

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
PSICOLOGIA ESCOLAR E DO DESENVOLVIMENTO**

MARCOS VINÍCIUS CARVALHO EVANGELISTA

**CRÍTICA À CIVILIZAÇÃO: A PRESENÇA DO PENSAMENTO
FREUDIANO NO CONCEITO DE ESCLARECIMENTO E NA
INTERPRETAÇÃO DA ODISSEIA NA *DIALÉTICA DO
ESCLARECIMENTO***

SÃO PAULO

2020

Marcos Vinícius Carvalho Evangelista

**CRÍTICA À CIVILIZAÇÃO: A PRESENÇA DO PENSAMENTO
FREUDIANO NO CONCEITO DE ESCLARECIMENTO E NA
INTERPRETAÇÃO DA ODISSEIA NA *DIALÉTICA DO
ESCLARECIMENTO***

Dissertação a ser apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Mestre em Psicologia. Área de
concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento
Humano

Orientador: Prof. Dr. José Leon Crochík

São Paulo

2020

EVANGELISTA, Marcos Vinícius Carvalho. *Crítica à civilização: a presença do pensamento freudiano no conceito de esclarecimento e na interpretação da Odisseia na Dialética do Esclarecimento*. 2020. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia. Departamento de Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

AGRADECIMENTOS

Cabe aqui rememorar todos os educadores que passaram pela minha vida. Começo por aquela que a memória me permite: minha professora de matemática do terceiro ano do primário. Desde então até o ensino médio, muitas educadoras me fascinaram com a paixão pelo saber. Agradeço em especial à professora de química do segundo ano, que me indicou para uma bolsa integral em um curso preparatório para o vestibular do ITA. Mesmo após meu desquite da engenharia, os conhecimentos daquele curso preparatório permitiram me encontrar um caminho mais apropriado aos meus anseios intelectuais. Minha primeira experiência como educador se deu em aulas particulares de exatas, o que me ajudou a encontrar a professora de Rousseau, cuja paixão pelo saber contagiou me a ponto de fazer com que eu começasse o caminho que leva até esta dissertação. O curso de filosofia me ensinou a ler, escrever e pensar. Agradeço aos meus orientadores – de iniciação científica e mestrado –, que me abriram portas valiosas para expressar, por meio do pensamento, a minha pequena sugestão de como o mundo poderia, ainda, ser. Talvez, sussurrando o indizível, a tinta destas linhas se mostre colorida.

Agradeço, por fim, à vida, que me impôs um tesouro: minha família e meus amigos, minha família. Brindo com meus amigos todo júbilo de nossas conquistas. Reverencio meus pais, que junto com meu trabalho e o esforço da União tornaram meu caminho intelectual possível e realizável. Infância minha não me perceber como sujeito histórico e deixar de lembrar dos muitos antes de mim, que existem como estrelas a guiar-me neste *mundo véio sem portera*: “alma não tem cor, porque eu sou negro”. Como disse a minha avó, sobre a hostilidade dos injustiçados: “o cobertor é da grossura do frio”.

RESUMO

EVANGELISTA, Marcos Vinícius Carvalho. *Crítica à civilização: a presença do pensamento freudiano no conceito de esclarecimento e na interpretação da Odisseia na Dialética do Esclarecimento*. 2020. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia. Departamento de Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Este trabalho pretende expor a influência do pensamento freudiano nos seguintes capítulos da *Dialética do Esclarecimento*: “O conceito de Esclarecimento” e “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”. A presente exposição mostrará que a crítica à civilização pertence às elaborações de Freud, Horkheimer e Adorno. Sob a perspectiva da psicanálise, a segunda natureza remete ao social, cujo desdobramento individual subjetivamente mutilado é condição do progresso e da cultura. Assim, buscar-se-á também expor como alguns conceitos freudianos podem ser articulados ao conceito de desencantamento do mundo de Weber, com o intuito de, por meio da crítica ao Esclarecimento, mostrar a condição subjetiva e objetiva do civilizado moderno.

Palavras-chave: esclarecimento, natureza, sacrifício, eu, civilização, repressão.

ABSTRACT

EVANGELISTA, Marcos Vinícius Carvalho. Critique of Civilization: The presence of Freudian thought in the concept of enlightenment and in the Odyssey's Interpretation in the Dialectics of Enlightenment. 2020. Dissertation (Master's Degree) – Institute of Psychology. Department of School Psychology and of Human Development. University of São Paulo, 2020.

This work intends to expose the Freudian thought influence on the following chapters of *Dialectic of Enlightenment* : “The concept of Enlightenment” and “Excursus I : Odysseus or Myth and Enlightenment”. The present exposition will demonstrate that a critique of civilization is present in Freud's, Horkheimer's and Adorno's reflections. From the psychoanalytic point of view, second nature refers to the social, whose subjectively mutilated individual unfolding is a condition for progress and culture. Thus, we will further try to expose how some Freudian concepts can be articulated to the Weber's concept of disenchantment of the world with a view to depict both the subjective and objective condition of the modern civilized individual.

Keyword : enlightenment, nature, sacrifice, self, civilization, repression.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 O CONCEITO DE ESCLARECIMENTO E O CONCEITO DE MITO	10
2.1 O mito já era Esclarecimento	16
3 ULISSES, A ALEGORIA DO ESCLARECIMENTO E A PROTO-HISTÓRIA DA SUBJETIVIDADE BURGUESA	24
4 A CRÍTICA À CIVILIZAÇÃO: A INTERSECÇÃO ENTRE FREUD E A <i>DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO</i>	38
5 DESENCANTAMENTO DO MUNDO E MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO	52
6 CONCLUSÃO	62
REFERÊNCIAS	64

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo evidenciar, por meio da presença do pensamento de Freud nos dois primeiros capítulos da *Dialética do Esclarecimento*, uma concepção crítica possível acerca da constituição da civilização ocidental. Buscar-se-á expor a interpretação de Ulisses como o protótipo do indivíduo burguês e a elaboração do conceito de esclarecimento segundo a crítica à civilização. Verificar-se-á, tanto na exposição dos conceitos próxima às linhas de Horkheimer e Adorno, quanto na bibliografia composta por obras de autoria de comentadores, a importância da noção de civilização como designação dos processos de desenvolvimento histórico entre sociedade e indivíduo. Segundo o conceito de esclarecimento, tais processos engendrariam uma noção de sujeito que se desenvolve sob violência econômica e política, as quais exigem do sujeito uma renúncia instintual e, portanto, uma mutilação subjetiva. Nesse sentido, alguns escritos de Freud sobre a civilização e a relação contraditória desta última com seus integrantes podem elucidar os caminhos intelectuais mobilizados para a elaboração do conceito de esclarecimento e, por outro lado, a formação histórica do conceito de sujeito que coaduna com a tese que coloca Ulisses na condição de representação da origem da subjetividade burguesa. Apesar daquela controversa tese apresentada por Horkheimer e Adorno, verificar-se-á que o conceito de esclarecimento pode ser pensado como uma proposição metodológica acerca das instituições realizadoras e perpetuadoras da civilização, dentre as quais a família burguesa descrita por Freud. Com efeito, tal proposição poderia deslindar não apenas as mazelas pretéritas necessárias para a realização da civilização, mas, também, a história da formação subjetiva moderna concebida por meio de um conceito de sujeito engendrado segundo cada contexto específico de cada processo civilizatório. Ademais, na interpretação proposta nesta dissertação, verificar-se-á que o conceito de desencantamento do mundo de Weber constitui o esteio sociológico da proposição metodológica apresentada por Horkheimer e Adorno, além de compor uma constelação conceitual que ao lado de algumas algumas contribuições de Freud, alvorece a história da condição moderna.

Para realizar tais objetivos, a exposição contará com quatro capítulos: O conceito de esclarecimento e o conceito de mito; Ulisses, a alegoria do Esclarecimento e a proto-história da subjetividade burguesa; A crítica da civilização: a intersecção entre Freud e a *Dialética do Esclarecimento*; Desencantamento do mundo e mal-estar na civilização.

O primeiro capítulo – O conceito de esclarecimento e o conceito de mito – tem como intuito expor o conceito de esclarecimento segundo as linhas de Horkheimer e Adorno e, em seguida, abordar as principais interpretações sobre tal conceito enquanto história natural, dialética ou do pensamento burguês. Em um segundo momento – O conceito de mito – buscase expor qual é o conceito de mito elaborado pelos autores e, a partir de sua própria elaboração, mostrar a relevância desse conceito para a concepção da dominação mediada pelas noções de repetição e abstração.

O segundo capítulo – Ulisses, a alegoria do Esclarecimento e a proto-história da subjetividade burguesa – busca expor em que medida a tese dos autores, que dá título a tal fragmento, se justifica. A exposição mostrará o quanto é polêmica, entre os principais comentadores da obra em questão, a interpretação de Horkheimer e Adorno. Tal polêmica, contudo, apresentar-se-á secundária, pois mesmo que a maioria dos argumentos levantados pelos comentadores apontem para a validação da interpretação proposta pelos autores, o que é premente segundo a interpretação aqui apresentada é a indicação de um método. O deslocamento histórico proposto pela análise da Odisseia só evidencia a consideração de que o passado, enquanto violência do desejo e desejo de dominação, continua a reverberar nas formações presentes, por isso a perspectiva apresentada incide na negação subjetiva da natureza como núcleo da racionalidade civilizatória.

O terceiro capítulo – A crítica da civilização: a intersecção entre Freud e a *Dialética do Esclarecimento* – constitui o núcleo da dissertação e utiliza as considerações dos fragmentos anteriores a fim de validar seu título e de propor a interpretação da crítica à civilização como mediação central entre sociedade e indivíduo. Por meio da exposição dos conceitos de eu e de civilização presentes na *Dialética do Esclarecimento* e nas formulações de Freud, será apresentada a possibilidade de que o Id contenha conteúdos pretéritos de ordem social, o que viabilizará relações teóricas que permitem considerar a história das instituições como também a história das instâncias psíquicas necessárias a cada contexto histórico. Essas relações teóricas não apenas indicariam um caminho possível para o desenvolvimento da psicanálise e da teoria crítica, como também justificariam a não redução da *Dialética do Esclarecimento* a uma obra de diagnóstico de época, na medida em que algumas forças presentes no desenvolvimento filogenético poderiam também ser consideradas sob o ponto de vista da latência e, portanto, justificariam a possibilidade do retorno histórico de conformações políticas totalitárias e da perpetuação individual da barbárie.

O quarto capítulo – Desencantamento do mundo e mal-estar na civilização – constitui uma tentativa de articulação teórica fundamentada nas considerações dos capítulos anteriores.

Tal articulação almeja revelar, no próprio conceito de desencantamento do mundo, possíveis considerações psicológicas relativas ao civilizado moderno. Neste sentido, a relação possível entre Freud e Weber sob a perspectiva da *Dialética do Esclarecimento* reforça a argumentação dos capítulos anteriores e, ademais, tenta elaborar uma atualização psicanalítica e sociológica do civilizado moderno e do intrínseco e inexorável conflito entre indivíduo e sociedade.

CAPÍTULO I: O CONCEITO DE ESCLARECIMENTO E O CONCEITO DE MITO

“A natureza viola suas próprias regras sempre que quer. A ciência não pode evitar um único raio. A ciência ocidental é produto da mente apolínea: espera que, pela denominação e classificação, pela fria luz do intelecto, a noite arcaica seja repelida e derrotada.” (PAGLIA, p. 16, 1992).

Em sua primeira parte, este capítulo busca definir no que consiste, para Horkheimer e Adorno, o esclarecimento e qual é o conteúdo deste conceito segundo os principais comentadores da obra. Na sua segunda parte, buscar-se-á a definição e a caracterização do mito segundo a *Dialética do Esclarecimento*, o que trará como destaque a articulação entre os conceitos de repetição e abstração como categorias mediadoras da dominação.

No entender de Horkheimer e Adorno, o processo do Esclarecimento pode ser caracterizado por um programa, um objetivo e uma essência. O programa do Esclarecimento é o desencantamento do mundo que, para Horkheimer e Adorno, contribuiu para a destruição do animismo por meio de um processo que dissolve os mitos e substitui a imaginação pelo saber. O objetivo do Esclarecimento é livrar os homens do medo e torná-los senhores: o saber – que tem como essência a técnica – e a dominação medeiam a relação entre os homens e a natureza. A essência do Esclarecimento é tornar a dominação como a única escolha possível, na medida em que é apresentada uma falsa polarização entre falso (a morte) e verdadeiro (sobrevivência): “a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza do eu.” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 38). A dominação é um dos principais elementos das relações entre homem e natureza e entre homem e civilização, as quais podem ser subsumidas na relação entre homem e natureza: “o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (HORKHEIMER & ADORNO, p. 18). Para Horkheimer e Adorno, o Esclarecimento é um

processo irrefreável e que retorna ao mito ao fazer da teleologia da autoconservação o meio pelo qual a dominação se torna o único fim social. Aquele retorno, a recaída do Esclarecimento no mito, é resultado da realização de seu programa. O processo de desencantamento do mundo perpassa as categorias da filosofia ocidental, os princípios do iluminismo e os elementos do pensamento mágico, das religiões proféticas e da metafísica. Essas categorias pertencem ao mesmo conjunto: são todas resistências espirituais que contêm o mesmo princípio de racionalidade que o Esclarecimento, pois são momentos do Esclarecimento. Quanto mais o Esclarecimento se desenvolve pela imposição e dissolução destas resistências, mais aumenta sua força e sua recaída no mito: “o preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder” (HORKHEIMER & ADORNO, p. 21).

Em resumo, o programa do Esclarecimento, ao propor o desencantamento dos processos e sucessos do mundo – com o fim de substituir a imaginação pelo saber – abre caminho para a realização do objetivo do Esclarecimento: a dominação passa a ser estabelecida como relação primordial da experiência em sociedade. Assim, na sucessão dos momentos do Esclarecimento, há o recalque do mito, na medida em que o domínio desencantado da natureza cria uma segunda natureza, irreconciliada, cuja força mítica se fundamenta na exigência social do sacrifício dos indivíduos para a autoconservação do todo: a dominação da natureza interna e externa é posta, então, como único fim da vida de uma única forma possível de vida.

Isto posto, serão apresentadas neste tópico algumas interpretações sobre a *Dialética do Esclarecimento* cujas perspectivas revelam um delineamento do conteúdo do conceito de esclarecimento a partir da elucidação do conceito de história, o qual pode ser destacado da crítica ao Esclarecimento. O intuito aqui é o de expor os principais comentários sobre o conceito de esclarecimento.

