimento*. Isso nos força a fugir de uma possível leitura simplista das duas correntes que sustentam as reflexões de Adorno e Horkheimer, ao afirmar a existência um nexos necessário entre angústia, abstração e dominação que perpassa toda a obra desses autores.

Se a ordem lógica da ciência moderna “baseia-se nas relações correspondentes da realidade social” é porque esta é uma ordem baseada no domínio do todo sobre o particular e não, como queria Durkheim, como “expressão da solidariedade social” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.34). Esse sacrossanto “todo” da realidade social é, antes, o resultado da cristalização de relações de dominação, saldo de todo um processo civilizatório: é a elevação de interesses particulares a uma falsa universalidade, fazendo, paradoxalmente, que a manutenção do todo seja, na verdade, o extermínio dos outros particulares não-idênticos que não a particularidade do dominador: “A dominação defronta o indivíduo como o universal, como a razão na realidade efetiva” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, pp.34-35). A estrutura de consciência pressuposta pela epistemologia moderna é, portanto, parte de uma conflitiva história da civilização na qual uma certa angústia diante do não-idêntico se expressa socialmente como dominação do outro (seja interno ou externo). Foi esse tipo de articulação entre angústia e dominação que levou ao desenvolvimento dos pressupostos maiores dessa estrutura formal e sistêmica da qual depende a ciência. Por isso, a crítica à epistemologia, como crítica das formas de experiência que fundamentam determinadas pretensões cognitivas, confunde-se, na *Dialética do Esclarecimento*, com a história da civilização ocidental e com o modo como essa civilização organizou, historicamente, sua economia pulsional e suas relações sociais correspondentes.

A esse trabalho de desenvolver a crítica de posições filosóficas não por meio da contraposição de “opiniões secas” que contestariam a validade mesma dessas posições, mas por meio da revelação das contradições internas a determinado discurso – contradições essas que, no limite, revelariam a insustentabilidade de suas pretensões de autorreferência –, a esse trabalho Adorno e Horkheimer denominam “crítica imanente”. “Crítica imanente” não como um método entre outros, mas como o único método capaz de fazer crítica da razão em uma situação histórica de falência da razão. Adorno e Horkheimer sabiam que:

(...) o otimismo kantiano em relação ao poder da razão em redirecionar o curso da filosofia já não mais se sustenta. Se os indivíduos são, realmente, produtos de uma “ontologia do estado falso”, já não se pode assumir que existe alguma persuasão na revelação da incoerência. A persuasão depende de um sentido compartilhado de racionalidade. Mas para a modernidade, a racionalidade é um problema. A modernidade, sustenta Adorno, é marcada por uma racionalidade dominadora que, de modo isomórfico em relação à estrutura econômica da sociedade, dota todo questionamento crítico de forma e assegura o fracasso desse questionamento. A metacrítica da epistemologia opera em um contexto no qual a verdade não é necessariamente eficaz. Por essa razão, a metacrítica da epistemologia é, implicitamente, uma metacrítica dos modelos de racionalidade que tornam a verdade ineficaz (O'CONNOR, 2005, p.3).

Ao revelar que os pressupostos maiores de toda epistemologia moderna dependem de processos sociais e psíquicos anteriores e externos a ela, Adorno e Horkheimer revelam, a um só tempo, o segredo dessa epistemologia e as condições de possibilidade para a sua superação. Porque se ela é “isomórfica” a determinada estrutura de experiência constituída historicamente, então sua superação deverá passar pela superação dessa estrutura de experiência e, portanto, também da civilização que a sustenta. A crítica epistemológica – e, pode-se dizer, toda a crítica à razão presente na *Dialética do Esclarecimento* – encontra sua verdade fora de si, isto é, na crítica civilizacional:

É essa unidade de coletividade e dominação e não a universalidade social imediata, a solidariedade, que se sedimenta nas formas de pensamento. Os conceitos filosóficos nos quais Platão e Aristóteles expõem o mundo, exigiram, com sua pretensão de validade universal, as relações por eles fundamentadas como a verdadeira e efetiva realidade. Esses conceitos provêm, como diz Vico, da praça do mercado de Atenas” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.35)

3.2 De Ulisses a Schreber: o fracasso da razão cognitiva na modernidade

Adorno e Horkheimer recorrem à psicanálise e à sua “virada para a escória do

mundo dos fenômenos” (ADORNO, 1977) como um dispositivo crítico à história da civilização ocidental. Como defendido, é por meio da recuperação de uma certa história pulsional da civilização que essa crítica de largo escopo se faz presente. Não obstante, defendeu-se também que uma leitura que se interrompesse nesse momento fracassaria necessariamente e, mais do que isso, inverteria o próprio sentido da *Dialética do Esclarecimento*. Ao se ater apenas às determinações gerais que perpassam diferentes épocas da história da civilização ocidental, enfatizando a continuidade do processo de dominação da natureza e de formação do indivíduo voltado para a autoconservação e passando ao largo das peculiares relações que determinam cada formação social específica, perde-se o que há de mais importante nesse trabalho – a saber, a interseção entre antropologia e história – e reduz-se, necessariamente, sua tese central a uma abstração. Apenas afirmar que, para Adorno e Horkheimer, a história da civilização ocidental é da progressiva constituição do sujeito como um ser apartado do objeto, resposta imediata à sua condição angustiada, não basta; o conteúdo crítico dessa obra depende de um diagnóstico rigoroso em torno das formas determinadas em que essa história geral se atualiza, se *põe*. E, como não poderia deixar de ser, a ênfase está na forma como essa história se atualiza no capitalismo, uma vez que, na *Dialética do Esclarecimento*, crítica à civilização é crítica ao capitalismo e vice-versa. Permanecer apenas na abstração da crítica geral à civilização é tudo o que Adorno e Horkheimer não pretendiam fazer. Como comenta Adorno, na *Minima Moralia*:

O que perdura não é um *quantum* invariável de sofrimento, mas a evolução deste rumo ao inferno (...). O horror consiste em que ele permanece sempre o mesmo – a persistência da pré-história – realizando-se, porém, sempre de maneira diferente (...). Em outras palavras, o processo de abstração do historicamente imutável não é neutro (...) mas funciona, mesmo quando correto, como uma névoa na qual se confunde tudo o que se pode agarrar e atacar. É isso precisamente que os apologistas não querem admitir (ADORNO, 1993, p.205).

Neste sentido, Habermas está *quase* certo ao afirmar que, para Adorno e Horkheimer, “a abstração que a forma mercadoria implica é meramente a forma histórica em que o pensamento identificante desenvolve sua eficácia histórica universal e determina as formas de interação próprias da sociedade capitalista”. (HABERMAS, 1999, p.482). O equívoco está, primeiro, na tese de que o que determinaria a unidade da

civilização seria um “pensamento identificante”, uma “estrutura de consciência fundamental”: algo como uma história pulsional da civilização não pode ser reduzida à fórmula idealista da “consciência fundamental”. Em segundo lugar, está no “meramente”: ao contrário do que defende Habermas, faz toda a diferença a forma específica na qual a dominação do outro (como resposta patológica diante de uma determinada condição) se apresenta, se põe, em diversas manifestações sociais, no capitalismo inclusive. Passar por cima dessas diferenças é justamente o que fazem os apologistas, como afirma Adorno.