Na interpretação de Martin Jay, a crítica ao Esclarecimento concebida por Horkheimer e Adorno igualou o pensamento em geral ao pensamento burguês¹. Esta última identidade é pensada segundo a sucessão das formas de orientação do mundo, o desencantamento do mundo, pois, por meio do processo de racionalização, Weber descreve uma linha histórica do pensamento ocidental. Talvez por isto, Jay tenha afirmado que o alvo da *Dialética do Esclarecimento* era o desencantamento do mundo:

1 Escreve Jay sobre como Horkheimer estendeu a crítica ao Esclarecimento para além do fato histórico que inaugura o Iluminismo: “iluminismo, aqui, é idêntico a pensamento burguês, ou melhor, pensamento em geral, uma vez que não há outro pensamento, propriamente dito, senão nas cidades”, escreveu Horkheimer a Lowenthal em 1942.” (JAY, 2008, p. 323)

Toda a tradição iluminista – o processo de desmistificação supostamente libertário que Max Weber havia chamado de *die Entzauberung der Welt* [o desencantamento do mundo] – era o verdadeiro alvo. [...] Horkheimer sempre fora um interessado leitor de Weber. (JAY, 2008, p. 324)

Um dos objetivos das linhas desta dissertação é tentar mostrar que quando Martin Jay diz que o verdadeiro objetivo da *Dialética do Esclarecimento* é o desencantamento do mundo, sua perspectiva é verdadeira e parcial, pois a sucessão das formas de orientação do mundo, a qual compreende o programa do Esclarecimento, configura não a meta da crítica ao Esclarecimento mas, sim, o esteio para a elaboração da crítica à civilização. Elaboração que, apesar do seu aspecto universal, não perde o momento do particular: as categorias psicanalíticas de Freud vão ser pensadas neste grande desenvolvimento histórico, e isto já adianta uma das teses aqui defendidas: a crítica à civilização é o ponto de encontro entre a dialética do Esclarecimento e a psicanálise, o que possibilita pensar o processo de racionalização weberiano, segundo o desencantamento do mundo, como o “solo” no qual o método da crítica utiliza as “ferramentas” da psicanálise a fim de revelar a natureza que a civilização “enterrou” e que, contudo, ainda “paira” sob a cabeça dos homens. Destarte, a interpretação de Jameson sobre a relação entre Ulisses, o programa do Esclarecimento e a civilização adianta algumas considerações fundamentais deste trabalho:

Na verdade, a seleta exposição historiográfica de Weber sobre esse processo (da sociologia da religião à história do sistema legal) não fornece nada tão grandioso como o comentário de “Ulisses”, onde as aventuras deste tornam-se alegorias dos estágios da “civilização”, na medida em que eles enfrentam e combatem monstros prodígios que são signos rememorativos de modos muito arcaicos de produção, assim como constituem indicadores de camadas mais profundas, instintivas da psique, nas quais a razão precisa acreditar cada vez mais à medida que delas emerge. (JAMESON, 1997, p. 138)

O conceito de civilização, portanto, segundo o que se pretende mostrar, compreende uma elaboração crítica da genealogia weberiana, na qual os modos de orientação para o mundo correspondem, cada qual, a uma certa historicidade do desenvolvimento do projeto ocidental de individuação – neste processo, Ulisses é tomado como protótipo. Percebida desta maneira, a genealogia weberiana expressaria, portanto, os fundamentos psicossociais do indivíduo burguês, além de ser um relato da natureza mutilada pela civilização. Neste sentido, a interpretação de Dubiel (1985) destaca a relação entre homem e natureza como objeto central da história na *Dialética do Esclarecimento*. Segundo Dubiel, o objeto principal daquela obra consistiria na crítica de toda racionalidade ocidental desde as primeiras origens

míticas da história do ocidente até o fascismo. Pela interpretação de Dubiel, Horkheimer e Adorno tinham o nazismo como momento histórico único, a partir do qual a patologia da racionalidade ocidental poderia ser concebida. Esse momento *sui generis*, para Dubiel, é estruturalmente análogo à afirmação de Marx sobre a possibilidade de compreender conceitualmente categorias que estão plenamente desenvolvidas, e que, no caso, o fascismo seria a plena realização da recaída do Esclarecimento no mito. Na perspectiva de Dubiel, o processo do Esclarecimento consiste na cisão entre natureza e história pela divisão social do trabalho; no entanto, tal cisão é radicalizado e desrelativizado na *Dialética do Esclarecimento*. Nas palavras de Dubiel, a radicalização consistiria na eleição de todo processo histórico mundial como objeto teórico sob a luz da relação entre homem e natureza, ao passo que a desrelativização histórica seria fundamentada na concepção da natureza como *alter ego* da humanidade, cuja diferenciação se fez violentamente às custas daquela alteridade.

Este argumento é agora radicalizado e historicamente desrelativizado. É radicalizado naquilo em que os períodos definidos historicamente das formas de produção não são mais vistos como o real objeto da teoria – como é no caso na teoria marxista; diferentemente, o próprio objeto teórico é agora considerado como sendo todo o processo histórico mundial da atividade de confronto entre homem e natureza. Além disso, o argumento é também historicamente desrelativizado, tal que a natureza – acima de e para além de todas formas organizadas identificáveis do trabalho humano – é ela mesma concebida como um quase-sujeito, como o *alter ego* da espécie humana, cada vez mais alienado das outras espécies por meio da exploração tecnológica orientada a melhorar sua própria reprodução. Horkheimer e Adorno interpretam o começo da história – a constituição da espécie humana dentro do ato de afirmação de autoempoderamento sobre a natureza – como um ato de violenta diferenciação de si mesma para além da sua anterior autoidentidade com a natureza. (DUBIEL, 1985, p. 89)

Além de Dubiel, Stirk (1992) também elabora uma interpretação possível sobre a concepção de história que perpassa a *Dialética do Esclarecimento*; contudo, a identificação em questão se apresenta entre a história do mundo com o Esclarecimento e com a história da burguesia. Deste modo, ao tentar explicar como Horkheimer e Adorno conceberam o Esclarecimento – a saber, como um processo que se faz desde os tempos homéricos e que, ao mesmo tempo, contém elementos constituintes da sociedade burguesa – Stirk afirma que Horkheimer tomou a história do mundo sob a perspectiva da história do Esclarecimento, que por sua vez, representaria a história da sociedade burguesa escrita a longas penas. “Ele equiparou a história do mundo com o esclarecimento e, na mesma levada, a história do mundo com a história da burguesia. A dialética do Esclarecimento é a história da imensa escritura burguesa” (STIRK, 1992, 156).

Para Jameson (1997), a *Dialética do Esclarecimento* pode ser concebida como uma história natural e uma história dialética. A primeira, que consistiria em uma proposta metodológica, busca perceber dentro do histórico o que há de natural e o que na Natureza há de histórico. A história dialética, por sua vez, estende o conceito de repetição² do mito às formas mais esclarecidas do pensamento. Assim sendo, a interpretação de Jameson compreende a elaboração da crítica ao Esclarecimento fundamentada em uma operação dialética, por meio da qual a dominação da vulnerabilidade e do medo origina a sucessão temporal e o *telos* histórico³. O presente, portanto, reproduziria o passado – tanto o longínquo quanto o próximo – e, ainda assim, o pretérito se apresentaria como mítico, supersticioso, natural e antiquado:

Em todo caso, deve-se notar que a originalidade peculiar da concepção de Horkheimer e Adorno de uma “dialética do esclarecimento” consiste em que ela exclui um início ou um primeiro termo, e descreve o “esclarecimento” especificamente como um processo “sempre-já”, cuja estrutura reside precisamente em sua geração da ilusão de que aquilo que a precedera (que era também uma forma de esclarecimento) era esse momento “original” do mito, da união arcaica com a natureza, que é a vocação “própria” do esclarecimento. (JAMESON, 1997, 134)

Pode-se concluir, portanto, que o modo pelo qual a história dialética e a história natural – respectivamente, a recaída do Esclarecimento no mito e a história da natureza mutilada – são apresentadas é engendrado segundo a elucidação weberiana da racionalidade ocidental, que tem por fim traçar a genealogia da racionalidade burguesa e, portanto, sua

- 2 Em um comentário sobre a importância do pensamento de Freud para as críticas de Adorno, Martin Jay expõe a magnitude que o conceito de repetição assume para a crítica da civilização: “Freud, disse Adorno, pertencia à tradição hobbesiana dos teóricos burgueses, cuja absolutização pessimista do mal na natureza humana refletia muito melhor a realidade vigente do que o otimismo afirmativo dos revisionistas. Freud não diferia de Schopenhauer ao identificar a civilização com a fixação e a repetição. Os revisionistas, mais uma vez, eram otimistas demais ao pensar que uma verdadeira mudança poderia demolir o *continuum* repetitivo da civilização ocidental” (JAY, 2008, p. 154).
- 3 Embora a interpretação de Jameson coadune com a interpretação de Pissardo (2018) e de Safatle no artigo “Freud como teórico da modernização bloqueada” (2009) quanto à concepção antropológica do medo e angústia do diferente na condição de força motriz e justificativa psicossocial da dominação. A interpretação aqui presente, apesar de perceber a importância da possível interpretação proposta por Pissardo e Safatle, procura extrair a relação entre Freud e Weber pelo conceito de desencantamento do mundo e suas consequências segundo o processo de racionalização, que implicam em aumento e intensificação da abstração, a qual se torna a mediação – indivíduo e sociedade – cada vez mais exigida em sociedade. Assim, não seria pelo desamparo humano que se constituiria a relação entre o desencantamento do mundo e o pensamento freudiano, mas, sim, pela exigência psíquica do cálculo e da abstração presente na autonomização das esferas de valor. Portanto, nas linhas de Safatle: “pois devemos estar atentos ao fato de a temática do desamparo ganhar relevância exatamente em um momento histórico de desintegração da possibilidade de apreensão do sentido como totalidade de relações, assim como em um momento de ruptura de um pensamento da participação entre homem e natureza. Devemos com isto defender a hipótese de que, através da noção de desamparo, Freud pode trabalhar as incidências psíquicas de um certo diagnóstico social de época vinculado aos processos de desencantamento do mundo e de autonomização das esferas de valores.” (SAFATLE, 2009, p. 362)

respectiva individuação. O arcaico, por ser repetição, adquire fundamentação filogenética, visto que ainda se efetiva como resultado histórico das formas de dominação da natureza. O modo burguês e seus desdobramentos máximos – fascismo e nazismo – tornam-se objeto de estudo na medida em que o conceito de civilização constitui a investigação histórica destas formações sociais totalitárias, inclusive, o capitalismo. A *Dialética do Esclarecimento* enquanto história, portanto, representa a tentativa teórica de dar voz à natureza reprimida e que se levanta sobre a humanidade como força transcendente da barbárie, a qual só poderia ser amenizada por uma teoria que perceba no próprio limite da palavra a voz muda dos sacrificados ao deus sol da civilização.

O mito já era Esclarecimento

Neste fragmento – considerando seus objetivos já citados anteriormente – buscar-se-á a elucidação do conceito de mito e sua relação com o conceito de fetiche, bem como a exposição da concepção de dominação mediada pelos conceitos de repetição e de abstração.

Para Horkheimer e Adorno, o mito⁴ já era Esclarecimento: suas funções são expressões do impulso de dominação ante os poderes da natureza. “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 20). Aquilo que era relato tornou-se a doutrina da repetição: os princípios da imanência e da necessidade fatal, ambos pertencentes aos mitos, já expressavam o ciclo no qual o mito e, portanto, o Esclarecimento, circunscreveria a experiência e os indivíduos. O princípio da necessidade fatal refere-se à igualdade entre ação e reação, pois nada escapa aos poderes da vingança mítica, o que fundamenta o princípio da imanência, o qual explica todo acontecimento como repetição. Esta repetição evidencia a imposição da equivalência que se impregna nos fatos e nas ações e que engendra a relação dos sujeitos com os objetos. Horkheimer e Adorno explicitam o produto subjetivo de tal imposição pelo princípio do “eu”: “meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 41). O Esclarecimento, portanto, buscou junto à coerção social negar os homens enquanto indivíduos, dando, a cada indivíduo, um “eu” diferente de todos os outros para, assim, constituírem-se de forma equivalente aos outros dominados. A igualdade que no mito se expressava na forma do fetiche torna-se, no desenvolvimento do Esclarecimento, fetiche, na medida em que seu conteúdo assumiu a repetição da natureza enquanto coerção social. A história da humanidade, segundo o

4 Para Stirk – que recorre à interpretação de Peter Gay sobre o mito – Horkheimer utilizou algumas características do pensamento mágico para representar o mito: segundo Gay, o homem da era mitológica não fazia uso de categorias lógicas de representação ou semelhança. “Mito na descrição de Horkheimer implica precisamente aquelas características de distinção, representação e manipulação intencional, as quais são afirmadas como características do pensamento esclarecido. O que Horkheimer fez foi deslocar para o passado as características tradicionalmente associadas com o mito dentro de um estágio pré-mítico da magia. [...] O homem ainda aprisionado no mito ‘tinha pouco ou nenhum conhecimento de tais categorias lógicas como semelhança, subsunção, ou representação, todas as quais são segunda natureza para o pensamento científico. Portanto, ele nunca claramente separou a parte do todo, realidade da cópia, palavra da coisa, subjetivo do objetivo – tudo isso indispensáveis instrumentos da clarificação, ordenação e previsão” (STIRK, 1992, p. 161). A despeito destas considerações, para Stirk é possível encontrar, na análise do mito concebida por Gay, a associação feita por Horkheimer e Adorno entre controle da natureza pela dissipação da superstição e emancipação do medo dos poderes da natureza. O que é também considerado na interpretação de Held sobre o mito: “para os pensadores do Esclarecimento, mito é essencialmente superstição e erro inconsciente. Há uma aparente assimetria entre os dois modos de pensamento. Mas o dualismo entre humanos e natureza é encontrado em uma forma subdesenvolvida, no mito. [...] Mito já continha elementos do esclarecimento” (HELD, 1980, p. 155).

Esclarecimento, é concebida, portanto, como a história da coerção cuja violência, há muito, presta serviço à disciplina dos corpos ao trabalho:

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. Os símbolos assumem a expressão do fetiche. A repetição da natureza, que é o seu significado, acaba sempre por se mostrar como a permanência, por eles representada da coerção social. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 30)

Nas palavras de Horkheimer e Adorno, o trabalho servil e o sacrífico são desenvolvimentos que assumiram os lugares de conjuração da tribo e do feiticeiro a fim de perpetuar a autoconservação do todo social. No entanto, no capitalismo, o aspecto de fetiche das mercadorias também contribui para o inculcar de comportamentos adaptados à unidade de coletividade, a qual enquadra os indivíduos enquanto sucesso ou falha em relação a esta adaptação. O inculcar não se limita à obediência e conformidade, pois a reprodução da dominação recai como tarefa de vigilância sobre todos os subjugados:

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas. O aparelho econômico, antes mesmo do planejamento total, já provê espontaneamente as mercadorias dos valores que decidem sobre o comportamento dos homens. A partir do momento em que as mercadorias, com o fim do livre intercâmbio, perderam todas suas qualidades econômicas salvo seu caráter de fetiche, este se espalhou como uma paralisia sobre a vida da sociedade em todos os seus aspectos. As inúmeras agências de produção em massa e da cultura por ela criada servem para inculcar no indivíduo os comportamentos normalizados como únicos naturais, decentes, racionais. De agora em diante, ele só se determina como coisa, como elemento estatístico, como *success* ou *failure*. Seu padrão é a autoconservação, a assemelhação bem ou malsucedida à objetividade da sua função e aos modelos colocados para ela. Tudo o mais, Ideia e criminalidade, experimenta a força da coletividade que tudo vigia, da sala de aula ao sindicato (HORKHEIMER & ADORNO, p. 35, 1985).

O conceito de fetiche, o qual designa a introjeção da repetição pela linguagem, pelo trabalho e pelas mercadorias, mantém a inversão que o conceito de fetichismo⁵ da mercadoria⁶ de Marx – e, também, o de esclarecimento como alienação daquilo que os homens têm poder, bem como sua respectiva coisificação dos homens e de suas relações – lança mão para explicar como o caráter social indexado às mercadorias ganha poder sobre os homens. Esta importância do conceito de repetição e sua relação com a teoria do valor de Marx revelam que a crítica presente na *Dialética do Esclarecimento*, ao conceituar o mito, não abre mão da crítica de Marx sobre a autonomia das relações sociais frente aos homens como poderes fantasmagóricos. Neste sentido, Jay evidencia, em uma carta de Horkheimer para Lowenthal, o lugar de destaque do conceito de repetição na *Dialética do Esclarecimento*:

Meses depois, Horkheimer mencionou o ensaio em uma carta a Lowenthal. Em 2 de junho, referindo-se ao trabalho na *Dialética do Esclarecimento*, escreveu: “fiquei particularmente encantado com os parágrafos sobre a ‘repetição’. Esta categoria desempenhará um papel decisivo no livro inteiro. O que você chama de falta de rebeldia contra a repetição eterna na vida e na arte aponta para a resignação nociva do homem moderno, que é, por assim dizer, o tema principal de suas entrelinhas e o que se tornará um dos conceitos fundamentais do nosso livro” (JAY, 2008, p. 274).

5 Para Marx, a mercadoria é um objeto externo que, com suas qualidades, satisfaz as necessidades humanas – do espírito ou do corpo. A mercadoria pode ser considerada pela perspectiva da qualidade e da quantidade. A utilidade de uma mercadoria corresponde ao seu valor de uso, ao seu corpo, o qual se efetiva no uso ou no consumo e, que na sociedade em questão, serve de suporte material ao valor de troca. A relação quantitativa na qual valores de usos diferentes podem ser igualados equivale ao valor de troca; esta igualdade se fundamenta na equivalência de algo em comum presente nos dois corpos e, ao mesmo tempo, distinguido da sua forma de manifestação. Este algo comum, que resta quando da mercadoria se prescinde a utilidade, é produto do trabalho. Este comum é trabalho humano abstrato, indiferenciado, que como objetividade fantasmagórica constitui o valor das mercadorias. O trabalho humano abstrato é medido pelo tempo socialmente necessário para produzir um valor de uso nas condições sociais em questão. Para Marx, portanto, o valor de uso como produto do trabalho é pressuposto do valor, bem como ser valor de uso social e ser produzido a fim de ser trocado são pressupostos da mercadoria. A contradição da mercadoria consiste na relação de exclusão e necessidade entre valor de uso e valor. “Partindo do valor de uso e do valor de troca – uma dicotomia –, Marx chega ao conceito unitário de valor, que tem a ver com o trabalho humano, entendido como ‘tempo de trabalho socialmente necessário’. Mas que tipo de trabalho humano é socialmente necessário? A procura por uma resposta revela outra dualidade, aquela entre trabalho concreto (efetivo) e trabalho abstrato (socialmente relevante). Essas duas formas de trabalho convergem novamente no ato unitário da troca de mercadorias. No entanto, o exame desse momento da troca revela outra dualidade, desta vez entre as formas relativa e equivalente de valor. Esses dois modos de expressão do valor são reunidos no surgimento de uma mercadoria – a mercadoria-dinheiro – que funciona como um equivalente universal em relação a todas as outras” (HARVEY, 2013, p. 35).

6 O fetichismo da mercadoria é consequência da igualdade dos trabalhos humanos abstratos, que se materializa enquanto objetividade do valor dos produtos do trabalho. “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho como propriedades sociais que não são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores [...] É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.” (MARX, 2013, p. 147)

Talvez, nas palavras de Horkheimer, o encantamento com a repetição possa representar a continuidade que a crítica de Lukács em *História e Consciência de Classes* (2012) desenvolveu ao associar o fetichismo da mercadoria de Marx ao processo de racionalização de Weber. Esta continuidade se manifesta de forma não muito aparente, segundo a interpretação de Held (1980) quanto à posição de Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento*:

Horkheimer e Adorno desenvolveram uma posição paralela na *Dialética do Esclarecimento*. Dentro destes trabalhos a ordem presente é conceitualizada dentro do que deve-se chamar a “lei da equivalência”. Esta é compreendida em duas formas. Na primeira, ela é explicada dentro do sistema das análises de Marx da produção de mercadorias capitalista – a qual torna “o dissimilar, comparável”. Na segunda, ela é compreendida pelo exame das formas nas quais o “surgimento” da formal racionalidade que diz respeito a meios e fins que mina o status da crítica racionalidade substantiva – a racionalidade dos valores, fins e possíveis atitudes em relação à vida.” (HELD, 1980, p. 66)

Segundo a interpretação de Held, portanto, a lei de equivalência compreende a equivalência entre os objetos – a qual elimina a possibilidade ôntica do incomensurável – e a racionalidade dirigida aos homens e aos objetos, a qual transforma todos em meios para determinados fins. Esta conceituação da lei de equivalência assume semelhanças com a dominação do universal elaborada por Duarte (1993). É pela relação entre superestrutura e estrutura, a qual Marx enunciou em *O Capital* (2013), que Duarte explica a dominação do universal presente na *Dialética do Esclarecimento*: tal dominação implicaria a fetichização das forças produtivas e das relações entre os homens sob o desenvolvimento do Esclarecimento. Assim, sobre a crítica da dominação pelo universal, Duarte escreve:

Ela ocorre principalmente na concepção do *Weltgeist*: ele é um produto do pensamento esclarecido, enquanto secularização da divindade, que porém – despido de todas as determinações individuais atribuídas aos deuses –, regride “até o terror diante de algo simultaneamente hiperpotente e sem qualidades”. Vista sob outro aspecto – e com forte conexão com o tema do domínio da natureza – tal regressão equivale ao fato de o processo de desenvolvimento das forças produtivas poder tornar-se independente das relações entre os homens – suas portadoras – sendo, por isso, fetichizado. [...] Aqui, Adorno pretende, certamente, reinterpretar a conceitualidade marxista, segundo a qual o desenvolvimento das forças produtivas ocasiona necessariamente modificações nas relações sociais de produção, tendo em vista uma situação histórica, na qual a racionalidade técnica – em favor da heteronomia – torna-se praticamente autônoma. Conecta-se a isso também o fenômeno da universalidade enquanto coletivismo, ou seja, enquanto meio adicional de dominação, o qual se reporta artificial e ideologicamente à pré-história. (DUARTE, 1993, p. 104)

Se Duarte enfatiza a relação do todo social do Esclarecimento com a crítica do fetichismo da mercadoria de Marx, Dubiel aprofunda esta relação a partir dos desenvolvimentos sincrônicos e diacrônicos da humanidade em relação à teoria do valor. Segundo a interpretação proposta por esta dissertação, contrariamente ao que Dubiel chama de sutil, o conceito de equivalência é concebido por duas relativizações da lei do valor, o que reforça a análise de Horkheimer e Adorno na percepção da propagação histórica do sacrifício como fundamento ritual da sociedade em direção ao progresso:

Horkheimer e, especialmente, Adorno conservaram uma Marxista forma de argumentação. Argumentos na *Dialética do Esclarecimento* são quase sempre baseados na teoria do valor de Marx. [...] A lei do valor é, para Marx, o princípio fundamental do desenvolvimento capitalista, enquanto que, para Horkheimer e Adorno, ela é apenas um dos princípios entre muitos princípios de integração social pelos meios da razão instrumental – embora um princípio específico da sociedade burguesa. Outros princípios de integração incluem o princípio de previsão nas ciências matemáticas, o princípio da totalidade nas mais recentes formas de autoridade, a pressão para a produzida conformação pela indústria cultural, e a pressão biográfica ameaçando a identidade dos indivíduos. A esta sincrônica relativização da lei do valor corresponde uma diacrônica, como quando, em análises sutis, Horkheimer e Adorno apresentam o ato de troca moderno como uma forma secularizada de oferenda mágica, ou quando Horkheimer, na sua explicação do conceito de reificação, traça a formalização da razão de volta aos primeiros começos do uso organizado de ferramentas, não percebendo tais relativizações, como Marx, como uma consequência cognitiva do valor abstrato dentro da sociedade burguesa. (DUBIEL, 1985, p. 93)

Esta interpretação de Dubiel, especialmente a relativização diacrônica da lei do valor, permite a elaboração da hipótese de que a abstração, que é pressuposto da equivalência universal, é também um resquício mágico do pensamento; faz-se aqui, então, a apresentação da argumentação de Fredric Jameson, que coloca a abstração como condição da civilização na qualidade de uma categoria psicossocial, a qual fundamentaria até mesmo as representações inconscientes:

O primeiro capítulo de *O capital*, com efeito, apresenta a “equivalência” como tudo, menos como um processo natural, e mostra que ela é, ao mesmo tempo, um ato mental criativo, uma extraordinária invenção cultural, que é também uma intervenção brutal e revolucionária no mundo objetivo: nada nesse sentido endossa o salto conceitual pelo qual o famoso paletó se torna equivalente “em valor” aos igualmente famosos 18 metros de linho. Tampouco uma metafísica do Número – segundo a qual, afinal de contas, se descobre que uma libra de limalha de ferro é equivalente a uma libra de plumas – funda uma nova *forma* do valor, cuja evolução histórica culmina na chamada “forma geral do valor” ou dinheiro: não se avaliou suficientemente que os quatro estágios do valor de Marx projetam toda uma história de abstração como tal, da qual a forma mercadoria é antes um resultado específico (e que a racionalização de Weber, a intelectualização de Simmel e a reificação de Lukács constituem sua generalização global, na outra extremidade do tempo). Abstração, nesse sentido, é a pré-condição da “civilização” em todo o seu complexo desenvolvimento ao longo de toda a gama de distintas atividades humanas (da produção ao direito, da cultura às formas políticas, e sem excluir a psique e os

“equivalentes” mais obscuros do desejo inconsciente), cujas histórias, bem diferentes da história da abstração podem ser invocadas em apoio. “Equivalência” retém esses sentidos na *Dialética do Esclarecimento*, em que exclui a diferença e a heterogeneidade, e “extirpa o incomensurável, transformando o dissímile no mesmo, banindo o temor do novo e permitindo que quantidades compráveis e mensuráveis sejam manipuladas. (JAMESON, 1997, p. 195)

A despeito da interpretação de Jameson quanto ao conceito de abstração presente em *O Capital*⁷, evidencia-se em suas palavras aquela importância que o conceito de repetição, junto ao conceito de equivalência – princípio de imanência e de necessidade fatal, respectivamente – assumem no processo do Esclarecimento. Este último – na perspectiva da história da natureza e da história dialética, ou seja, da história da relação entre homem e natureza, a qual compreende a história da burguesia – não prescindiu, desde a sua manifestação na condição de mito, daquelas categorias essenciais para a dominação da natureza e dos homens. Se a abstração é condição da civilização, na medida em que é ao mesmo tempo condição da cultura, pode-se dizer que o fundamento da cultura e, portanto, da civilização é a dominação por meio da equivalência e da repetição. Contudo, isto seria totalizar e universalizar a dominação como única forma de relação social com a natureza, ao mesmo tempo em que também seria naturalizar as relações sociais de dominação entre os homens. O Esclarecimento, no entanto, contém também a possibilidade de sua crítica e, portanto, da crítica às formas históricas e institucionais da dominação oriundas da civilização: é possível encontrar na crítica ao pensamento na *Dialética do Esclarecimento* uma possibilidade de se furtar ao anseio de totalidade e universalidade – mediados pelas categorias de repetição e equivalência – que se tornaram ritual do pensamento ao longo de seu desenvolvimento. Segundo Horkheimer e Adorno, aquela possibilidade consistiria na tentativa de livrar o pensamento da sua recaída no mito: pela busca da realização do conhecimento –

7 É salutar destacar que a interpretação de Jameson sobre a equivalência – e seu pressuposto, a abstração – vai de encontro com as próprias observações de Marx. Se para Jameson é possível perceber a equivalência em desenvolvimentos históricos anteriores ao capitalismo e, por conseguinte, a abstração como elemento necessário para o desdobramento da equivalência, diferentemente, para Marx, a equivalência expressa no equivalente universal dinheiro é própria do capitalismo. Segundo Marx : “a forma de valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata mas também mais geral do modo burguês de produção, que assim se caracteriza como um tipo particular de produção social e, ao mesmo tempo, um tipo histórico. Se tal forma é tomada pela forma natural eterna da produção social, também se perde de vista necessariamente a especificidade da forma de valor, e assim também da forma-mercadoria e, num estágio mais desenvolvido, da forma-dinheiro, da forma-capital. Por isso, dentre os economistas que aceitam plenamente a medida da grandeza de valor pelo tempo de trabalho encontram-se as mais variegadas e contraditórias noções do dinheiro, isto é, da forma pronta do equivalente universal” (MARX, 2013, 155). Ora, talvez, seja possível uma mudança de perspectiva : talvez a especificidade do valor necessite da especificidade social moderna para ter condições objetivas de se expressar, efetivar-se historicamente. Neste sentido, esta dissertação, em seu último capítulo, debruçar-se-á sobre o conceito de desencantamento do mundo a fim de propor um certo caminho para a percepção dos processos de racionalização como aumento e intensificação da abstração, sem perder de vista a especificidade das condições históricas da realização da modernidade.

que foi abandonada no Esclarecimento – e pela elaboração de uma teoria intransigente, que denuncia a inverdade objetiva do Esclarecimento:

Compreender o dado enquanto tal, descobrir nos dados não apenas suas relações espaçotemporais abstratas, com as quais se possa então agarrá-las, mas ao contrário pensá-las como a superfície, como aspectos mediatizados do conceito, que só se realizam no desdobramento de seu sentido social, histórico, humano. (HORKHEIMER & ADORNO, p. 34, 1985)

Para Horkheimer e Adorno, portanto, a renúncia deve ser levada ao Esclarecimento: a emancipação depende da superação do Esclarecimento enquanto falso absoluto, o qual é o princípio da dominação cega. O reconhecimento da dominação pertencente ao Esclarecimento como natureza irreconciliada surge a partir da contradição do próprio Esclarecimento: ao se proclamar inexorável e necessário, este denuncia seu caráter contingente e arbitrário. É na sua pretensão ao verdadeiro, como dominação, que reside sua falsidade e negação.

A ruptura entre o sujeito e o objeto que ele [Esclarecimento] proíbe recobrir, torna-se, ela própria, o índice da inverdade dessa ruptura e o índice da verdade. [...] O esclarecimento é mais que esclarecimento: natureza que se torna perceptível em sua alienação. [...] Graças à resignação com que se confessa como dominação e se retrata na natureza, o espírito perde a pretensão senhorial que justamente o escraviza à natureza. Se é verdade que a humanidade na fuga da necessidade, no progresso e na civilização, não consegue se deter sem abandonar o próprio conhecimento, pelo menos ela não mais toma por garantias da liberdade vindoura os baluartes que levanta contra a necessidade, a saber, as instituições, as práticas da dominação que sempre constituíram o revide sobre a sociedade da submissão da natureza. (HORKHEIMER & ADORNO, p. 44, 1985)

Assim sendo, a *Dialética do Esclarecimento* pode ser vista como uma tentativa de constituição de tal teoria intransigente com a pretensão de verdade presente nas formas históricas de dominação da natureza e dos homens. Tal pretensão falsa de universalidade e totalidade não deve ser contraposta com uma utópica conciliação – pretérita imaginada ou futuramente garantida. É nas rachaduras do desenvolvimento do Esclarecimento que se deve buscar o conteúdo da formulação de tal teoria. Desta feita, a civilização se apresenta como objeto de uma investigação que visa ler os contornos das rachaduras históricas que permanecem como testemunhas mudas da violência histórica viva nas instituições e, portanto, internalizadas nos indivíduos. A segunda natureza, portanto, é inexorável à civilização e à cultura; o que se defende aqui, por conseguinte, é que sua naturalização não é inevitável – é socialmente construída – e, portanto, a possibilidade de uma reformulação crítica da dimensão

e do carácter dos aspectos da dominação torna-se socialmente necessária e humanamente desejável.

CAPÍTULO II: ULISSES, A ALEGORIA DO ESCLARECIMENTO E A PROTO-HISTÓRIA DA SUBJETIVIDADE BURGUESA

“Onde queres família, sou maluco. E onde queres romântico, burguês” (VELOSO, 1984)

O presente capítulo tem como objetivo mostrar como Horkheimer e Adorno percebem na figura de Ulisses a alegoria do Esclarecimento, na medida em que o primeiro se encontra na condição de representação de certas características do indivíduo burguês. Para tanto, em sua primeira parte, esta exposição propõe apresentar, próxima às linhas de Horkheimer e Adorno, a articulação entre o conceito de esclarecimento e o conceito de “eu”, na medida em que este último é caracterizado pelas peripécias de Ulisses. Por fim, passa-se à exposição dos principais comentadores sobre a polêmica tese da proto-história da subjetividade burguesa.