A interpretação do nazismo, presente na *Dialética do Esclarecimento*, apresenta-se como um momento privilegiado dessa passagem entre crítica da civilização e crítica do capitalismo. Mais ainda, é em meio a essa discussão que se revelam os limites da razão ocidental e, por consequência, os limites da razão enquanto atividade cognitiva. Se, no item anterior, analisamos a crítica materialista da razão cognitiva ocidental presente na *Dialética do Esclarecimento*, o nazismo aparece, agora, como uma oportunidade para se verificar que destino pode ter a razão quando elide seu substrato material e pretende se apresentar como pura unidade abstrata. Como veremos, na análise do nazismo, o que está em jogo não é outra coisa senão a análise da interversão da razão cognitiva em seu oposto, a saber, em narcisismo, paranoia e falsa projeção.

Partindo da necessidade de se explicar processos sociais, em larga medida, originais, Adorno e Horkheimer encontram na confluência entre conceitos freudianos e sociológicos instrumentos teóricos de grande valia para a compreensão do nazismo. Sua preocupação em compreender determinados fatos sociais não permitia que eles se mantivessem limitados, no entanto, nem à tradição da sociologia clássica, nem ao Idealismo Alemão.

Foi discutido no item anterior que se Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, recorrem a Ulisses a fim de perscrutar os primórdios históricos da civilização ocidental, tendo em vista o processo de constituição do indivíduo enquanto sujeito autoidêntico como resposta histórica à sua condição desamparada, angustiante, é porque essa é a história de um fracasso; e quando falamos de civilização, seu fracasso é a barbárie. “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (BENJAMIN, 1987, p.228): a civilização realiza-se fracassando.

A crítica desse fracasso (naquele momento facilmente identificável no

nazifascismo, mas de modo algum redutível a ele) passa a ser dependente, para os frankfurtianos, de uma problematização em torno da figura moderna de sujeito. Se, como afirmam os autores, o comportamento antissemita é desencadeado em situações em que os indivíduos obcecados e privados de sua subjetividade se vêem soltos enquanto sujeitos (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.160), passa a ser questão de primeira ordem averiguar as raízes dessa privação. Na viagem de Ulisses a Ítaca, imagem mítica da gênese do esclarecimento, compreende-se como, paradoxalmente, a história do aparecimento do sujeito também é a história de sua negação. Vimos como o saldo desse processo civilizatório, para Adorno e Horkheimer, é a incapacidade do sujeito de amar outro que não a sua imagem – é Narciso.

O conceito de narcisismo em Freud está longe de ser inequívoco. Por um lado, Freud refere-se a conteúdos diferentes para o mesmo termo de acordo com o período em que escreve e de acordo com os avanços em suas formulações teóricas mais gerais. Por outro, sendo esse o campo privilegiado de reflexão psicanalítica em torno da relação sujeito-objeto no mundo moderno, o termo em si parece guardar uma ambiguidade constitutiva não redutível a incertezas teóricas, mas resultante de contradições propriamente objetivas.

Seu principal trabalho sobre o tema é um artigo de 1914, “Introdução ao Narcisismo” (FREUD, 1973a). O texto é um amálgama entre um balanço das formas como a psicanálise havia lidado com o tema nos anos anteriores, tanto em seu registro teórico quanto na prática clínica, e um programa para possíveis estudos futuros. Nesse sentido, a argumentação não se apresenta como um fim em si mesmo, como de resto não é o caso de nenhum dos artigos de metapsicologia de Freud, mas como uma reflexão diretamente ligada à prática psicanalítica. Laplanche o qualifica como um texto “exploratório” (LAPLANCHE, 1997, p.54).

Grosso modo, para Freud, todo narcisismo implica uma forma de investimento libidinal, por parte do indivíduo, em uma instância psíquica particular, o próprio eu. Como veremos mais à frente, esse comportamento pode ter diversas causas e temporalidades, levando Freud a diferenciá-lo em tipos diferentes de narcisismo. O fundamental, no entanto, é essa sua característica: na condição do narcisista, existe um rompimento libidinal com o mundo exterior e uma internalização das pulsões eróticas. Por isso, pode Freud abrir seu texto relatando o modo como o narcisismo aparece, em um primeiro momento, ao psicanalista em sua clínica: ele aparece como um negativo, isto é, como uma conduta que dificulta a análise de sujeitos neuróticos. Essa dificuldade

decorre, basicamente, do fato de que, ao contrário do histérico ou do neurótico obsessivo, que substituem a realidade por uma fantasia, o narcisista retira seu interesse da realidade, e nada mais (FREUD, 1973a, p.72). Enquanto, em relação ao neurótico “comum”, o psicanalista (junto com o paciente) pode recorrer a uma manipulação das imagens fantasiadas e a partir delas desenvolver o processo terapêutico, em relação ao narcisista, o psicanalista se vê diante de uma espécie de fosso. O paciente rompe sua vinculação libidinal com qualquer objeto exterior e impossibilita, assim, o trabalho de transferência necessário à terapia. A essa conduta, duas características principais estariam atreladas: “a mania de grandeza e a falta de todo interesse pelo mundo exterior (pessoas e coisas)” (FREUD, 1973a, p.72).

Para uma teoria do sujeito orientada por uma constante análise dos processos libidinais necessariamente envolvidos na conduta dos indivíduos, como é o caso da psicanálise freudiana, algumas perguntas surgem imediatamente: se esses indivíduos retiraram seu interesse libidinal de qualquer coisa presente no mundo exterior, qual o destino dessa energia libidinal? É possível que ela tenha, sem mais, desaparecido? Por que a reação deles, diante de um certo impasse face à realidade (como parece haver), não é a mesma do neurótico clássico, isto é, por que eles não fantasiam relações com objetos? No caso do narcisista, a libido retirada do mundo exterior só pode ter um destino: o próprio eu do indivíduo. O narcisista, por algum motivo, retira seu investimento libidinal do mundo exterior e o internaliza.

O importante para Freud, no entanto, é notar que esse processo não é inevitavelmente patológico, no sentido de ser radicalmente oposto a uma pretensa condição de normalidade. Pelo contrário, ele é constitutivo da formação psíquica de qualquer indivíduo. Mesmo porque ele ocorre todas as noites, quando dormimos (FREUD, 1994b, p.361). A condição do sono é a perda de interesse pelo mundo exterior e essa é a principal razão pela qual todo sonho é, em certo sentido, sempre narcisista, sempre tendo a si mesmo como protagonista. Pode ocorrer também quando adoecemos – Freud lembra que pessoas que sofrem organicamente retiram de seus objetos de amor o interesse libidinal, cessam de amar (FREUD, 1973a, p.79) –; ou no hipocondríaco, que retira a libido dos objetos em direção a partes específicas do corpo que passam a valer como regiões erógenas. Mais do que isso, para Freud, um período considerável da vida do indivíduo apresenta características muito próximas a essas: é possível reconhecer muitos de seus traços na vida da criança. Ele teria, portanto, um lugar no próprio curso regular do desenvolvimento sexual humano. “Mania de grandeza,

superestimação do poder de seus desejos e atos psíquicos, ‘a onipotência das idéias’” (FREUD, 1973a, p.73), entre outros, são traços típicos de todas as crianças. E, como veremos mais à frente, mesmo populações inteiras podem ser tidas como narcisista: esse seria o caso de certos povos primitivos (os termos são do próprio Freud).