Para Horkheimer e Adorno o encontro de Ulisses com as Sereias já pressagia a dialética do Esclarecimento, pois as medidas impostas por Ulisses aos companheiros e a si mesmo revelam o preço do progresso: aos dominados, a usurpação do desfrute do produto do trabalho; aos dominantes, uma vida empobrecida eternamente mediada pela dominação. A inversão presente no Esclarecimento – “o preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 21) – já é ilustrada na divisão do trabalho evidenciada no episódio em questão, na medida em que os sacrifícios necessários e exigidos a todos, os quais aparecem apenas como veículos do progresso, constituem a fixação do instinto como mediação do avanço técnico:

A humanidade, cujas habilidades e conhecimentos se diferenciam com a divisão do trabalho, é ao mesmo tempo forçada a regredir a estágios antropológicamente mais primitivos, pois a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através de uma repressão mais forte. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 40)

O conceito de protótipo do indivíduo burguês tem como conteúdo a autoafirmação unitária que a figura de Ulisses expressa ao se defrontar com as forças míticas, as forças de dissolução do “eu”. Segundo Horkheimer e Adorno, a oposição entre Esclarecimento e mito pode ser representada pela oposição do ego de um “eu” fisicamente fraco face às forças míticas de diversas seduções, as quais desviam o “eu” da sua lógica de autoconservação.

Todas aquelas forças constituem o múltiplo que dissolve e desvia este “eu” fraco, que se lança em direção às provações a fim de se fortalecer, formar-se; neste sentido, a epopeia já prenuncia o modo de individuação sob o qual a civilização ocidental se desenvolveu, nas palavras dos autores:

Na história das classes, a hostilidade do eu ao sacrifício incluía um sacrifício do eu, porque seu preço era a negação da natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens. Exatamente essa negação, núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 53)

Assim, o “eu” de Ulisses forma-se por meio de uma entrega aparente às tentações. Para tanto, a astúcia constitui o recurso que possibilita ao “eu” ser acometido pelas forças míticas e, ainda assim, conservar-se a fim de se fortalecer. Para Horkheimer e Adorno, as astúcias de Ulisses já constituíam o protótipo do logro presente no sacrifício, o qual tornou-se ritual da mutilação do “eu” e a técnica que os homens, há muito, utilizaram para ludibriar os poderes divinos. Ulisses⁸, portanto, apenas associaria o logro à consciência de si ao fazer o cálculo racional do seu próprio sacrifício, assumindo a figura de vítima e sacerdote:

Algo desse embuste – que erige justamente a pessoa inerme em portador da substância divina – sempre se pôde perceber no ego, que deve sua própria existência ao sacrifício do momento presente ao futuro. Sua substancialidade é aparência, assim como a imortalidade da vítima abatida. Não é à toa que Ulisses foi tido por muitos como uma divindade. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 52)

Esse embuste, para os autores, é a expressão da inverdade objetiva do sacrifício, quando esta insiste em manifestar a oposição entre indivíduo e coletividade, que por sua vez impõe o sacrifício aos indivíduos como se o mesmo representasse um aspecto originário do “eu”. Esta concepção da inverdade, que pode se expressar no aspecto objetivo do sacrifício, remete às renúncias que a dominação do coletivo impôs aos indivíduos desde os tempos pretéritos do nomadismo. Verifica-se, destarte, na argumentação dos autores, uma afinidade⁹ entre a ética protestante e o Esclarecimento, reformulada ao ponto de justificar os sacrifícios exigidos em formas de dominação mais antigas que o modo de produção capitalista. Segundo

8 Sobre a aparência da necessidade do sacrifício e a relação da sua inverdade objetiva e seu, respectivo, desdobramento subjetivo, Horkheimer e Adorno comentam: “todos esses sacrifícios supérfluos são necessários: contra o sacrifício. Uma vítima de um desses sacrifícios é o próprio Ulisses, o eu que está sempre a se refrear e assim deixa escapar a vida que salvou e que só recorda como uma viagem de erros.” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 54)

9 Horkheimer e Adorno elucidam, muito brevemente, uma característica comum entre o Esclarecimento e o protestantismo: “segundo o juízo do Esclarecimento, bem como o do protestantismo, quem se abandona imediatamente à vida sem relação racional com a autoconservação regride à pré-história.” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 36)

Horkheimer e Adorno: “a fé venerável no sacrifício, porém, já é provavelmente um esquema inculcado, segundo o qual os indivíduos subjugados infligem mais uma vez, a si próprios, a injustiça que lhes foi infligida, a fim de suportá-la” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 52). A figura de Ulisses, portanto, já expressava o embuste que a civilização impôs aos homens, o mesmo que o Esclarecimento em afinidade com a ética protestante transformou em ritual da subjetividade: a autoconservação pressupõe o seu oposto, o sacrifício, cuja racionalidade foi alterando-se de acordo com a sucessão dos modos de orientação do mundo. Mesmo que a astúcia seja a expressão do aspecto subjetivo do sacrifício, ao fazer uso da distância entre a racionalidade e a irracionalidade do sacrificial, sua efetivação na condição de logro não liberta o indivíduo da influência das forças míticas: a conservação do “eu” implica sua negação enquanto natureza:

O eu consegue escapar à dissolução na natureza cega, cuja pretensão o sacrifício não cessa de proclamar. Mas ao fazer isso ele permanece justamente preso ao contexto natural como um ser vivo que quer se afirmar contra um outro ser vivo. A substituição do sacrifício pela racionalidade autoconservadora não é menos troca do que o fora o sacrifício. Contudo, o eu que persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta imediatamente a ser ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 53)

É a supressão da natureza no homem – com o intuito de aumentar as forças espirituais do progresso social e material – que transforma tudo em meio a serviço do progresso. Tal supressão é, ela mesma, a regressão dos homens ao “mundo dos anfíbios”¹⁰. A irracionalidade mítica, portanto, pode ser concebida como a antecipação da antirrazão do capitalismo tardio; seu correlato subjetivo é a introversão do sacrifício¹¹. “A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia.” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 54)

10 Sobre esta regressão presente no progresso e aquela alienação daquilo sobre o qual exerce-se o poder, Horkheimer e Adorno escrevem: “Quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz. Graças aos modos de trabalho racionalizados, a eliminação das qualidades e sua conversão em funções transferem-se da ciência para o mundo da experiência dos povos e tende a assemelhá-lo de novo ao mundo dos anfíbios” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 41).

11 A astúcia na medida em que consiste no logro remeteria ao modo da troca ocasional das economias domésticas fechadas. O solitário astucioso – pois “socialização radical significa alienação radical” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 59) – já era a proto-existência do *homo oeconomicus*, cujo impulso à dominação, o aspecto irracional da *ratio*, que visa o aumento do poder, já se mostrava no comportamento aventureiro de Ulisses. Este último, deste modo, seria a personificação do princípio da economia capitalista até mesmo na ausência histórica do trabalhador assalariado. “O desamparo de Ulisses diante da fúria do mar já soa como a legitimação do viajante que se enriquece à custa do nativo. Foi isso que a teoria econômica burguesa fixou posteriormente no conceito de risco: a possibilidade da ruína é a justificação moral do lucro.” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 59)

Esta introversão se faz necessária, segundo Horkheimer e Adorno, pela assimetria de forças entre Ulisses e as forças míticas – entre os indivíduos perante a força do todo social –, a mesma assimetria que justifica a desilusão burguesa expressa pela abdicação da sua felicidade. Neste sentido, é na percepção da correlação de forças – pela qual Ulisses logra as figuras míticas cedendo às suas exigências ao mesmo tempo em que utiliza esta capitulação para se salvar – que a renúncia aparece como a única saída possível. Portanto, para Horkheimer e Adorno, não seria o desejo o pai do pensamento, mas sim o impulso de dominação cujo desdobramento interno é pressuposto para o seu correlato externo, a sobrevivência, que é alcançada pelo cálculo do próprio sacrifício resignado da sua desilusão:

Todo esclarecimento burguês está de acordo na exigência de sobriedade, realismo, avaliação correta de relações de força. O desejo não deve ser o pai do pensamento. [...] A avaliação das relações de força, que de antemão coloca a sobrevivência na dependência por assim dizer da confissão da própria derrota e virtualmente a morte, já contém *in nuce* o princípio da desilusão burguesa, o esquema exterior para a interiorização do sacrifício, a renúncia. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 55)

A partir de uma análise que visa elencar os constituintes desta subjetividade burguesa, passa-se, então, à exposição das características, presentes nas empreitadas de Ulisses, que podem ajudar a balizar a interpretação de que a figura de Ulisses representaria a proto-história da subjetividade burguesa.

O encontro de Ulisses com os lotófagos contém a inverdade do sacrifício – que ao longo da história foi imposto aos homens – como uma aparente necessidade objetiva, pois Ulisses nega a felicidade que não foi conquistada pela renúncia. A terra dos lotófagos remete aos tempos do jardim perdido, nos quais nem o trabalho nem a agricultura eram necessários; contudo, Horkheimer e Adorno interpretem este idílio como falsa felicidade, na medida em que os efeitos da flor de lótus levam à apatia de uma vida pobre. Esse estado de consciência pode ser comparado a todos os outros estados de consciência que impossibilitam os homens ao trabalho e que os desviam da racionalidade autoconservadora. Os efeitos da flor de lótus, portanto, poderiam ser vistos tanto sob a perspectiva da anestesia necessária que os oprimidos precisam para dar continuidade subjetiva e objetiva ao processo de desenvolvimento técnico e social – que insiste em justificar o intolerável – quanto sob o ponto de vista da tentativa de suspensão do interdito imposto aos indivíduos, suspensão essa que abre a possibilidade de uma consciência além e aquém da racionalidade do cálculo da renúncia. Essa consciência de si fundamentada no cálculo e na renúncia sufoca não apenas outras formas de percepção do

mundo como também esvazia os significados que o real poderia apresentar, a partir de outras relações sociais entre os homens e com a natureza:

Essa cena idílica – que lembra a felicidade dos narcóticos, de que se servem as camadas oprimidas nas sociedades endurecidas, a fim de suportar o insuportável –, essa cena, a razão autoconservadora não pode admiti-la entre os seus. Esse idílio é na verdade a mera aparência da felicidade: um estado apático e vegetativo, pobre como a vida dos animais e no melhor dos casos a ausência da consciência da infelicidade. Mas a felicidade encerra a verdade. Ela é essencialmente um resultado e se desenvolve na superação do sofrimento. É essa a justificação do herói sofredor, que não sofre permanecer entre os lotófagos. Ele defende contra estes a própria causa deles, a realização da utopia, através do trabalho histórico, pois o simples fato de se demorar na imagem da beatitude é suficiente para roubar-lhe o vigor. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 59)

Sobre o episódio no qual Ulisses ludibria Polifemo, o ciclope, Horkheimer e Adorno interpretam o uso do nome Oudeis – ninguém – como a expressão da astúcia de Ulisses para escapar com seus poucos companheiros. A perspicácia de Ulisses estaria na utilização da distância entre palavra e objeto. Segundo os autores, aquela astúcia já expressava o formalismo e o nominalismo que fundamentariam o pensamento burguês, o qual, desde os tempos pretéritos, a fim de conservar-se, lança mão da distância entre intenção e expressão:

A astúcia, contudo, consiste em explorar a distinção, agarrando-se à palavra, para modificar a coisa. Surge assim a consciência da intenção: premido pela necessidade, Ulisses se apercebe do dualismo, ao descobrir que a palavra idêntica pode significar coisas diferentes. [...] Ulisses descobre nas palavras o que na sociedade burguesa plenamente desenvolvida se chama formalismo: o preço de sua validade permanente é o fato de que elas se distanciam do conteúdo que as preenche em cada caso e que, à distância, se referem a todo conteúdo possível, tanto a ninguém quanto ao próprio Ulisses. É do formalismo dos nomes e estatutos míticos, que querem reger com a mesma indiferença da natureza os homens e a história, que surge o nominalismo, o protótipo do pensamento burguês. A astúcia da autoconservação vive do processo que rege a relação entre a palavra e a coisa. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 58)

Não obstante, pode-se também pensar que tal formalismo é condição necessária da dominação simbólica, cujo desenvolvimento histórico alcança seu ápice - em termos de cálculo e abstração- durante o período moderno capitalista. Com a sucessão das formas de orientação do mundo e a diferenciação das esferas de valor, a vida adquire uma cisão: em cada espaço de produção simbólica são instituídas leis próprias e, por conseguinte, critérios diferentes que orientam a ação. É sob tal autonomia das leis, cuja arbitrariedade por vezes aparece nas fronteiras relativas às outras esferas, que a violência institucionalizada se efetiva. Qualquer comportamento estranho é suspeito e digno de desconfiança, pois a “glória” do progresso é ter transformado o “porrete” em distinção social segundo leis arbitrárias, a

despeito de serem históricas e violentas, apesar da ausência de armas. Nesse sentido, pode-se pressentir, na frase evocada por Polifemo ao perceber o anseio de Ulisses por hospitalidade, a mesma condenação que recai sobre aqueles que não reconhecem as “regras do jogo”, ou sobre aqueles que, por azar ou sorte, escaparam ao processo de inculcamento de comportamentos exigidos como segunda natureza. “‘Tu és louco, estranho, ou vens de longe’ – em épocas posteriores, a distinção entre o louco e o estranho era menos escrupulosa e o desconhecimento do costume, assim como todo modo de ser estranho, eram imediatamente tachados de loucura” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 61). Contudo, mesmo sendo conhecedor das “regras do jogo”, pode-se ao mesmo tempo perceber que a subjetividade volatizada nestes conhecimentos tem como resultado a negação da própria identidade. Assim, o Ninguém que Ulisses se autodenomina expressa a abdicação da identidade que os indivíduos infligem a si mesmos a fim de sobreviver em um todo social estranho aos mesmos. “Mas sua autoafirmação é, como na epopeia inteira, como em toda civilização, uma autodenegação” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 63).

Por sua vez, Circe e Calipso, segundo Horkheimer e Adorno, já representavam a imagem das hetairas, cujo poder consiste em subjugar os homens por meio do ritual que promete a felicidade, ao passo em que retira a autonomia de seus amantes. A hetaira, então, realizaria a contrapartida do ritual a que é submetida pela sociedade patriarcal. “Igual a ela, as mulheres se inclinam, sob a pressão da civilização, a adotar o juízo civilizatório sobre a mulher e a difamar o sexo” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 65). A mulher foi historicamente associada à natureza como uma de suas representações; esta associação, contudo, não apenas justificou sua dominação, como também reafirmou o medo que a dominação masculina pressentiu nos ritos ctônicos e depois na substituição dos ritos matriarcais pelos patriarcais. A mulher na sociedade burguesa, por conseguinte, incorporou a sedução presente no medo masculino e a impotência oriunda de sua derrocada no que diz respeito à associação primordial com a natureza. A relação com a hetaira seria mais antiga que o casamento, este último, uma criação recente que formaliza uma velha dominação: apenas se submetendo a um contrato¹² a mulher pode ter a dignidade humana e, alcançar, assim, o afastamento da identificação com a natureza. Para os autores, portanto, a hetaira é o primeiro caráter feminino, cuja frieza contribuiu historicamente para o cínico amor burguês presente no

12 A relação do progresso com o casamento não é diferente, pois seu desenvolvimento social também significou uma forma mais formal da violência e dominação: “nele a reconciliação cresce em torno da submissão, assim como, em toda a história até agora, o humano só floresceu sobre a barbárie que a humanidade justamente oculta. [...] O casamento pertence certamente à rocha primeira do mito na base da civilização.” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 68)

casamento. As relações com as mulheres mediadas pelo papel social de esposa e prostituta reproduziriam as relações de troca e propriedade às quais há muito a mulher é submetida:

A prostituta e a esposa são elementos complementares da autoalienação da mulher no mundo patriarcal: a esposa deixa transparecer prazer com a ordem fixa da vida e da propriedade, enquanto a prostituta toma o que os direitos de posse de esposa deixam livre e, como sua secreta aliada, de novo o submete às relações de posse, vendendo o prazer. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 67)

Desta feita, por meio de um elenco de alguns comentadores sobre a *Dialética do Esclarecimento*, busca-se, a partir de então, expor as principais considerações sobre a relação de Ulisses com o Esclarecimento e sua possível relação com o conceito de indivíduo burguês. Whitebook, por exemplo, não apenas reafirma tais relações, como também realça a participação da psicanálise na elaboração teórica do desenvolvimento coletivo e individual representados pelo conceito de esclarecimento e pela figura de Ulisses, respectivamente:

Para forjar esse novo tipo de teoria e escrever a “pré-história” (Urgeschichte) da razão e do sujeito, o que significava escrever “os subterrâneos da história” da Europa e a crônica do “destino dos instintos e paixões humanas que são deslocados e distorcidos pela civilização”, Horkheimer e Adorno voltaram-se para a psicanálise. A natureza radical da nova tarefa os conduziu a encarar os aspectos mais controversos e especulativos dos escritos de Freud, a saber, suas teorias psicoantropológicas da cultura e da civilização. Na obra-prima da Escola de Frankfurt clássica, a *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno apresentaram sua versão da explicação psicanalítica do desenvolvimento (individual e coletivo) comentando as viagens de Ulisses, tomando como ponto de partida as teorias intimamente relacionadas da internalização de Nietzsche e Freud. (WHITEBOOK, 2008, p. 108)

Stirk, por sua vez, pela análise da constituição da individualidade burguesa presente nos escritos de Horkheimer, salienta a importância da propriedade privada para a constituição da sociedade e da subjetividade burguesas. A propriedade privada forneceria um sentido para a vida: daí a justificativa para a repressão dos instintos das paixões humanas, o que corrobora a interpretação da figura de Ulisses como símbolo da formação da subjetividade burguesa:

Individualidade burguesa implicou a habilidade de reprimir os impulsos imediatos das paixões dos homens. Paradigmático desta autorrepressão foi a estória Homérica de Odysseus e as Sereias, na qual Odysseus se amarra ao mastro do navio e tapa os ouvidos de seus companheiros. A preservação de Odysseus e seus homens do chamado arcaico das Sereias exigiu que eles se negassem os prazeres prometidos pelas Sereias. Autopreservação implicou em autorrepressão. [...] Ele [Odysseus] é o símbolo para a formação do homem burguês, ele deve dolorosamente aprender a se reprimir, junto com a astúcia, o que caracteriza completamente a burguesia. (STIRK, 1992, p. 171)

A despeito das diferenças entre Ulisses como protótipo do indivíduo burguês e o homem moderno e da crítica à identidade sem mediações¹³ entre autoconservação e repressão, Duarte afirma que a superação dos desafios encontrados por Ulisses podem expressar o anseio de legitimação da propriedade privada, o que justificaria a importância simbólica da Odisseia para a civilização ocidental:

A diferença mais visível entre o homem moderno e Ulisses “imagem originária do indivíduo burguês”, mostra-se no fato de que, nesse, a tensão ocorre porque o seu ego em processo de formação é continuamente confrontado com situações que poderiam significar sua dissolução, enquanto, no caso do homem moderno, atingiu-se determinado ponto da história, no qual as forças que ameaçam de destruição o Eu se encontram hipertrofiadas, sendo que tal hipertrofia pode ser ainda realimentada pelo próprio Eu – *malgré lui* –, à medida que resiste a elas. [...] Apesar de concordar com a posição de Klaus Baum, segundo a qual o interdito não pode ser pura e simplesmente igualado à autoconservação, caso essa e a felicidade sejam postas numa relação de *tertium non datur*, chamo a atenção para o fato de que, em Ulisses, não se trata de uma autoconservação qualquer, mas da de um herói portador de um forte conteúdo simbólico para toda a civilização ocidental. Para ele, os perigos por ele mesmo postos e ultrapassados servem de legitimação para a propriedade, à qual ele quer incondicionalmente voltar. (DUARTE, 1993, p. 92)

A partir de outra perspectiva, Jay salienta na negação da unidade com a natureza a origem da segunda natureza que a civilização se tornou. Neste sentido, as abnegações de Ulisses expressariam a irreconciliação com o natural e a racionalidade necessária ao homem burguês:

De fato, a negação inicial da unidade do homem com a natureza estava na raiz de todas as inadequações posteriores da civilização. A *Odisseia* tinha uma profusão de exemplos claros da relação intrínseca entre a abnegação e a autopreservação no pensamento ocidental: a recusa de Ulisses de comer as sementes de lótus ou os bois de Hélios, o fato de ele só se deitar com Circe depois de lhe arrancar a promessa de não transformá-lo em porco, ou o de se amarrar ao mastro do navio para evitar a sedução do canto das sereias. [...] Sua racionalidade [Ulisses], portanto, baseou-se na trapaça e instrumentalidade. Para Horkheimer e Adorno, Ulisses era o protótipo de um modelo dos valores iluministas – o moderno “homem econômico”. Sua

13 Duarte, portanto, evidencia a crítica elaborada por Klaus Baum, no livro *Die Transzendierung des Mythos* (1988), no qual Baum questiona a identidade sem mediações entre autoconservação e introversão do sacrifício presente nas peripécias de Ulisses. Baum aponta algumas inconsistências na elaboração de Horkheimer e Adorno, as quais consistem na identificação da felicidade com a autodissolução e, por consequência, a identificação entre autoconservação e introversão do sacrifício. Aquela oposição entre autoconservação e dissolução do Eu tem como pressuposto uma autoconservação estática, a qual vai de encontro com a pressuposição de Adorno sobre as vantagens oriundas de um Eu forte e, portanto, capaz de integrar a multiplicidade em sua vida psíquica. “Um fortalecimento do Eu, mantido dentro de determinados limites seria – como já se apontou acima – até desejável para a resistência diante da dominação. ‘Em vez da estaticidade do Eu, dever-se-ia falar de uma força do Ego: esse é o primeiro pressuposto para uma abertura, para um deixar-se ir – força do Ego possibilita ‘a tolerância da ambiguidade’. A multiplicidade, que deve ser ‘sintetizada’ pelo Ego, não pode ser vista como uma ‘possessão estanque’, o que concorda com a exigência adorniana da dialética enquanto consciência consequente da não-identidade. Um indício disso é o fato de que, aquilo na consciência que é acolhido e percebido pelo sujeito – devido à sua capacidade de esquecer -, nunca é completamente integrado: ‘ele trabalha inconscientemente’”.(DUARTE, 1993, p. 91)

jornada traiçoeira antecipou a ideologia burguesa do risco como justificação moral do lucro. Até seu casamento com Penélope envolveu o princípio da troca – a fidelidade e a renúncia da mulher a seus pretendentes durante a ausência de Ulisses, em troca do retorno dele. (JAY, 2008, p. 329)

Por seu turno, para Held, Horkheimer e Adorno, com o intuito de afastar a *Odisseia* da ideologia que perpassava a tradição idealista alemã, ao invés de pensar o conto de Homero como um “retrato da unidade ideal de sujeito e objeto, cultura e natureza, universal e particular” (HELD, 1980, p. 401), as aventuras de Ulisses foram interpretadas como expressão da formação do sujeito autônomo e do indivíduo burguês, bem como da relação conflituosa coletiva e individual com a natureza. Assim, Held afirma sobre a “célula embrionária” do indivíduo burguês: “de fato, Odysseus é o seu protótipo. Ele é o *self* que salva sua vida sempre se reprimindo e esquecendo suas imediatas necessidades. Ele sobrevive por meio da repressão da natureza interna e conscientemente planejou a adaptação à natureza externa” (HELD, 1980, p. 402).

A despeito das interpretações que balizam a tese de que a figura de Ulisses constitui a proto-história da subjetividade burguesa, há outros eminentes autores que criticam veementemente tal tese. Jameson, por exemplo, caracteriza tal proposição meramente como uma impertinência:

A famosa explicação de Ulisses como o “protótipo do indivíduo burguês” é uma mera impertinência que suscita apenas as mais vagas apreensões sobre algum resvalamento entre materiais relativos a questões de classe e de economia e interpretações do pensamento da Escola de Frankfurt em geral. A reapropriação pós-clássica de Ulisses como um herói da cultura seria o bastante pra justificá-lo. No entanto, as mais modernas tradições historiográficas (das histórias idealistas das ideias às marxistas) insistiram com suficiente determinação sobre a especificidade estrutural da ciência ocidental – vale dizer, do capitalismo – para que a grande impertinência da *Dialética do Esclarecimento* (a genealogia do esclarecimento nas épocas pré-históricas, a assimilação dos cientistas aos xamãs e aos animistas) requeira maior justificação. (JAMESON, 1997, p. 141)

Ademais, pela via crítica à apropriação da psicanálise feita por Horkheimer e Adorno, Seyla Benhabib também coloca dúvidas sobre o projeto de genealogia do *self* e seu respectivo risco de um uso atemporal das categorias psicanalíticas.

Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer integram a teoria psicanalítica freudiana à teoria social a fim de analisar as dinâmicas da civilização. [...] A extensão das categorias psicanalíticas ao início da civilização ocidental, portanto, conduz a um profundo a-historicismo que reduz drasticamente a plausibilidade desta genealogia do *self* moderno. (BENHABIB, 1986, p.168)

Com intuito de mostrar o quanto é polêmica a interpretação de Ulisses como proto-história da subjetividade burguesa, torna-se pertinente mostrar a veemência – talvez mais do que impertinência segundo a afirmação de Jameson – de Rolf Wiggershaus ao reafirmar a relação proposta na *Dialética do Esclarecimento*, interpretando esta genealogia a despeito do próprio livro de Horkheimer e Adorno:

Segundo o prefácio, o primeiro desenvolvimento “Odysseus oder Mythos und Aufklärung” (Ulisses ou o mito e as Luzes) deveria justificar a tese de que o mito já representava o *Aufklärung*. Isso só descrevia muito sumariamente seu conteúdo; tendia, primeiro, e principalmente, a demonstrar que desde aquela fase remota o *Aufklärung* já recaía no mito. O texto a ser interpretado não deixava, aliás, outra possibilidade. Sem dúvida, o autor da Odisseia deixava seu herói levar o mito a sério. Ele próprio já tinha uma atitude irônica e esclarecida para com o mito, e seu herói era descrito no momento em que tendia para essa atitude. O gênio com o qual Adorno descobria aspectos novos num texto clássico, comentado mais de mil vezes, prendia-se ao fato de que ele mostrava o preço a pagar pelo *Aufklärung* nesse texto que, segundo os termos de Horkheimer, era o primeiro documento da antropologia do homem no sentido moderno de um ser iluminado pela razão. (WIGGERHAUS, 2006, p. 359)

Talvez a sensação ligeiramente incômoda, resultante da sobreposição de tais interpretações, evidencie a audácia que Horkheimer e Adorno tiveram ao elaborar tal crítica. Curiosamente, essa mesma crítica, a propósito – e parte dos objetivos desta dissertação consiste em fazer este apontamento – pode ter sido sugestionada pela elaboração de Freud em um texto, certamente, lido pelos autores. No texto “Psicologia das massas e análise do Eu”, Freud tenta expor, ao final do texto, como seria possível pensar a passagem histórica para o indivíduo, ou, a passagem da psicologia das massas à psicologia individual. Segundo Freud, a decadência do pai primordial e o início da instituição da família – quebra dos privilégios de governo das mulheres e formação de vários núcleos governados por um homem – constituiriam os elementos necessários para a formação da psicologia individual em detrimento da psicologia das massas. Esta passagem, para Freud, teria sido transmitida e transfigurada pelo primeiro poeta épico que narrou o mito heroico que tentava reproduzir, segundo a realização de façanhas em um mundo mágico, o assassinato do pai primevo.

Portanto, o mito é o passo com que o indivíduo emerge da psicologia da massa. O primeiro mito foi certamente o psicológico, o mito do herói; [...] A mentira do mito heroico culmina na divinização do herói (FREUD, [1921] 2011, p. 103).

Ora, o procedimento levado a cabo por Horkheimer e Adorno consolida tanto o entrelaçamento entre Esclarecimento e mito quanto a história social coletiva e a história

psíquica da cada indivíduo, os quais têm como condição conceitual para a elaboração de suas relações o desencantamento do mundo de Weber e o modelo psicanalítico de Freud. Desta feita, Gagnebin afirma:

É a incapacidade (segundo os autores) do marxismo contemporâneo e da tradição iluminista (da qual, aliás, Marx é um digno representante) de explicar e de entender realmente o nazismo e o antisemitismo, isto é, também de resistir a esses movimentos tão “irracionais”, que levam Adorno e Horkheimer a procurar elaborar uma teoria da dominação muito mais ampla e profunda, inscrita na própria relação do homem com a natureza, consigo mesmo e com seus companheiros; uma relação inscrita no desenvolvimento da *techné* (da técnica, do trabalho) e do *logos* (da linguagem e da razão). [...] Como Lukács na sua Teoria do romance, Adorno e Horkheimer interrogam essa obra originária da nossa tradição narrativa e descobrem na história do retorno de Ulisses a Ítaca uma alegoria primeira da constituição do sujeito. A Odisseia é reinterpretada pelo duplo prisma de uma história da razão que se desfaz dos encantos e dos feitiços (*zauber*, em alemão) míticos para chegar à dominação e à autonomia – e, nas pegadas de Freud, de uma evolução da criança polimorfa, encantadora e perversa, sem identidade assegurada, que se torna um ego adulto, determinado, simultaneamente racional e rígido. Esse processo de desencantamento, segundo o conceito weberiano (*Entzauberung*), pertence, portanto, à história social coletiva e à história psíquica de cada indivíduo singular. Interessa a nossos autores não só descrever a história, mas sim, também ressaltar o preço pago pela humanidade para chegar à assim chamada “idade da razão”. Isto é: a história da emancipação do mito e do devir adulto não é somente um devir progressivo e luminoso, como pretendiam, justamente, as luzes do Iluminismo, mas também deve ser denunciada, seguindo Nietzsche e Freud, como sendo a gênese violenta e violentadora, cujo preço é alto. Antisemitismo e nazismo serão compreendidos como o retorno dessa violência recalcada. (GAGNEBIN, 2006, p. 29)

A percepção de Gagnebin coaduna com a interpretação proposta por esta dissertação; no entanto, é possível ainda complementá-la com a observação de que o objetivo¹⁴ da *Dialética do Esclarecimento* é, sim, explicar as condições históricas do surgimento da subjetividade burguesa e seu possível desdobramento, que historicamente se expressou no nazismo. Contudo, reduzir a obra em questão a um diagnóstico de época é não perceber que o diagnóstico é a justificação teórica do estudo e não seu objetivo. Como argumentado acima, para além da explicação genealógica do capitalismo e do fascismo, os autores tinham como objetivo tentar explicar não só porque a sociedade não aboliu o reino da necessidade – e ainda

14 Percebe-se, pela argumentação acima, que esta dissertação discorda da elaboração de Rouanet que coloca o objetivo da teoria crítica como análise psicanalítica da cultura: “dissemos que a teoria crítica é a psicanálise do Espírito Objetivo. Convém precisar: é, mais exatamente, a psicanálise da modernidade. Não a decifração da cultura em geral, mas da cultura em sua fase final. É a rigor, a psicanálise do *Weltgeist*. É na descrição dessa última etapa que precisa mobilizar as categorias psicanalíticas” (ROUANET, 2001, p. 121). Mesmo que a afirmação de Rouanet fosse dirigida à cultura em geral – pois quando restrita à modernidade é quase imediato o seu equívoco – haveria em sua proposição a desconsideração da tentativa de elucidação das condições que perpetuam a barbárie – ao subsumir a crítica à psicanálise da cultura – pois os fenômenos sociais como nazismo e a própria totalização presente no capitalismo passam a ser vistos como meros acontecimentos de uma cultura malograda, como se cultura em si mesma já não significasse violência.

o impôs como falsa necessidade – mas, também, como ela perpetuará a barbárie historicamente desenvolvida pela violência a tudo aquilo que foi identificado como primitivo e como natureza. O fim da segunda guerra¹⁵ não significou o fim da perpetuação da barbárie, pois suas raízes ainda estão firmes no solo cultivado pela civilização.