Daí uma diferenciação fundamental proposta por Freud: a distinção entre o narcisismo primário e o narcisismo secundário. Segundo Freud, no primeiro, o eu armazena toda libido disponível. Nesse momento do desenvolvimento da vida psíquica, as pulsões sexuais se voltam para o eu como seu único objeto de investimento. Anteriormente ao narcisismo primário haveria apenas um estado de autoerotismo (estado originário da sexualidade infantil), situação na qual não há uma unidade comparável ao eu. Antes do narcisismo primário mesmo o corpo próprio como unidade constituída ainda não está presente e cada órgão se apresenta como fonte possível de um prazer fragmentado que se satisfaz sem recorrer a um objeto externo (GARCIA-ROZA, 1991, p.43). Nesse momento (ainda sob o autoerotismo), as experiências de satisfação estão diretamente atreladas às atividades vitais que servem às finalidades de autoconservação; em princípio, as pulsões sexuais estão ligadas à satisfação das pulsões egoicas (FREUD, 1973a, p.84). É na passagem do autoerotismo para o narcisismo primário que o eu se constitui:

Devemos desde já observar que é absolutamente necessária a hipótese de que no indivíduo não existe, desde o princípio, uma unidade comparável ao eu. O eu tem de ser desenvolvido. Por sua vez, as pulsões autoeróticas são iniciais, primordiais. Para que o narcisismo se constitua deve agregar-se ao autoerotismo algum outro elemento (FREUD, 1973a, p.74).

Começamos a perceber, portanto, a importância desse texto de Freud e por que o psicanalista austríaco insistiu em se arriscar tanto – em termos teóricos – na reflexão de um problema aparentemente marginal, quando comparado a outros casos clássicos de neurose e perversão. Freud sabia que a partir de uma melhor compreensão da figura do narcisismo, ele poderia avançar em muito na compreensão dos processos de formação das próprias instâncias psíquicas ligados ao desenvolvimento do sujeito. As páginas gastas por Freud retomando os elementos nucleares de sua discórdia com Jung (FREUD, 1973a, pp.75-78) demonstram o alcance que Freud concedia à discussão em torno do narcisismo. Os principais problemas (ou o principal problema, uma vez que, no

limite, ele é apenas um), no caso, dizia respeito à relação entre o eu e as pulsões libidinais e entre estas e as então chamadas pulsões egoicas. Um correto entendimento da questão do narcisismo não deveria significar senão a resolução de uma série de impasses e incertezas nas quais a psicanálise ainda estava imersa.

A superação do narcisismo primário, por sua vez, se dá na passagem do investimento libidinal narcisista para o objetal, sem que, no entanto, tal passagem implique no desaparecimento completo do primeiro. Esse processo é também identificável em momentos bem determinados da vida sexual do indivíduo.

A passagem em direção ao investimento libidinal objetal pode seguir dois modelos. No primeiro, a criança escolhe como objeto a figura da mãe (ou substituta). Nesse caso, como uma espécie de rememoração daquela experiência de satisfação primeira, na qual as pulsões sexuais e as pulsões egoicas encontravam-se mescladas, o indivíduo busca como objeto aquelas pessoas responsáveis por seu cuidado e bem estar. Daí a importância, antes de tudo, da mãe da criança ou de quem a substitua. A esse tipo de eleição do objeto, Freud denomina “anacítica” ou “de ligação” (FREUD, 1973a, pp.84-85). O segundo modelo pelo qual se dá a passagem ao investimento libidinal objetal, chamado por Freud de modelo narcisista de eleição do objeto, seria aquele no qual o indivíduo toma a própria imagem de seu eu como objeto. Para Freud, esse segundo modelo é típico de homossexuais e perversos, que elegem seu objeto amoroso não segundo o modelo de sua mãe (ou substituta), mas segundo o da própria pessoa.

Resumindo, Freud propõe um esquema sumário dos caminhos de eleição do objeto (FREUD, 1973a, p.87). A pessoa pode amar:

(1) Conforme o tipo narcisista:

- a) O que ela é (a si mesmo);
- b) O que ela foi;
- c) O que ela queria ser;
- d) Uma pessoa que, alguma vez, foi parte dela.

(2) Conforme o tipo anacítico:

- a) A mulher que a nutre;
- b) O homem que a protege.

Já o narcisismo secundário refere-se a um processo posterior de retorno (pelo

menos aparentemente) da libido objetal ao eu. Nesse caso, a libido abandona o desejo de satisfação nos objetos (pessoas e coisas do mundo exterior) e volta-se para seu próprio eu. Não por acaso, Freud associa o narcisismo ao luto e à melancolia, resultantes ambos da perda do objeto amoroso. Diferentemente, entretanto, dos neuróticos, que “iludem” o desejo de objetos reais perdidos por meio de sintomas, o narcisista retira-se do mundo em busca de satisfação em si próprio. Daí o delírio de grandeza (FREUD, 1973a, p.72).

No entanto, já não é mais sobre o “eu real” que agora recai o amor de si (como era no narcisismo primário), mas sobre seu “eu ideal”. E essa diferenciação é também fundamental. O eu ideal é uma instância psíquica formada a partir da internalização da influência crítica primeiramente dos pais, mas, posteriormente, também de representantes de esferas sociais mais amplas, e atua como o critério por meio do qual o eu real é avaliado. Ela exerce, portanto, as funções de instância crítica e repressiva.

Daí, portanto, a importância do processo de “internalização” no desenvolvimento psíquico da criança. Primeiramente como resposta ao desejo frustrado da criança de substituir o pai no lugar ocupado por este em relação à mãe, definidor do complexo de Édipo, a autoridade paterna é introjetada tendo em vista a satisfação futura de tal desejo, mantido em sua ambiguidade face à necessidade atual de ser amado (pelo próprio pai). Tal processo é responsável pela formação desse eu ideal e pela promoção de uma primeira diferenciação interna na vida psíquica da criança. Uma parte do eu passa a atuar frente à outra como agente da autoridade. Deste modo, os indivíduos não apenas internalizam leis sociais, mas, por meio de tal processo, aquela instância que, por oposição ao eu ideal, permanece como eu real também pode ser reflexivamente criticada, condição para a formação de indivíduos autônomos. O eu ideal tem, pois, por definição, um caráter social para além de determinações individuais, apresentando-se, por exemplo, como a internalização do ideal comum de uma família ou de uma nação. Nesse sentido, com a formação dessa instância tem-se a gênese da consciência moral.

No narcisismo secundário, portanto, visa-se a um “retorno”: “aqui, como acontece sempre no âmbito da libido, mais uma vez o homem se mostra incapaz de abrir mão de uma satisfação de que outrora gozou” (FREUD, 1973a, p.91); o narcisismo secundário apresenta-se como uma busca daquela satisfação vivida no narcisismo primário. Esse retorno é, no entanto, imperfeito, como de resto é sempre o caso no terreno da libido. Apesar de se procurar uma volta ao eu real (uma vez que se procura repetir a condição do narcisismo primário), é o eu ideal que se “encontra”:

Ele não está disposto a privar-se da perfeição narcisista de sua infância; e quando, ao crescer, se vê perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar de seu julgamento crítico, de modo a não mais poder reter aquela perfeição, procura recuperá-la sob a nova forma de um ideal do eu. O que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal (FREUD, 1973a, p.91).

Uma vez que, no narcisismo secundário, os investimentos libidinais incidem sobre esse eu ideal, a satisfação narcisista passa, então, a ser dependente da constante avaliação do eu real de acordo com esse ideal, função da consciência moral. O não cumprimento desse ideal transforma-se em sentimento de culpa (FREUD, 1973a, p.98).