A questão que se coloca, portanto, pela crítica da *Dialética do Esclarecimento*, não é se, realmente, a figura de Ulisses enquanto existência literária corresponde de fato ao núcleo de concepção da subjetividade burguesa. Mas, sim, se esta obra constitui um procedimento genealógico¹⁶ – exequível pelo conceito de desencantamento do mundo de Weber e engendrado pelas categorias da psicanálise de Freud – que tem como verdade a concepção de que a história se realiza por um certo desenvolvimento em latência: aquilo que segundo Freud pertence ao psiquismo do sujeito – até mesmo a possibilidade da coexistência virtual do passado e do presente – pode ser concebido também historicamente. Assim dito, as formas de orientação do mundo de Weber teriam em sua estrutura a capacidade de manter algumas formas de conduta social e suas respectivas renúncias em estado de latência, o que garantiria a perpetuação do passado no presente de acordo com as condições históricas vigentes¹⁷.

Portanto, aquela advertência de Benhabib sobre a a-historicidade das categorias da psicanálise poderia ser revista se o conceito de civilização, cujo conteúdo não designa apenas a renúncia e sacrifícios de seus integrantes como também a eliminação de povos e de culturas, fizesse a mediação entre sociologia e psicanálise. A psicanálise de Freud poderia, portanto, ser reelaborada segundo a história das instituições fundantes da civilização, na medida em que esta metodologia genealógica reelaborasse a história das instituições e suas respectivas

15 A concepção da *Dialética do Esclarecimento* apenas como diagnóstico de época perde momentos essenciais da crítica e pode incorrer no erro de associar o fim do estado nazista com o fim da mentalidade nazista. Sobre isso, escreve Jay: “os que haviam derrotado Hitler podiam ter eliminado os efeitos mais óbvios do anti-semitismo, mas pouco tinham feito para destruir suas causas fundamentais. A *Dialética do Esclarecimento* [...] foi, em larga medida, uma fenomenologia dos deslocamentos alternativos provenientes dessas causas” (JAY, 2008, p. 297).

16 Sobre tal procedimento, Chiarello afirma: “a reflexão psicanalítica da *Dialética do Esclarecimento* – visto que a história da razão baseia-se no esquecimento e na repressão, visto que a consciência desconhece sua própria origem – um abismo interpõe-se entre ela e sua história natural, a crítica da razão instrumental horkheimeriana pretende fazer da razão uma faculdade reflexiva no verdadeiro sentido do termo: ela deve ser capaz de voltar-se sobre si mesma, para que se reconheça nos vestígios deixados e nos destroços acumulados ao longo de sua história de opressão e repressão. [...] Nesse sentido, a filosofia tardia de Horkheimer – juntamente com a de Adorno – não se entende como uma fenomenologia da razão, mas como sua arqueologia” (CHIARELLO, 2001, p. 113).

17 Embora, na elaboração desta dissertação haja uma sugestão do conceito de “inconsciente coletivo”, as afirmações aqui feitas tentaram se esquivar da necessidade deste conceito, visto que este não participa do arcabouço teórico de Horkheimer e Adorno, nem do de Freud. Contudo, Chiarello relaciona aquele conceito com o anseio antigo de uma vida justa e igualitária: “os ideais de justiça, igualdade, vivem hoje, para Horkheimer, de resíduos que persistem no inconsciente coletivo. Dependentes de uma experiência quase inteiramente esquecida, a pretensa verdade desses ideais relaciona-se com um conhecimento profundo: vestígios de uma herança mítica, elementos culturais e religiosos de um passado ainda vido na consciência de cada indivíduo.” (CHIARELLO, 2001, p. 114)

condutas e exigências individuais, a fim de constituir um arcabouço da origem de certos fenômenos sociais, como o nazismo e o capitalismo. Esta possibilidade vai ser discutida no último capítulo desta dissertação, a fim de mostrar como o pensamento de Freud e o conceito de desencantamento do mundo de Weber podem remeter a constatações semelhantes sobre a oposição indivíduo e sociedade a partir de perspectivas e objetos diferentes. Por conseguinte, a despeito da exposição acima, que buscou delinear internamente ao texto da *Dialética do Esclarecimento* a forma de constituição da subjetividade de Ulisses como a proto-história da subjetividade burguesa, faz-se imprescindível a seguinte observação: embora haja uma influência do pensamento de Freud nas elaborações de Horkheimer e Adorno, há, em contrapartida, a dificuldade em explicitar como essa influência se expressa conceitualmente. Freud, por exemplo, é citado apenas duas vezes nos textos em questão: uma citação referente a *Totem e Tabu*¹⁸ e outra a *Mal-Estar na Civilização*¹⁹. No entanto, já se adianta: na citação referente a *Totem e Tabu* – que apresenta uma referência, embora breve, sobre o ego, o pensamento e a realidade –, dá-se a impressão de que Freud foi citado porque seu equívoco era proveitoso. Não há, portanto, uma articulação conceitual explícita dos conceitos de Freud, o que justifica esta dissertação e coloca como pertinente a tarefa da busca pela elaboração de tal articulação.

18 Horkheimer e Adorno acrescentam, ao compararem a ciência e a magia quanto à ação racional que visa fins: “como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. Ela não se baseia de modo algum na ‘onipotência dos pensamentos’, que o primitivo se atribuiria, segundo se diz, assim como o neurótico. A ‘confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo’, que Freud anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa que a magia. Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 22). Esta passagem é de suma importância para a discussão apresentada no próximo capítulo, no qual verificar-se-á na relação entre os conceitos de civilização e de Eu, a inegável correlação das críticas de Freud, Horkheimer e Adorno.

19 No episódio no qual Circe transforma os companheiros de Ulisses em porcos, Horkheimer e Adorno escrevem: “finalmente, pode-se pensar na proibição do canibalismo, pois, como em Juvenal, o sabor da carne humana é sempre descrito como semelhante ao da carne de porco. Em todo caso, todas as civilizações posteriores preferiram qualificar de porcos aqueles cujo instinto buscava um prazer diverso daquele que a sociedade sanciona para seus fins. Magia e contramagia estão ligadas, na metamorfose dos companheiros de Ulisses, às ervas e ao vinho; à embriaguez e ao despertar, ao olfato como o sentido cada vez mais reprimido e recalçado e que mais próximo está do sexo quanto da lembrança dos tempos primitivos. Mas, na imagem do porco, o prazer do olfato já está desfigurado no fungar compulsivo de quem arrasta o nariz pelo chão e renunciou ao andar ereto” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 65). A despeito da consideração dos autores e até mesmo da referência a Freud, esta dissertação não apresentará comentários sobre o recalçamento de alguns instintos e a construção antropológica da figura do corpo como imagem daquilo que deve ser reprimido. Pois, mesmo que esta passagem se fundamente na possibilidade da explicação da repressão histórica de alguns instintos – possibilidade esta que é fundamental, não só para uma boa compreensão da *Dialética do Esclarecimento*, como, também, para a interpretação proposta nesta dissertação – a questão antropológica envolvida não auxilia os argumentos aqui propostos; ademais, Freud, apesar de ter se enveredado em imbróglis antropológicos e psicanalíticos, assumiu na maior parte dos seus textos o caráter hipotético das suas extrapolações investigativas.

Ora, a partir da exposição levada a cabo por este capítulo, foi possível depreender, por meio dos conceitos de sacrifício e de civilização, questões pertinentes a problemáticas de ordem individual e de ordem social. São elas: a fixação do instinto pelo trabalho; a história da civilização como introversão do sacrifício e, portanto, negação subjetiva da unidade com a natureza como condição do núcleo da racionalidade civilizatória; a inverdade objetiva do sacrifício como oposição entre sociedade e indivíduo e a autoconservação como aspecto subjetivo do sacrifício. Verificar-se-á, no capítulo seguinte, todavia, que essas questões são comuns ao pensamento de Freud, Horkheimer e Adorno, na medida em que os conceitos de “eu” e de civilização dos últimos autores pressupõem o embuste civilizatório na insuficiência compensatória dos sacrifícios instintuais dos indivíduos – negação subjetiva e objetiva da natureza – atributo também presente no pensamento freudiano. A categoria trabalho junto à adaptação às relações sociais que o pressupõe como forma de disciplina dos instintos, formam, deste modo, a intersecção mais insigne entre os capítulos analisados da *Dialética do Esclarecimento* e o pensamento de Freud.

CAPÍTULO III: A CRÍTICA À CIVILIZAÇÃO: A INTERSECÇÃO ENTRE FREUD E A *DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO*

“Que se faça o sacrifício, que cresçam logo as crianças”
(RUSSO, 1996)

O intuito deste capítulo é mostrar como a crítica da civilização constitui a conclusão mais premente das elaborações do conceito de Eu presentes no pensamento de Freud e na *Dialética do Esclarecimento*. Começa-se de antemão a exposição de dois trechos que expõem a importância do conceito de civilização para a compreensão da relação entre o todo social e de seus integrantes. Tal exposição, cabe acrescentar, será mediada pelo destaque aos conceitos de renúncia, repressão e sacrifício. Desta feita, os trechos em questão se encontram na *Dialética do Esclarecimento* e no texto “Resumo da psicanálise” (1924), de Freud. Em ambos os trechos verificar-se-á o pressuposto de que o desenvolvimento histórico do Eu, para tais autores, teve como pauta necessária o processo civilizatório. Considerando essa comparação, tanto a civilização quanto o indivíduo tiveram de se submeter a uma formação para a obediência e o trabalho:

A humanidade teve de 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. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo. [...] O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 39)

Portanto, para Horkheimer e Adorno, é possível comparar, quanto às provações, o processo histórico da formação do “eu” ao processo de formação do indivíduo, cuja infância poderia ser concebida como o período de experiências para a formação do ego. Com efeito, essa comparação resulta numa identidade entre Eu e indivíduo. Por sua vez, em “Resumo da psicanálise” (1924), Freud apresenta palavras semelhantes às já citadas sobre a possível relação entre o desenvolvimento da civilização e da constituição do Eu:

Deixando de lado impulsos internos pouco conhecidos, pode-se dizer que o principal motor da evolução cultural do ser humano foi a privação externa real, que lhe negou a cômoda satisfação de suas naturais necessidades e o expôs a perigos imensos. Essa frustração externa o obrigou à luta com a realidade, luta que resultou em parte na adaptação a ela, em parte no domínio dela, mas também levou ao trabalho em comum e à convivência com os semelhantes, o que já implicava uma renúncia a vários impulsos instintuais que não podiam ser satisfeitos socialmente. Com os subseqüentes progressos da civilização cresceram também as exigências da repressão. Afinal, a civilização se baseia na renúncia instintual, e cada indivíduo, em seu caminho da infância à maturidade, repete em sua própria pessoa esse desenvolvimento da humanidade rumo a uma sensata resignação. A psicanálise mostrou que são sobretudo, embora não exclusivamente, impulsos instintuais sexuais que sucumbem a essa repressão cultural. Uma parte deles exhibe a valiosa característica de se deixar desviar dos objetivos imediatos, e assim põe sua energia, como tendências “sublimadas”, à disposição do desenvolvimento cultural. Mas outra parte permanece no inconsciente como desejos insatisfeitos e urge por uma satisfação qualquer, mesmo que deformada. (FREUD, [1924] 2011, p. 247)

A proximidade semântica dos termos demonstra a preocupação de Horkheimer, Adorno e Freud quanto à relação histórica entre o desenvolvimento social e a constituição da interioridade de seus integrantes. A história dessa relação é condicionada pela dominação da natureza e seus respectivos sacrifícios exigidos pelo todo social: nesse sentido, o caminho da infância até a vida adulta poderia ser concebido como uma rápida atualização de toda história da civilização. O “eu”, para Horkheimer e Adorno, desenvolveu-se sob a teologia da autoconservação; essa teologia consiste no domínio da natureza interna-externa e individual-social. Assim, pela efetivação do programa do Esclarecimento – “desencantar e dominar” – pode-se associar a dominação à relação primordial do homem com a natureza e, portanto, ao desenvolvimento de uma autoconservação²⁰ do sujeito em oposição à natureza. Para tanto, o que é exigido de cada indivíduo não é apenas o domínio da própria natureza – e, por conseguinte, uma adaptação à sociedade – mas, também, o reconhecimento das relações de poder que fundamentam o arranjo social²¹: “o despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações” (Idem, p. 21). Ora, para Horkheimer e Adorno, este despertar do sujeito constitui a realização social do impulso

20 Este conceito pode tanto indicar uma autoconservação do todo, que em certa medida justifica o progresso e sua correspondente dominação da natureza quanto uma autoconservação do indivíduo. O primeiro significado do termo é o que é mais usado no texto “O conceito de esclarecimento”, neste contexto, a autoconservação participa da essência do esclarecimento e da coerção social que impõe tabu em todo comportamento fora dos limites da autoconservação. No “Excurso I”, a autoconservação assume o segundo significado, o qual se articula com os conceitos de sacrifício, renúncia e astúcia a fim de elucidar a constituição da subjetividade esclarecida já nas peripécias de Ulisses.

21 Ora, de acordo com Horkheimer e Adorno, a dominação mais antiga desde o fim do nomadismo, pensada dentro da unidade de coletividade, se efetuou pela divisão social do trabalho; por conseguinte, aquele despertar do sujeito passa pelo reconhecimento das relações de poder produzidas pelas relações de trabalho. Horkheimer e Adorno partilham da ideia de que o caráter das formas sociais de pensamento são um reflexo da organização social. Contudo, diferentemente de Durkheim, Horkheimer e Adorno afirmam que não é a solidariedade social que rege união e dependência sociais e, sim, a dominação enquanto autoconservação da unidade de coletividade. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985 p. 30)

individual de dominação, a realização da essência do Esclarecimento. O processo do Esclarecimento como um movimento social – alienado do seu aspecto natural – engendra, portanto, a formação histórica do “eu”. A civilização acaba por expressar o natural, cuja imagem hostil serviu de justificação para sua retaliação. Se o Esclarecimento recaí no mito, a civilização recaiu na natureza e, segundo ambos processos, o “eu” teve de acompanhar as renúncias necessárias daqueles desenvolvimentos:

O eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar. [...] Um após o outro, os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram considerados como eras superadas, de tal sorte que a ideia de recair neles estava associada ao pavor de que o eu revertesse à mera natureza, da qual havia se alienado com esforço indizível e que por isso mesmo infundia nele indizível terror. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 37)

A inumanidade do “eu” civilizado insiste em se expressar pelo aspecto mais esclarecido de sua constituição. A “superação” dos comportamentos mimético, mítico e metafísico, por exemplo, tem como contrapartida a formação do “eu”, que exclui da representação de si todo aspecto que remete à natureza e afirma apenas as capacidades necessárias para sua autoconservação em um todo social no qual aquele despertar do sujeito – identificar o mecanismo do poder presente nas relações – é condição de sua sobrevivência e, ao mesmo tempo, seu resquício de subjetividade:

O eu que após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constitui, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação. [...] A subjetividade volatizou-se na lógica de regras de jogo pretensamente indeterminadas, a fim de dispor de uma maneira ainda mais desembaraçada. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 36)

Estas regras de jogo podem ser consideradas as leis naturais do ambiente social da civilização, na qual cada indivíduo, a fim de sobreviver, busca reproduzir padrões de comportamento que aparecem para eles mesmos como personalidade: “Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 24). A única fresta para um comportamento autônomo cabe aos homens livres determinados a comandar, o que se efetiva apenas pelo pensamento ordenador que surge do próprio movimento do Esclarecimento.

É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 25)

A substituição das representações mágicas pela unidade conceitual possibilitou ao “eu” a identificação da verdade com o pensamento ordenador, no entanto, o “eu” sempre idêntico é adquirido apenas quando o poder – que serviu para dominar os homens e sujeitar a natureza – torna-se a sua imagem especular. Se na magia, o feiticeiro ainda não se fazia imagem e semelhança com seu poder de domínio da natureza, para Horkheimer e Adorno, este reflexo se torna o critério para a constituição da identidade do “eu”. “É só enquanto tal imagem e semelhança que o homem alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse de si como máscara impenetrável” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 22). É na crítica à ciência, por meio de sua comparação à magia, que Horkheimer e Adorno contrariam a conclusão de Freud sobre a associação da onipotência dos pensamentos aos primitivos, pois apenas na ciência moderna o pensamento e a realidade estariam totalmente separados, e a condição objetiva desta separação seria o ego ajustado à realidade.

Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. Ela não se baseia de modo algum na “onipotência dos pensamentos”, que o primitivo se atribuiria, segundo se diz, assim como o neurótico. Não pode haver uma “superestimação dos processos psíquicos por oposição à realidade”, quando o pensamento e a realidade não estão radicalmente separados. A “confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo”, que Freud anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa que a magia. Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 22)

Esta passagem requer, tendo em vista os objetivos desta dissertação, uma análise atenta à categoria de ego (Eu) empregada pelos autores. Assim, passa-se à exposição do conceito de Eu de Freud em sua segunda topologia, a fim de balizar a exposição da crítica à psicanálise elaborada por Gomide (2007) em sua tese: “Um estudo sobre os conceitos freudianos na obra de T. W. Adorno”. A tese em questão apresenta contrapontos essenciais à psicanálise por meio de alguns escritos de Adorno. É a partir de alguns depreendimentos desta tese que o presente trabalho pode intensificar o enlace teórico entre Freud e a *Dialética do Esclarecimento*.

Ora, para Freud, o Eu surgiria pela diferenciação organizativa do inconsciente, cuja premissa é a repressão. O delineamento teórico deste processo assume seu caráter de maturação na sua segunda topologia, que, por sua vez, surge a partir de alguns textos de transição tais como “O inconsciente” (1915) e “Teoria da libido” (1923), os quais juntos formam o pano de fundo sobre o qual a psicanálise de Freud alcança sua configuração última – a metapsicologia, que é definida por três perspectivas – topológica, dinâmica e econômica. Sobre tal pano de fundo, Freud defende que a diferenciação entre consciência e inconsciência é o princípio elementar da psicanálise. A concepção do inconsciente surgiria a partir da teoria da repressão. “O reprimido é, para nós, o protótipo do inconsciente” (FREUD, [1925] 2011, p. 17). A descrição do inconsciente poderia ser distinguível por duas dinâmicas psíquicas: pela sua parte latente (Pcs) e pela sua parte dinamicamente reprimida (Ics). Por seu turno, o Eu, para Freud, seria designado por uma ideia que compreende uma organização coerente dos processos psíquicos. O Eu seria ligado à consciência, possuindo controle das descargas de excitações para o mundo externo e a origem das repressões que afastam certos conteúdos psíquicos da consciência. Freud, contudo, alerta para as constatações de que (i) o Eu, mesmo ligado à consciência, contém uma parte Ics que pode ser ativada e, ainda assim, não se tornar consciente e (ii) todo reprimido é Ics, no entanto, nem todo Ics é reprimido.

Reconhecemos que o Ics não coincide com o reprimido; continua certo que todo reprimido é ics, mas nem todo Ics é também reprimido. Também uma parte do Eu – e sabe Deus quão importante é ela – pode ser ics, é certamente ics. E esse Ics do Eu não é latente no sentido do Pcs, senão não poderia ser ativado sem tornar-se cs, e torná-lo consciente não ofereceria dificuldades tão grandes. (FREUD, [1925] 2011, p. 21)

Para Freud, a partir das análises dos resíduos mnemônicos²², é possível descrever o sistema perceptivo (Pcp) como sendo o núcleo do Eu que abarca tanto o sistema Pcs – que contém os resíduos mnemônicos – quanto o Id.

Um indivíduo é então, para nós, um Id [um algo] psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o Eu, desenvolvido com base no sistema Pcp, seu núcleo. Se buscamos uma representação gráfica, podemos acrescentar que o Eu não envolve inteiramente o Id, mas apenas à medida que o sistema Pcp forma a sua superfície [do Eu], mais ou menos como o “disco germinal” se acha sobre o ovo.

22 Segundo Freud, todos os resíduos mnemônicos podem se tornar conscientes; ademais, é por meio da ligação com as representações verbais daqueles resíduos que algo pode se tornar pré-consciente. Por sua vez, apenas o que foi percepção, ou obteve ligação com a alguma percepção externa, pode se tornar consciente. As percepções internas estão sujeitas ao princípio do prazer, na medida em que algo prazeroso pode se tornar consciente sem dificuldades, ao passo que aquilo que é desprazeroso torna-se inconsciente pela resistência criada a fim de evitar a sua descarga. Os sentimentos e as sensações, diferentemente das ideias inconscientes, podem diretamente tornarem-se conscientes a despeito de uma possível ligação, no caso, com representações verbais. Estas últimas são condição para que processos de pensamento tornem-se percepções.

O Eu não é nitidamente separado do Id; conflui com este na direção inferior. Mas também o reprimido conflui com o Id, é somente uma parte dele. O reprimido é claramente separado do Eu apenas pelas resistências da repressão; pelo Id pode comunicar-se com ele. (FREUD, [1925] 2011, p. 30)

O Eu, portanto, segundo Freud, pode ser concebido como uma parte do Id que se diferencia sob o influxo do mundo externo por meio do sistema Pcp-Cs. O Eu tenta impor o princípio de realidade ao Id, cuja dinâmica se configura pelo princípio do prazer. Nesta influência recíproca, por vezes, o Eu pode realizar vontades do Id tomando-as como suas. Por outro lado, em certas ocasiões, uma reflexão complexa poderia ser realizada em âmbitos pré-conscientes. O Eu, por conseguinte, para Freud, pode ser representado por uma projeção mental do corpo, pois, no limite, aquele se desenvolve mediado e engendrado segundo as sensações corporais. “‘Não só as coisas mais fundas do Eu, também as mais altas podem ser inconscientes’. É como se nos fosse demonstrado, dessa maneira, o que já afirmamos sobre o Eu consciente: que ele é sobretudo um Eu do corpo.” (FREUD, [1925] 2011, p. 34).

Ora, pode-se depreender da elaboração de Freud que o Eu é originário do Id, instância que não se submete à organização temporal linear e muito menos ao princípio de realidade. São justamente estas características do Id que confirmam seu caráter orgânico, natural, incontrolável e, portanto, a testemunha, por excelência, da natureza intrínseca à condição humana. Neste sentido, o Eu do corpo não apenas faz referência ao agregado corpo humano, como também a seu caráter libidinal, o qual sempre está em jogo como cocriador do Eu consciente. O inconsciente, por conseguinte, é natureza criadora do consciente e sua condição, indicativo das cisões necessárias para a adaptação à cultura, pois a repressão é sua condição de existência e o princípio de realidade, o modo de economia libidinal exigido socialmente a todos os indivíduos.

No entanto, faz-se necessário expor a elaboração de Gomide sobre as críticas de Adorno à psicanálise; em específico, ao inconsciente, pois por meio destas críticas é possível verificar os limites da justificação de processos psíquicos por meio da antropologia proposta por Freud, principalmente em *Totem e Tabu*, texto que fornece aquela passagem acima, citada por Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento*.

Tendo isso em vista, Gomide alerta para o risco de que a psicanálise se torne ideologia quando insiste em elaborar seu objeto a despeito das determinações sociais, o que – no caso do Id – pode ser sintetizado pelo termo “invariância psíquica”. Ademais, em outra oportunidade, Gomide define um outro aspecto da psicanálise de Freud, a saber, a “redução ao natural”, que consiste em evidenciar a redução da história à linguagem do inconsciente, a qual

se encontra na tentativa de Freud de “psicologizar” o social. Esta tentativa aparece, notadamente, quando o autor insiste em interpretar fatos históricos e sociais – a morte do pai primevo e o mito do Édipo, por exemplo – sob as regras do inconsciente. Esta redução da história ao natural, que no caso se apresenta como redução da história ao inconsciente como invariante, produz a dessubjetivização da subjetividade ao impor ao indivíduo a repetição, na sua história particular, dos fatos históricos pertencentes à história universal. Contudo, por outra perspectiva, Gomide ressalta a apropriação adorniana do inconsciente, a qual percebe os conteúdos sedimentados no Id como a história da repressão e, portanto, como objetividade dos aspectos sociais inscritos em cada indivíduo.

Para além dos conflitos subjetivos que resultam nas neuroses individuais, Adorno se utiliza e se refere ao inconsciente em suas análises para fundamentar suas críticas sociais, por exemplo, ao evidenciar os conteúdos históricos e concretos do inconsciente que, ao longo do processo histórico, foram expurgados pela dominação social sobre a natureza, posto que tais conteúdos remetem aos elementos desta natureza rejeitados pela racionalidade instrumental. As dessemelhanças e as discrepâncias do consciente e o inconsciente “são marcas do desenvolvimento social pleno de contradições” e resquícios da dominação histórica sobre a subjetividade, sendo que, de acordo com Adorno, “no inconsciente se sedimenta o que nunca progride no sujeito, o que tem de pagar a conta do progresso e da ilustração. Este resíduo volta-se como algo a-temporal”. E é nesta direção que as críticas frankfurtianas sobre a dialética do progresso vão se dar: a história da civilização burguesa se baseou no domínio da natureza e, assim, também da “natureza interna” humana, estabelecendo a cisão entre orgânico e inorgânico, entre humanidade e natureza, entre sujeito e objeto e culminando na reificação do indivíduo e de sua subjetividade, ou seja, na alienação dos “elementos idiossincráticos” que compõem a organização interna da individualidade: “o que Ulisses deixou para trás entra no mundo das sombras”. (GOMIDE, 2007, p. 17)

Ora, em Freud, pode-se encontrar como tais conteúdos sedimentados no Id adquirem um caráter histórico-social; no entanto, urge salientar o aspecto socialmente determinado do engendramento destes conteúdos, pois desta maneira, a categoria do inconsciente, de fato, permaneceria sempre em jogo com as exigências objetivas do aspecto social, ao passo que em seu caráter orgânico, o aspecto de não identidade representaria a cisão interna do indivíduo e seu inevitável conflito com a sociedade.

Em vista disso, Freud, ao passo que nega a possibilidade de uma transmissão hereditária das vicissitudes do Eu, avulta a eventualidade de uma expressão histórico-social do Id na medida em que o Eu, ao participar de vivências com certa força e repetição ao longo de gerações, pode viabilizar a transmissão hereditária de características destas vivências por meio do Id. Destarte, dependendo da força e da repetição de certos processos sociais, o Id pode transmitir e guardar as histórias de alguns instintos e de algumas repressões objetivamente necessárias para a formação da sociedade e de suas instituições, pois tudo o que

o Id vivencia é mediado pelo Eu, ao passo que o Ideal do Eu também é formado a partir da repressão dos instintos do Id segundo à identificações do Eu:

As vivências do Eu parecem inicialmente perdidas para a herança, mas, quando se repetem com frequência e força suficientes, em muitos indivíduos que se sucedem por gerações, elas como que se transformam em vivências do Id, experiências cujas impressões são mantidas hereditariamente. Assim, o Id hereditário alberga os resíduos de incontáveis existências de Eu, e, quando o Eu cria seu Supereu a partir do Id, talvez apenas faça aparecer de novo anteriores formas de Eu, proporcione-lhes uma ressurreição. (FREUD, [1925] 2011, p. 48)

Ademais, é possível encontrar n'*O mal-estar na civilização* a perpetuação do passado mediado pelo inconsciente, pensado, no entanto, no âmbito individual: ao caracterizar a vida psíquica individual por meio da sua história, Freud propõe a possibilidade de pensá-la sob o aspecto da permanência de alguns elementos do passado coexistindo com seus futuros desdobramentos:

Já no âmbito psíquico é tão frequente a conservação do primitivo junto àquilo transformado que dele nasceu, que não é preciso demonstrá-lo mediante exemplos. Via de regra, isso ocorre em consequência de uma cisão no desenvolvimento. Parte de uma atitude de um impulso instintual, permaneceu inalterada, enquanto outra continuou se desenvolvendo. [...] Desde que superamos o erro de achar que nosso habitual esquecimento significa uma destruição do traço mnemônico, tendemos à suposição contrária de que na vida psíquica nada que uma vez se formou pode acabar, de que tudo é preservado de alguma maneira e pode ser trazido novamente à luz em circunstâncias adequadas, mediante uma regressão de largo alcance, por exemplo. (FREUD, [1930] 2011, p. 12)

Ora, mesmo que esta coexistência seja pensada no âmbito individual e, ainda, sob certas circunstâncias do aparelho psíquico, pode-se, por meio desta hipótese e, com a possibilidade já elaborada por Freud acerca do poder do Eu de exaurir conteúdos do Id – os quais podem ter origem em gerações passadas – cogitar a permanência no aparelho psíquico de conteúdos não apenas latentes de uma vida individual, mas também características oriundas da corrente geracional que abarca o indivíduo. Isto não só afirma o caráter histórico do inconsciente, pois esta coexistência pressupõe uma latência, como também seu estatuto do não idêntico, visto que, pelas próprias palavras de Freud, como já dito, o inconsciente não se submete ao tempo nem ao princípio de realidade. Nesse sentido, a afirmação seguinte, mesmo obtendo validade na primeira topologia, reafirma o caráter histórico do Id: “podemos tão só nos ater ao fato de que a conservação do passado na vida psíquica é antes regra do que a surpreendente exceção” (FREUD, [1930] 2011, p. 15).

Temos, dessa maneira, a apresentação tanto da exposição quanto da crítica do Eu elaborado por Freud; fica patente que ambas têm como resultado o realce da instância

psíquica do inconsciente, na medida de seu engendramento histórico-social e seu caráter de não identidade, bem como do princípio de realidade, na condição de mediação econômica e justificação das repressões exigidas em sociedade. Passa-se, enfim, à exposição da conceitualização de civilização proposta por Freud, a fim de validar a tese da imbricação das suas críticas à civilização concernente ao Esclarecimento.