Novamente: pode-se dizer que, para Freud, a princípio, não haveria nada de patológico nesse mecanismo. Como discutimos acima, trata-se de um mecanismo psíquico presente em diversos momentos de uma vida humana “normal” (por exemplo, durante o sono) ou durante certos períodos definidos da vida do indivíduo (por exemplo, quando criança). De maneira análoga à forma “como o corpo de uma ameba está relacionado com seus pseudópodes” (FREUD, 1973a, p.73), nada há de patológico em uma certa economia libidinal que constantemente reconfigura sua relação com o mundo exterior redistribuindo sua libido entre seu eu e esse mundo, de acordo com suas necessidades do momento. Nada estranho, por exemplo, que um indivíduo doente perca seu interesse no mundo exterior e passe a concentrá-lo sobre si mesmo.

Muito diferente é quando esse rompimento torna-se definitivo e o sujeito já não consegue encontrar o caminho de volta para o objeto. A patologia não consiste tanto em um investimento libidinal narcisista que ultrapassa certos limites, em uma mera questão quantitativa de economia libidinal, mas principalmente na obstrução do livre movimento (FREUD, 1994b, p.364). O narcisista, incapaz de relacionar-se libidinalmente com o mundo exterior, faz da distinção eu-outro um absoluto intransponível, dissolvente tanto do “eu” quanto do “outro”.

Nesse sentido, e por mais paradoxal que possa parecer, Freud vê a paranoia (*dementia praecox*) como uma tentativa de cura. Lembremos que o narcisismo, entre outras coisas, implica uma concentração do interesse libidinal do indivíduo em seu eu; todo narcisismo é, portanto, um rompimento com o exterior. Aqui, pouco importa se se trata de narcisismo primário ou secundário, isto é, se estamos diante de um retorno ou de uma situação primeira, anterior à externalização da libido. O importante é esse

rompimento com o mundo exterior.

Nada mais falso, no entanto, do que confundir, em Freud, mundo exterior com realidade, no sentido vulgar do termo. Para o neurótico, a fantasia é o mundo exterior, apesar de não ser realidade, caso esta seja entendida como correspondência ao “mundo real”. Por meio do seu sintoma, o neurótico mantém sua relação com o mundo exterior: uma relação fantasmática, mas uma relação. Nas palavras de Freud:

Mas a indiferença do parafrênico [narcisista, C.P.] diante do mundo exterior apresenta características muito particulares, que precisam ser precisamente determinadas. Também o histérico ou o neurótico obsessivo perderam sua relação com a realidade. Mas a análise demonstra-nos que, de modo algum, eles romperam suas relações eróticas com as pessoas e com as coisas. A relação é conservada na fantasia; isto é, eles, por um lado, substituíram os objetos reais por outros imaginários, ou os misturaram com eles, e, por outro, renunciaram a realizar os atos motores necessários para a obtenção de seus fins em tais objetos (FREUD, 1973a, p.72).

O paciente histérico e o neurótico obsessivo não são, portanto, narcisistas. Este abandona o mundo exterior, não apenas como “mundo real”, coisas e pessoas existentes, mas abandona mesmo qualquer pretensão à fantasia sobre esse mundo. Como toda libido encontra-se internalizada, o máximo que ele pode fazer é fantasiar sobre si mesmo. Para Freud, o esforço do paranoico visa à superação do narcisismo por meio do retorno libidinal ao objeto. Se a perda de interesse pela realidade é definidora da condição psíquica do narcisista, a paranoia é uma resposta, ao indicar o ressurgimento daquele interesse (FREUD, 1994b, p.366). Na sequência da passagem acima citada, continua Freud:

Outro é o caso dos parafrênicos. Esses parecem ter retirado, realmente, sua libido das pessoas e das coisas do mundo exterior, sem tê-las substituído por outras em sua fantasia. Quando, em algum caso, realiza-se tal substituição, esta tem sempre um caráter secundário e corresponde a uma tentativa de cura, na tentativa de reconduzir a libido ao objeto (FREUD, 1973a, p.72).

O paranoico, e aqui o diagnóstico freudiano do chamado “caso Schreber” é central, no entanto, ao procurar o objeto apenas encontra sua sombra, sua imagem

mental – daí a megalomania. Do delírio de grandeza do narcisista passa-se à megalomania do paranoico. Schreber afirmava, por exemplo, haver-se tornado “o único homem para Deus, ou simplesmente o ser humano em torno de quem tudo gira” (SANTNER, 1997, p.11) e aquele escolhido para redimir a humanidade de um estado de desequilíbrio cósmico. O paranoico retoma uma relação com o mundo exterior, mas um mundo exterior projetado.

A possibilidade de definição do narcisismo como figura da subjetividade generalizada em uma certa organização social já é delineada pelo próprio Freud, quando este tem em mente aqueles a quem ele chama de “primitivos”. A magia primitiva aparece como aplicação consequente da superestimação dos atos psíquicos, da ilusão de “onipotência dos pensamentos”, próprio a indivíduos com mania de grandeza, caracterizados pelo pouco interesse pela realidade (FREUD, 1973a, p.73).

Pois para Adorno e Horkheimer, entretanto, numa espécie de *de te fabula narratur*, o narcisismo como figura da subjetividade generalizada ainda não pode ser tomado como um capítulo já superado da história humana. Todo o diagnóstico da civilização ocidental presente na *Dialética do Esclarecimento* é dependente do resgate de certa familiaridade subterrânea entre o modelo de subjetivação relativo à racionalidade esclarecida, atualizada no capitalismo, e a “mania de grandeza” encontrada por Freud nos “primitivos”, muito embora perto do primeiro a segunda pareça tão limitada e ingênua. Longe, portanto, de ser o conceito positivo de reconciliação do homem com a natureza³⁸, como se a crítica frankfurtiana ao mundo moderno propusesse uma espécie de retorno às origens, a personalidade narcisista é um dos alvos fundamentais do ataque de tais autores ao projeto de civilização ocidental. Ao formar indivíduos narcisistas, no limite incapazes de se relacionar com aquilo que aparece como estranho a si e resistente à assimilação no idêntico, a civilização prega o culto ao indivíduo ao mesmo tempo em que o sacrifica.

Como ressaltado na análise do mito de Ulisses, o saldo do processo civilizatório de constituição de um eu autoidêntico e dominador da natureza é a formação de indivíduos incapazes de estabelecer vínculos não instrumentais com o outro, o diferente e, deste modo, incapazes de um engajamento libidinal com o mundo exterior, que passa

38 Tese defendida, por exemplo, por Fred Alford: “Minha tese é a de que a busca pela reconciliação com a natureza proposta nos trabalhos da primeira geração da Teoria Crítica é uma busca por sentimentos narcisistas de perda de onipotência e completude” (ALFORD, 1985, p.174).

a valer apenas e tão somente como meio para autoconservação: autoconservação do eu por meio de sua autonegação na astúcia do herói que mimetiza o amorfo: Ulisses realizando-se como Narciso.

Para Adorno e Horkheimer, a versão atual mais evidente desse sacrifício é a cega integração de indivíduos, em princípio, racionais, nas fileiras fascistas. Freud mesmo volta, mais tarde, aos seus conceitos de narcisismo e paranoia em sua tentativa de explicação do fenômeno de formação das massas, em seu trabalho *Psicologia das Massas e Análise do eu* (FREUD, 1991). Seu problema era equivalente ao de Adorno e Horkheimer, isto é, o de saber como indivíduos pretensamente esclarecidos eram capazes de aderir, de modo cego, a movimentos de massa que, no limite, poderiam até ir contra os interesses utilitários deles mesmos. Para Freud, como para os autores frankfurtianos, apenas uma análise das forças psíquicas inconscientes envolvidas nesse processo poderia explicar esse fenômeno.

Rompendo com a leitura até então clássica sobre a gênese das massas, representada naquele momento pelo trabalho de Le Bon e sua teoria do “instinto da horda”, Freud aponta como condição necessária para a compreensão dos vínculos entre os indivíduos em massa a análise de certos mecanismos ativadores de processos libidinais dependentes da figura do líder como substituto do eu ideal: “Uma massa primária é uma soma de indivíduos que colocaram no lugar de seu ideal de eu um mesmo e único objeto e que estão, por consequência, no seu eu, identificados uns com os outros” (FREUD, 1991, p.181).

Esse “mesmo e único objeto” não é senão o próprio líder. É essa identificação com a figura do líder como eu ideal que, para Freud, fundamenta a integração dos indivíduos em massa. O central, neste caso, é compreender que tal identificação só é possível porque o líder “ocupa-se” de indivíduos narcisistas. Na massa, por meio de processos de identificação e sugestão, os indivíduos sucumbem à desintegração do eu autônomo não por temerem a força bruta (ou, pelo menos, não principalmente), mas por se reconhecerem nela. Daí, como lembra Adorno, a necessidade de o líder se apresentar como uma mistura de “King-Kong e barbeiro de subúrbio” (ADORNO, 1990, p.420). É ao líder que se reporta todo o investimento libidinal dos integrantes da massa, sem que, no entanto, estes superem seu narcisismo. Por isso é tão importante a diferenciação, feita acima, entre o narcisismo primário e o narcisismo secundário. Deve-se sempre lembrar que, no narcisismo secundário, o retorno do investimento libidinal dos objetos já não incide mais sobre o eu real, mas sobre o eu ideal.

Se, nas massas, é o líder que agora ocupa o lugar do eu ideal, o investimento libidinal narcisista incide, então, sobre o próprio líder (ou sobre a imagem dele). O objeto idealizado, no caso o líder, é a figura daquilo que os indivíduos gostariam de ser, mas não são, e identificar-se com ele é identificar-se consigo mesmo. Daí porque o conceito de idealização, para Freud, possui esse caráter duplo:

A idealização é um processo que diz respeito ao objeto; por ela, esse objeto, sem qualquer alteração em sua natureza, é engrandecido e exaltado na mente do indivíduo. A idealização é possível tanto no campo da libido egóica quanto no da libido objetual (FREUD, 1973a, p.91).

A idealização ocorre sobre o objeto, mas na mente do indivíduo: “o objeto idealizado é parte do próprio sujeito e amá-lo significa amar a si mesmo” (ROUANET, 1998, p.131). O indivíduo continua separado do mundo e, no sentido já trabalhado, capaz apenas de amar a imagem de si próprio, sem que agora ele tenha internalizado essa imagem. A estrutura de experiência do indivíduo revela-se em sua verdade patológica: o sujeito como um mero ponto abstrato autorreferente e o objeto como projeção narcísica. Redução do conhecimento à falsa projeção: as expectativas da razão cognitiva realizando-se como barbárie.

Se, para Freud, a paranoia guardava um conteúdo de verdade ao indicar uma certa pretensão de cura do indivíduo narcisista que tenta retomar seus laços libidinais com o mundo exterior, mas que acaba se vinculando apenas a sombras ilusórias deste mundo, o fascismo, para Adorno e Horkheimer, pode ser descrito como uma paranoia socialmente manipulada. O fascismo oferece o que a civilização nega aos indivíduos: um mundo. Um mundo explicitamente falso, mas ainda assim um mundo. Um mundo explicitamente falso, principalmente porque não corresponde às possibilidades emancipatórias abertas pela história da civilização, mas também porque não rompe com o narcisismo ao apenas projetar no mundo o que pertence ao indivíduo. O fascista projeta como atributos do mundo objetivo impulsos que, não obstante familiares aos indivíduos, não são admitidos por ele. O mais familiar é projetado como algo hostil e externo:

O anti-semitismo baseia-se numa falsa projeção. Ele é o reverso da mimese genuína, profundamente aparentada à mimese que foi recalcada, talvez o traço caracterial patológico em que esta se

sedimenta. Só a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela. Se o exterior se torna para a primeira o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar, a segunda transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil. Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, pertencem-lhe são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.174)

Daí o ódio mortal a tudo aquilo que lembre a felicidade perdida, o tormento frente ao “reflexo provocante da felicidade impotente” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.161), desde Ulisses ameaçador do eu autoidêntico. “Não podendo sufocar essa voz, o poder utiliza os seus ecos, para consolidar a ditadura do existente” (ROUANET, 1998, p.129). Externalizando tais lembranças enquanto tipos sociais específicos (judeu, banqueiro, intelectual), fazendo da insistente esperança de felicidade uma força externa hostil, a ser eliminada, o fascismo identifica-se com a paranoia como falsa mimesis. Novamente, uma certa história pulsional é manipulada de forma a manter as relações de poder como tais.

Freud também já percebera a atuação desse mecanismo no caso Schreber. O paranoico projeta como exterior aquilo que lhe é mais íntimo, mas por algum motivo insuportável: no caso de Schreber um influxo súbito de libido homossexual. Freud salienta o fato de Schreber, pouco tempo antes de sua crise, ter sonhado que deveria “ser realmente muito bom ser uma mulher submetendo-se ao coito”, mas para logo em seguida concluir: “não posso afastar a possibilidade de que houvesse influências externas em jogo para implantar essa idéia em mim” (FREUD, 1973b, p.39). Schreber é incapaz de lidar com uma certa ambivalência internamente experimentada – ele se afirma um homem de “hábitos e atitudes nitidamente sóbrios, senão puritanos e até ascéticos” – e prefere “resolver” a tensão externalizando um desejo condenado como algo alheio, procurando no mundo exterior sua origem. E Freud assim conclui:

Defendemos que a intencionalidade do sentimento é projetada como um poder exterior, a inflexão do sentimento é transformada em seu contrário [ins Gegenteil verkehren], e que a pessoa agora odiada e temida por causa de sua perseguição é alguém que alguma vez foi amado e venerado. A perseguição instituída no delírio – afirmamos – serve, sobretudo, para justificar a mudança de sentimento no interior do paciente (FREUD, 1973b, p.39).

No entanto, da mesma forma como no narcisismo, cabe aqui enfatizar que, tanto para Freud quanto para Adorno e Horkheimer, não haveria nada de necessariamente patológico no mecanismo psíquico da projeção. Antes, este encontraria mesmo um “lugar normal” em toda relação do indivíduo o mundo exterior.

Adorno e Horkheimer sabem que nenhuma percepção é perfeita, mas sempre mediada por certas categorias de apreensão que limitam nosso conhecimento da “coisa em si”. Como Adorno deixa claro em sua crítica ao positivismo, eles sabem que um pretense contato imediato com o objeto é irrealizável: entre este e o sujeito “abre-se um abismo que o sujeito tem que vencer por sua própria conta” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.176). Em todo procedimento cognitivo, o homem faz uso de uma “projeção espontânea” a partir da qual ele constitui o mundo que o circunda e pode atuar sobre ele. Toda imagem percebida contém algo do sujeito. A capacidade projetiva é, nesse sentido, “um legado de nossa pré-história animal” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.175) sem a qual perder-se-ia qualquer possibilidade de se reconhecer o objeto como unidade sintética.

Muito diferente, no entanto, é quando o indivíduo deixa de ser capaz de colocar em xeque suas imagens projetadas. Nesse momento, pode-se dizer que se constitui o comportamento patológico típico de um paranoico: a falsa projeção. Esta, a rigor, não se define pela não correspondência entre uma imagem mental e a realidade “em si” das coisas. Se esse fosse o caso, Adorno e Horkheimer estariam regressando a um estágio anterior à crítica de Kant, como mais um capítulo de uma filosofia que ainda não aprendeu que a sua tarefa primeira é sua autolimitação. O caráter patológico da “falsa projeção”, no entanto, da mesma forma como no narcisismo, diz respeito a uma obstrução do movimento reflexivo: “o distúrbio está na incapacidade de o sujeito discernir no material projetado entre o que provém dele e o que é alheio” (Ibidem, p.175). Como comenta Leon Crochík:

Horkheimer e Adorno (1947/1985) dizem que toda percepção é projeção, e que o conhecimento ocorre na relação entre sujeito e objeto. O homem projeta no objeto o que esse objeto seria; e, pela experiência, distingue o que é projetado e o que é objeto, que seria percebido, após o conhecimento, como algo distinto quer da projeção inicial, quer de seu isolamento. A falsa projeção (ou falsa consciência) resultaria na eliminação de um desses dois polos. Quando há somente projeção, o objeto não é

percebido; ele se torna unicamente o que o sujeito pretende que ele seja, e essa seria a base quer do idealismo, quer da paranoia. Quando se tenta controlar a projeção e negar o sujeito, deixando a ele o mero registro de dados, ocorre outro tipo de idealismo, de falsa consciência, que paradoxalmente nega o que o sujeito deposita no objeto (CROCHÍK, 2007, p.178).

É apenas quando a imagem projetada insiste em permanecer, como uma repetição obstinada, apesar de toda “prova em contrário”, proveniente da experiência do sujeito diante da realidade, que uma formação patológica se constitui. É o fosso intransponível, verdade secreta de toda epistemologia moderna, entre o ser e o pensar. Diante dele, Adorno e Horkheimer não postulam um pretenso retorno a um contato imediato entre o sujeito cognoscente, livre de valores e interesses, e a coisa, mas um contato reflexivo:

Só a mediação, pela qual o dado sensorial vazio leva o pensamento a toda a produtividade de que é capaz e pela qual, por outro lado, o pensamento se abandona sem reservas à impressão que o sobrepuja, supera a mórbida solidão em que está presa a natureza interna. Não é na certeza não afetada pelo pensamento, nem na unidade pré-conceitual da percepção e do objeto, mas em sua oposição refletida, que se mostra a possibilidade de reconciliação (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.176).

Diante da falsa projeção como falsa mimesis, na qual indivíduos narcisistas e angustiados externalizam os desejos e medos mais íntimos como características pertencentes ao outro e qualquer ambivalência internamente vivenciada (própria à sua inescapável condição de desamparo) é mutilada de modo a manter a unidade identitária do sujeito, mecanismos próprios ao antissemita (e não apenas a ele), Adorno e Horkheimer não propõem um inocente esclarecimento da “verdade das coisas”. Não se trata, a rigor, de um processo de conscientização, como se o objetivo da crítica fosse a retomada de uma correspondência entre a imagem percebida e a coisa como ela é. Antes, trata-se de se restaurar a própria faculdade reflexiva dos sujeitos. Em uma palavra, sua capacidade de ter experiência.

Por isso, e ao contrário do poderia parecer, tanto na paranoia individual de Freud quanto na socialmente legitimada (fascismo) de Adorno e Horkheimer é o sujeito que está no centro (ou pelo menos pretende estar) e o mundo apenas aparece como simples

ocasião de seu delírio, projeção de seus desejos mais profundos. Daí a ideia da alienação não como a perda do sujeito diante do objeto, mas como uma espécie de excesso de sujeito: “O fascismo é a subjetividade de um mundo sem sujeito” (ROUANET, 1998, p.142). Como Schreber, que projetava em Deus ou em seu médico seus próprios desejos homossexuais socialmente não declaráveis, incapaz, portanto, de lidar com ambivalências internas, Adorno e Horkheimer lembram que o fascista nega o que ainda lhe resta de esperança de felicidade – resto que insiste em permanecer como saldo de uma civilização fundada na renúncia – em favor da certeza de um mundo falso, porém inequívoco, sem lacunas e idêntico a si mesmo.

É manipulando o caráter narcisista de seus seguidores, sem necessariamente fazer isso de modo consciente, “curando-os” por meio de uma paranoia manipulada e coletivamente distribuída, que o líder encontra a “liga” que faz que os indivíduos engajem-se cegamente nas massas, retomando “modelos de comportamento que contrariam de modo surpreendente seu nível de racionalidade adquirido no presente estágio de esclarecimento da civilização tecnológica” (ADORNO, 1990, p.412). Mesmo que esse líder seja apenas o representante de grupos de interesses econômicos e políticos, sua imagem encarnada não deixa de ser elemento necessário no processo de identificação das massas com aqueles “modelos de comportamento” irracionais, ao ser capaz de reanimar psiquicamente a angústia de seus membros e permitindo a transferência parcial da libido narcisista para ele, eu ideal coletivamente compartilhado. Por meio de um processo mimético (falsa mimesis como falsa projeção), o fascismo se realiza como paranoia coletiva. Referindo-se ao agitador fascista, “diagnostica” Adorno: “Ele vê forças maléficas em ação em todo lugar e cai facilmente em superstições de todo tipo e medos de catástrofes mundiais” (ADORNO, 1986c, p.276). Retorno paródico a um mundo pleno de sentido como resposta à sensação de vazio, desamparo, vivida por indivíduos narcisistas incapazes de sair de si mesmos.

Quanto mais a técnica e a especialização dissolvem as relações humanas imediatas que estavam associadas com a família, o local de trabalho, o pequeno empreendimento, mais os átomos sociais, que formam as novas coletividades, anseiam por proteção, por segurança econômica, e por aquilo que a psicanálise chama de restituição da condição intra-uterina. (...) Um motivo verdadeiramente humano, o anseio por relações espontâneas e genuínas, por amor, é aproveitada pelos frios agentes do desumano” (ADORNO, 1986c, pp.283-284).

O fascista, como o paranoico clássico, é aquele que retirou do mundo o investimento libidinal e para quem, deste modo, tudo tornou-se indiferente e irrelevante. Mas se parasse neste momento ele seria “apenas” um narcisista e não um paranoico: o paranoico pretende retornar ao mundo (superando à sua maneira seu narcisismo). Entretanto, é numa delicada dialética movimentada por uma bifronte destruição-construção do mundo que este ressurge:

E o paranóico reconstrói [o mundo], não mais esplêndido, é verdade, mas tal, pelo menos, que ele possa viver nele. Ele o constrói através do trabalho de seus delírios. A formação delirante, que consideramos ser o produto patológico, é, na verdade, uma tentativa de cura, um processo de reconstrução (SANTNER, 1997, p.74).

O fascismo coloca, portanto, a “serviço da dominação a própria rebelião da natureza reprimida contra essa dominação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.172). Ele já não age apenas negando os potenciais de revolta das massas, mas, principalmente, liberando essa revolta de modo controlado e pré-definido, canalizando-a para a manutenção da própria ordem repressora na adesão ao existente. Tal regime já não depende mais do consentimento racional dos indivíduos a um projeto político específico – até porque o espantoso é, justamente, a evidente oposição entre tal projeto e os interesses racionais dos indivíduos –, mas da manipulação dessa revolta que insiste como lembrança, lembrança do sonho de plena realização do homem. Marcuse chamará esse processo de “dessublimação repressiva” (MARCUSE, 1969 e 1981).

Adorno e Horkheimer, à maneira de Freud, sabem que esse diagnóstico está longe de ser limitado a certos movimentos de massa organizados em torno de um líder, cujo paradigma hoje seria a massa fascista. Ao contrário do que constantemente se afirma (muitas vezes até para relativizar o famigerado pessimismo dos filósofos alemães), eles também têm em vista uma crítica às sociedades democráticas:

Como sabemos, a agitação fascista tornou-se uma profissão, por assim dizer, um meio de vida. Ela teve bastante tempo para testar a efetividade de seus vários atrativos (*appeals*) e, pelo que poderia ser chamado de seleção natural, apenas os mais cativantes sobreviveram. Sua efetividade é, ela própria, uma função da psicologia dos consumidores. Por um processo de

congelamento (*freezing*), que pode ser observado em todas as técnicas empregadas na moderna cultura de massa, os atrativos sobreviventes foram estandardizados, de forma similar aos slogans de propaganda que provaram ser valiosos na promoção dos negócios (ADORNO, 1990, p.428)

A massa irracional de consumidores compulsivos, o culto à personalidade vinculado pela indústria cultural, a semiformação como “mitologia de segunda ordem” (ADORNO, 1971, p.250) e o pensamento por *tickets*, entre outros mecanismos amplamente disseminados em sociedades formalmente democráticas, são eficazes porque também conseguem manipular nos indivíduos seus desejos psíquicos mais profundos: o de serem sujeitos e o de terem um mundo plenamente ajustado a si para viver; em termos filosóficos, o desejo de identidade entre sujeito e objeto como resposta à insegurança de sua condição alienada.

Mas com um agravante. Já se apontou para a importância dada por Freud para o processo de internalização da autoridade no desenvolvimento do indivíduo. Para Adorno e Horkheimer, no entanto, como resultado tendencial da dissolução da família patriarcal burguesa no capitalismo monopolista, o fim da internalização da autoridade impossibilitaria a produção de um eu ideal como instância psíquica³⁹. Com o fim da internalização, a autoridade no capitalismo monopolista passa, cada vez mais, a ser diretamente exercida por agências sociais, sem mediação. Estende-se, tendencialmente, o diagnóstico frankfurtiano relativo às massas para todo vínculo social. Numa identificação imediata dos indivíduos com valores sociais sustentados, por exemplo, pela indústria cultural, “na sociedade industrial avançada, ocorre uma regressão a um modo de efetuação do juízo que se pode dizer desprovido de juízo, do poder de discriminação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.188), a psicologia das massas freudiana torna-se regra e a falsa mimesis, padrão de sociabilidade.

Desta forma, se Adorno e Horkheimer vão atrás da gênese do sujeito ocidental na busca de elementos que expliquem seu fim no mundo contemporâneo é porque há algo de um “pecado original” nessa própria gênese: “pecado” esse que pode se atualizar de diferentes formas em diferentes momentos históricos da civilização ocidental ao guardar uma certa plasticidade constitutiva, mas que precisa ser posto em xeque caso não se queira que projetos emancipatórios invertam-se em mais dominação. Entre o

39 Cf., quanto às consequências da crise do modelo de família burguesa, texto de Jessica Benjamin, “The end of internalization: Adorno’s social psychology” (BENJAMIN, 1977), e, em especial, o capítulo “Autoridade e Família”, de Horkheimer (HORKHEIMER, 1990).

indivíduo pretensamente autônomo e livre (autoimagem utópica do esclarecimento) e sua figuração paranoica no nazifascismo, entre Ulisses e Schreber, para além da aparente distância, descobre-se uma continuidade: a razão mantém-se presa a uma resposta patológica diante de seu caráter alienado.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor. “La revision del Psicoanalysis” e “Teoria de la Seudocultura”. In: Adorno, T. & Horkheimer, M. (Orgs.). *Sociológica*. Madrid: Taurus Ediciones, 1971.
- _____. “The Actuality of Philosophy”. In: Telos, n.31, 1977. Tradução para o português de Bruno Pucci, disponível no sítio <http://antivalor.vilabol.uol.com.br>.
- _____. Theodor Adorno. *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ed. Ática, 1986a.
- _____. “Acerca de la relación entre sociología y psicología”. In: *Teoría crítica del sujeto*. Jensen, H. (Org.). Cidade do México: Siglo Veintiuno, 1986b.
- _____. “Democratic Leadership and Mass Manipulation”. In: *Gesammelte Schriften, Bd.20*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986c.
- _____. “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”. In: *Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp*, 1990. Trad. de “A Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista” para o português de Gustavo Pedroso. In: Revista Margem Esquerda, n. 7. 2006. (1990)
- _____. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo, Ed. Ática: 1993.
- _____. *Hegel: Three Studies*. Londres: MIT Press, 1993b.
- _____. *Palavras e Sinais, Modelos Críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Kant's Critique of Pure Reason*. Standford: Standford University Press, 2002.
- _____. *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.
- _____. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Temas básicos de sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- _____. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, T. & SANFORD, N. *The Authoritarian Personality*. New York - London: W. W. Norton & Company, 1993.
- ALFORD, Fred. “Nature and Narcissism: The Frankfurt School”. In: New German Critique, n.36, 1985.
- AMARAL, Mônica. *O espectro de Narciso na Modernidade: de Freud a Adorno*. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.

- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Boitempo, 2004.

- ANTUNES, Ricardo & RÊGO, Walquiria (Orgs.). *Lukács: Um Galileu no século XX*. São Paulo, Boitempo Editorial, 1996.

- BENHABIB, Seyla. “A crítica da razão instrumental”. In. *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

- BENJAMIN, Jessica. “The end of internalization: Adorno’s social psychology”. In: Telos, n.32, 1977.

- BENJAMIN, Walter. *Ensayos Escogidos*. Buenos Aires: Ed. Sur, 1967.
 _____. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.
 _____. *Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e Política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

- BUCK-MORSS, Susan. *Orígen de la Dialéctica Negativa*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1981.

- BÜRGER, Peter. *The Decline of Modernism*. Cambridge: Polity Press, 1992.

- COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- CROCHÍK, José Leon. “Razão, consciência e ideologia: algumas notas”. In: Estilos da clínica, vol.12, n.22, 2007.

- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. São Paulo: Ed. Contracampo, 1997.

- DEWS, Peter. “Adorno, pós-estruturalismo e crítica da identidade”. In: Zizek, S. (Org). *Um mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

- DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

- DURKHEIM, Émile. “O dualismo da natureza humana e as suas condições sociais”. In: *Ciência Social e Ação*. São Paulo: Difel, 1970.
- _____. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1971.
- _____. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- FAUSTO, Ruy. “Abstração Real e Contradição: sobre o Trabalho Abstrato e o Valor”. In: FAUSTO, Ruy. Marx — *Lógica e Política, Tomo I*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. “Entre Adorno e Lukács”. In: Revista Lua Nova, n.42. 1997.
- _____. “Dialética e psicanálise”. In: Safatle, V. (Org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

- FREUD, Sigmund. “Introducción del narcisismo”. In: *Obras Completas (v.14)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973a.
- _____. “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente”. In: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973b.
- _____. *Neuroses de Transferência: Uma síntese*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1987.
- _____. “Psychologie des Foules et Analyse du Moi”. In: *Oeuvres Complètes (v.16)*. Paris: PUF, 1991.
- _____. “El porvenir de una ilusión”. In: *Obras Completas (v.21)*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.
- _____. “Conferencias de introducción al psicoanálisis”. In: *Obras Completas (v.16)*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994b.
- _____. “Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci”. In: *Obras Completas (v.11)*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1999.
- _____. “Inhibición, síntoma y angustia”. In: *Obras Completas (v.20)*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2001.
- _____. “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico”. In: *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 2004.
- _____. “Pulsões e Destinos da Pulsão”. In: *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 2004b.
- _____. “O Recalque”. In: *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 2004c.
- _____. “O Inconsciente”. In: *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente: Volume II*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 2006.

- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à Metapsicologia Freudiana*:

Artigos de Metapsicologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

- GARZONE, Luigi (Org.). *Theodor W. Adorno – Alfred Sohn-Rethel: Carteggio 1936-1969*. Roma: Manifestolibri, 2000.
- GIACÓIA JR., Oswaldo. "Esquecimento, memória e repetição". In: *Psicologia & Sociedade*; 13 (2), 2001.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Exercícios de Filosofia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1975.
- HABERMAS, Jürgen. "Theodor W. Adorno: pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem". In: *Habermas*. São Paulo: Ática, 1980.
_____. *Teoria de la acción comunicativa – I e II*. Madrid: Taurus, 1999.
_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HONNETH, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
_____. *Reification: A New Look At An Old Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Labor, 1973.
_____. *Horkheimer e Adorno: Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
_____. *Teoria Crítica I*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1990.
_____. "A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais". In: *Praga: estudos marxistas*, n.7, 1999.
- JAMESON, F. *O Marxismo Tardio. Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Editora Boitempo Editorial, 1996.
- JAPPE, Anselm. *Sic Transit Gloria Artis. O "Fim da Arte" segundo Theodor W. Adorno e Guy Debord*. Cova da Piedade (Portugal): Ed. Centelha Viva, 2010.
_____. "Préface". In: SOHN-RETHEL, Alfred. *La pensée-marchandise*. Paris: Editions du Croquant, 2010b.
- JARVIS, Simon. *ADORNO: a Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1998.
_____. "Adorno, Marx, Materialism". In: HUHN, T. (Org.). *The Cambridge*

Companion to Adorno. Cambridge: The Cambridge University Press, 2004.

- JAY, Martin. *Marxism and Totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- _____. *As idéias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- _____. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais. 1923-1950*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2008.

- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. In: *Os pensadores - Vol. I*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

- KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto: Afrontamento, 1966.

- LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas I - A Angústia*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- _____. *Freud e a Sexualidade: O desvio biologizante*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1997.

- LÖWY, Michael. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento*. São Paulo: Ed. Busca Vida, 1987.
- _____. "Figures of Weberian Marxism". In: *Theory and Society*, Vol.25, n.3, 1996.

- LUKES, Steven. "Bases Para a Interpretação de Durkheim". In: *Sociologia: para ler os clássicos*; Org. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1969.
- _____. *Eros e Civilização: Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1981.

- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política – Vol. 1*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2002.

- MARX, Karl & ENGELS, Friederich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1984.

- MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1981.

- MATOS, Olgária. *O Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

- MELLO NETTO, Gustavo A.R. & MARTINEZ, Viviana C. V. “Angústia e Sociedade na Obra de Freud”. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 7, 2002 .

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- MESZÁROS, Istvan. *Lukacs' Concept of Dialectic*. London: Merlin Press, 1972.

- MEZAN, Renato. *Freud, Pensador da Cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

- _____. *Freud: A Trama dos Conceitos*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1998.

- MUSSE, Ricardo. *O Duplo Giro Copernicano - Adorno e Kant*. Dissertação de Mestrado. UFRGS, 1992.

- _____. “Lukács e o Racionalismo Moderno”. In: *Revista Discurso*, n.21, 1993.

- _____. “Marxismo: Ciência Revolucionária ou Teoria Crítica?”. In: *Lukács: um Galileu no século XX*; Org. ANTUNES, Ricardo & RÊGO, Walquiria Leão. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.

- _____. *Do socialismo científico à teoria crítica: modificações na autocompreensão do marxismo entre 1878 e 1937*. Tese de Doutorado. USP, 1998.

- _____. “Passagem ao Materialismo”. In: *Revista Lua Nova*, n.60, 2003.

- _____. “A Dialética como Discurso do Método”. In: *Revista Tempo Social*, v.17, 2005.

- NASIO, Juan-David. *Lições sobre os sete conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1995.

- NETTO, José Paulo. “Lukács e o marxismo ocidental”. In: *Lukács: um Galileu no século XX*; Org. ANTUNES, Ricardo & RÊGO, Walquiria Leão. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.

- O'CONNOR, Brian. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge: The MIT Press, 2005.
- PINHEIRO FILHO, Fernando. "A Noção de Representação em Durkheim". In: *Revista Lua Nova*, n.61, 2004.
- POSTONE, Moishe. *Time, labor and social domination*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- RAWLS, Anne. *Epistemology and practice: Durkheim's The elementary forms of religious life*. Cambridge: The University Press, 2004.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998.
- RUBIN, I. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SAFATLE, Vladimir. "Espelho sem imagens: Mimesis e reconhecimento em Lacan e Adorno". In: *TRANS/FORM/AÇÃO Revista de Filosofia*, n28, 2005a.
- _____. "Fetichismo e mimesis na filosofia adorniana da música". In: *Revista Discurso*, n.35, 2005b.
- _____. *A Paixão do Negativo: Lacan e a Dialética*. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.
- _____. "Sobre a Gênese Psicológica do Transcendental: Adorno entre Freud e Kant". In: *A Filosofia após Freud*. Org.: MANZI, Ronaldo & SAFATLE, Vladimir. São Paulo: Humanitas, 2008.
- _____. *Freud como teórico da modernidade bloqueada*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2010.
- SANTNER, Eric. *A Alemanha de Schreber*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- SCHMIDT, A. *El concepto de naturaleza em Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI ed., 1976.
- SHERRATT, Yvonne. *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SOHN-RETHEL, A. *Intellectual and Manual Labour: A critique of epistemology*. Londres: The Macmillan Press LTD, 1978.
- _____. "Para a abolição crítica do apriorismo. Uma investigação materialista". In: *Praga: Estudos Marxistas 4*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997.

_____. *La pensée-marchandise*. Paris: Editions du Croquant, 2010.

- VERNANT, J-P. *Mythe et pensée chez les Grecs II*. Paris: Librairie François Maspero, 1971.

- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008.

_____. “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”. In: *Weber: Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

- WELLMER, Albrecht. *The persistence of modernity: essays on aesthetics, ethics, and postmodernism*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- WHITEBOOK, Joel. *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge: The MIT Press, 1995.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- ZIZEK, Slavoj. “Como Marx inventou o sintoma?”, In. *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.