Considerando as dificuldades da vida, bem como suas dores e decepções – as quais também engendram a história psíquica individual –, Freud afirma que a finalidade da vida para os homens consiste em ser feliz. Esta felicidade teria duas metas: uma negativa e uma positiva: “essa busca tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; quer a ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres” (FREUD,[1930] 2011, p. 19). Assim, o princípio do prazer teria uma influência constante na vida psíquica do homem; contudo, sua realização se conceberia em descompasso com o mundo, pois tal realização não se efetivaria como um estado mas sim, como um contraste em relação ao sofrimento inerente à vida. Freud, a fim de elucidar o sofrimento, descreve suas três possíveis fontes: o corpo, o mundo externo e as relações humanas, sendo a última dessas fontes a mais devastadora sobre os homens. Todas estas fontes, contudo, contribuiriam para uma acomodação das expectativas de felicidade dos indivíduos, o que poderia resultar no engendramento do princípio de prazer ao mais simples princípio de realidade e na colocação da meta negativa como a principal forma de realização da felicidade. Freud argumenta que a fonte de sofrimento relacionada às instituições humanas – família, estado e sociedade – cujas normas são incapazes de trazer bem-estar aos homens, pode conter algo de natureza indomável. Este mal-estar presente na civilização é manifestação da ambivalência das consequências possíveis da civilização. Esta última é fonte de mal-estar e origem de algumas formas produzidas e apropriadas pelos homens contra o sofrimento: “a asserção me parece espantosa porque é fato estabelecido – como quer que se defina o conceito de civilização – que tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da civilização” (FREUD, [1930] 2011, p. 31). A fim de explicar historicamente a gênese dessa concepção sobre a civilização, Freud apresenta três ocasiões históricas que continham o gérmen da repulsa à civilização, sendo que a primeira “já devia estar presente na vitória do cristianismo sobre as religiões pagãs. Estava ligada à depreciação da vida terrena, efetuada pela doutrina cristã.” (FREUD, [1930] 2011, p. 31); a segunda diz respeito aos primeiros contatos do povo europeu com povos e tribos considerados primitivos, o que, nas palavras de Freud, pode corresponder às grandes navegações dos séculos XV e XVI; e a terceira não se trata de um choque cultural, mas sim, das consequências da civilização no que diz respeito ao próprio civilizado.

Civilização, portanto, para Freud, consiste em dois objetivos: a proteção do homem em relação à natureza e a instituição de normas para o convívio social. Em relação às últimas, Freud afirma que essas normas são necessárias para a própria existência em sociedade, ao passo que o preço exigido pelas instituições da comunidade, que se colocam sempre acima de qualquer interesse individual, é o sacrifício instintual que deve ser feito por todos os indivíduos. A frustração sexual, para Freud, é um sintoma presente nos neuróticos, cujas gratificações substitutivas não lhes preservam do sofrimento oriundo das dificuldades da vida em sociedade. Ainda assim, a civilização exige outros sacrifícios, como o que ocorre quando a libido individual inibida em sua meta fortalece os laços de comunidade entre os indivíduos. O preço deste fortalecimento é a limitação da vida sexual dos membros da comunidade. A libido inibida em sua meta, mais do que o trabalho, assume um papel central na união entre os indivíduos, pois a tendência à agressão é amenizada por essa identificação entre os indivíduos proposta pela civilização, com o intuito de evitar a desintegração da sociedade.

Devido a essa hostilidade primária entre os homens, a sociedade é permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse do trabalho em comum não a manteria; paixões movidas por instintos são mais fortes que interesses ditados pela razão (FREUD, [1930] 2011, p. 58).

Percebe-se que, para Freud, a repressão sexual – exigida para a inibição da libido em sua meta – recebe um lugar de destaque quanto à dominação da sociedade em relação aos indivíduos. No entanto, o trabalho enquanto força de integração é também fonte de dominação, na medida em que pode reduzir o princípio de prazer dos homens ao princípio de realidade e deslocar componentes libidinais aos fins das atividades, que têm como objetivo fortalecer os laços entre os indivíduos. Nesta análise de Freud, portanto, o desenvolvimento individual pode ser caracterizado pelo domínio social – a civilização – na medida em que para o indivíduo o princípio de prazer é a meta principal, a qual deve fazer concessões à integração e à adaptação à comunidade, enquanto que sob o ponto de vista social, a integração é a meta principal, sob a qual o objetivo da felicidade se torna secundário.

Pois bem, cabe aqui ressaltar a importância da instituição escolar como braço da civilização, cuja função contribui para o engendramento da constituição libidinal segundo o princípio de realidade, haja vista que, com o objetivo de preparar os indivíduos para cederem sua felicidade – tanto em nome da realização do trabalho, exigido como preço da participação da vida em sociedade, quanto em nome da comunhão, portanto, em nome da identificação

entre os indivíduos – é necessário um engendramento, uma preparação, uma educação dos indivíduos. A educação, que poderia ser voltada para uma percepção crítica do indivíduo da sua condição em sociedade, tem como funções, segundo Horkheimer e Adorno, acomodar os indivíduos à dominação e prepará-los para uma experiência extirpada de qualquer superstição – o que também leva à extinção da imaginação – ou seja, o programa do Esclarecimento, em âmbito subjetivo escolar, é preparar indivíduos aptos tanto para serem dominados quanto para reproduzirem a dominação imposta:

Tornar inteiramente supérfluas suas funções parece ser, apesar de todas as reformas benéficas, a ambição do sistema educacional. Na crença de que ficaria excessivamente suscetível à charlatanice e à superstição, se não se restringisse à constatação de fatos e ao cálculo de probabilidades, o espírito conhecedor prepara um chão suficientemente ressecado para acolher com avidez a charlatanice e a superstição. Assim como a proibição sempre abriu as portas para um produto mais tóxico ainda, assim também o cerceamento da imaginação teórica preparou o caminho para o desvario político. E, mesmo quando as pessoas ainda não sucumbiram a ele, elas se veem privadas dos meios de resistência pelos mecanismos de censura, tanto os externos quanto os implantados dentro delas próprias. (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 12)

O sistema educacional é uma instituição da civilização e um dos seus objetivos é a preparação das subjetividades para o reconhecimento das relações de poder. A partir da repetição dos comportamentos necessários para a manutenção das configurações das relações em sociedade, os processos de aprendizagem têm como resultado comportamentos inculcados, cuja exigência do sacrifício da subjetividade constitui a falsa aparência que o Esclarecimento impõe ao real por meio do processo civilizatório. “O eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar” (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 37).

Ora, para Jameson, na *Dialética do Esclarecimento*, há um entrelaçamento entre identidade e equivalência, que coloca a repetição como um elemento estrutural que o pensamento e a vida tendem a perpetuar. Com efeito, o autocontrole de Ulisses a fim de dominar a natureza externa e interna é pressuposto também na formação do *self* submetido às renúncias da civilização, cuja reverberação ecoa na pedagogia e na disciplina infantil.

Que isso deve ser apreendido tanto subjetiva quanto objetivamente os autores salientam repetidas vezes, particularmente pela imagem de Ulisses, cuja “engenhosidade” pressupõe seu igualmente extraordinário autocontrole. A dominação do *self* é simultânea à dominação da natureza externa; mesmo o mais modesto controle sobre forças ameaçadoras do mundo externo pressupõe todas as formas iniciais da repressão psíquica (cujo relacionamento inextricável com a civilização Freud postulou em *O mal-estar na civilização*). Assim, trata-se de formas e realizações a serem enumeradas entre as do Esclarecimento, e podem ser

observadas, recapituladas na disciplina e pedagogia infantil. (JAMESON, 1997, p. 136)

Todavia, mesmo que a obra *O mal-estar na civilização* tenha um lugar de destaque quanto à crítica das exigências que o convívio em sociedade impõe aos indivíduos, Freud já apresentava tal preocupação em seus primeiros escritos. Em “A moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno” (1908), Freud empreende uma crítica àquilo que concebe como moral sexual cultural, a qual – em oposição à moral sexual natural sob a qual os integrantes são capazes e sadios – tem como objetivo estimular a intensidade e a própria produção do trabalho culturalmente orientado. Os indivíduos submetidos à moral sexual cultural estariam suscetíveis a prejuízos em suas saúdes devido aos sacrifícios impostos aos seus instintos.

Em termos bem gerais, nossa civilização está baseada na repressão dos instintos. Cada indivíduo renunciou a um quê do que possuía, à plenitude de seu poder, às tendências agressivas e vingadoras de sua personalidade; dessas contribuições originou-se o patrimônio cultural comum de bens materiais e ideias. (FREUD, [1908] 2015, p. 368)

Para Freud, esta exigência foi gradual ao longo da história da humanidade. A família e a religião, contudo, sempre solicitaram uma certa renúncia dos instintos, o que fez da exigência sacrificial um critério de adaptação à sociedade.

A parcela de satisfação instintual a que cada um renunciara foi oferecida à divindade como sacrifício; o bem comum assim adquirido foi declarado “sagrado”. Aquele que, devido à sua constituição inflexível, não pode acompanhar essa repressão de instintos, torna-se um criminoso, um *outlaw* [fora da lei] perante a sociedade, a menos que sua posição social e suas capacidades extraordinárias lhe permitam se impor como um grande homem, um herói (FREUD, [1908] 2015, p. 368).

Ainda nesta primeira elaboração topológica de Freud, como fica evidente, pode-se perceber a relação entre as categorias psicanalíticas e as condições objetivas de algumas instituições como a religião e a escola. Em “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” (1911), ao designar o que seria o inconsciente – efetivação de processos anímicos ou processos psíquico, segundo o seu modo de funcionamento: o princípio de prazer, cujo desdobramento engendra o princípio de realidade como contrapartida consciente – Freud concebe um Eu para cada princípio. O modo de expressão da efetivação do inconsciente se fundamentaria no princípio do prazer. Alguns desdobramentos desse mesmo princípio engendrariam o princípio de realidade. Este último e sua coexistência com o princípio de prazer têm como resultado várias consequências investigativas. Dentre elas, destaca-se a possibilidade de pensar a educação a partir de sua fundamentação no reforço

socioinstitucional da substituição da primazia do princípio de prazer pela primazia do princípio de realidade. Também se faz possível, no que diz respeito à religião, levantar a possibilidade de pensar o fundamento social de alguns mitos religiosos que organizam o princípio do prazer em torno dos objetivos do princípio de realidade:

Assim como o Eu-de prazer não pode senão desejar, trabalhar pela obtenção de prazer e evitar o desprazer, o Eu-realidade necessita apenas buscar o que é útil e proteger-se de danos. Na verdade, a substituição do princípio do prazer pelo da realidade não significa a deposição do princípio do prazer, mas a sua salvaguarda. Abandona-se um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, para ganhar, no novo caminho, um prazer seguro, que virá depois. A impressão endopsíquica produzida por essa substituição foi tão poderosa, que se refletiu num mito religioso especial. A doutrina da recompensa no outro mundo pela renúncia – voluntária ou imposta – aos prazeres terrenos não é mais que a projeção mítica dessa reviravolta psíquica. (FREUD, [1911] 2010, p. 116)

Assim sendo, nas palavras de Freud, parece surgir uma explicação do ajuste exigido aos membros das sociedades que tiveram certo desenvolvimento histórico de algumas venerações míticas. Certa conformação psíquica, portanto, entre o princípio de prazer o princípio de realidade, seria necessária para a adequação ao desenvolvimento histórico da veneração religiosa e de certas instituições educacionais. Em outro texto, “Princípios Básicos da Psicanálise” (1913), Freud conclui que os sintomas histéricos consistem em uma privação de experiências afetivas profundas da consciência cotidiana, e que o trabalho interpretativo sobre as neuroses possibilitou a certeza de que a resistência interna é o modo pelo qual as dissociações psíquicas são geradas e mantidas. Estas últimas, na associação com os conflitos internos e seus sintomas, expressariam a repressão dos impulsos, dando origem aos conflitos entre os instintos sexuais e as tendências e desejos do Eu, ou seja, a uma cisão da psique. Segundo Freud, os sintomas seriam satisfações sexuais disfarçadas de formações substitutivas; destarte, a neurose e, muito mais, seu modo de constituição, poderiam representar uma forma de expressão, pelas consequências psíquicas, dos sacrifícios impostos pela cultura.

O desenvolvimento cultural que se impõe à humanidade torna necessárias as restrições e repressões dos impulsos sexuais, requerendo maior ou menor sacrifício conforme a constituição individual. É raro que o desenvolvimento ocorra sem problemas, e os distúrbios que se apresentam – devido à constituição individual ou a incidentes sexuais prematuros – deixam alguma predisposição para futuras neuroses. (FREUD, [1913] 2010, p. 272)

Percebe-se, portanto, que pela crítica de Gomide, aquela tentativa de Freud de relacionar o “Eu-de prazer” e o “Eu-realidade” ao surgimento histórico da veneração mítica e

ao reforço institucional da educação recaem “na redução ao natural”, a despeito de não serem categorias que representam o Id e de não participarem da segunda tópica. No entanto, há um momento de verdade na elucubração de Freud correspondente à redução do social ao psicológico: não são as categorias psicanalíticas que justificam a história, mas é a história que produz condições objetivas para a elaboração das categorias psicanalíticas, pois, certamente, as instituições a serviço do processo civilizatório tinham como pressuposto para seu desenvolvimento – e também como meta – certas conformações psíquicas que, inexoravelmente, resultaram em repressões. Essas repressões seriam as pilastras da violência social inscritas historicamente nos indivíduos pela instância do inconsciente. Pela crítica da invariância psíquica deduz-se que o inconsciente elaborado por Freud não pode ser atemporal, ou seja, sua existência não corresponde a uma perpetuação incólume de sua estrutura e, muito menos, a um fato histórico na história universal. Todavia, é possível conceber que ao longo da história houve instâncias e conformações psíquicas que resguardaram a violência intensamente repetida das instituições que deram cabo ao processo civilizatório e, que no início do século XX, Freud pôde concebê-las por meio do conceito de inconsciente.

CAPÍTULO IV: DESENCANTAMENTO DO MUNDO E MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO

“Bolts from above hurt the people down below
People in this world, we have no place to go” (NEW
ORDER, 1981).

Antes de iniciar a exposição que justifica o título do presente capítulo, seria de bom tom recapitular as conclusões até aqui apresentadas. No primeiro capítulo, verificou-se que o conceito de esclarecimento pode ser concebido por meio de uma história dialética e de uma história natural. A primeira corresponde à inexorabilidade do processo de formação de uma segunda natureza, ou seja, ao retorno do Esclarecimento ao mito. Essa segunda natureza é contraposta, portanto, à natureza recalcada no homem; ou seja, há uma negação histórica da unidade do homem com a natureza. Essa negação histórica é núcleo da racionalidade civilizatória, a qual em seus aspectos subjetivos e objetivos torna a dominação – política, social e econômica – dos homens a contrapartida da dominação interna necessária para a adaptação em sociedade. Neste sentido, talvez, a figura de Ulisses corresponda à proto-história da subjetividade burguesa, ao passo que o pensamento dominador pode assumir outras figuras históricas, quando conveniente, tal como fica patente no caso do fascismo e do nazismo. No entanto, para esta dissertação e para a interpretação proposta, o que se faz mais premente não é a possibilidade de Ulisses ser precursor da racionalidade burguesa ou totalitária, mas sim, o modo investigativo pelo qual Horkheimer e Adorno procederam para conceber o negativo do processo do Esclarecimento como, também, a intersecção entre sociologia e psicanálise proposta pelo conceito de desencantamento do mundo de Weber e a concepção de Eu e de civilização concebida por Freud.

Portanto, visto que há uma dificuldade em explicitar a influência do pensamento de Freud na *Dialética do Esclarecimento* – nos capítulos “O conceito de Esclarecimento” e “Ulisses ou Mito e Esclarecimento” –, buscou-se, no capítulo anterior desta dissertação, formular esta influência desvelando a implícita articulação entre os conceitos de Eu e de civilização apresentados pelos autores em questão. Assim, a presente exposição até aqui pôde

elaborar uma interpretação da *Dialética do Esclarecimento*, na qual o conceito de civilização torna-se a mediação entre o todo e o particular, o que pode ter como consequência a possibilidade da investigação histórica das instituições que fundamentaram e fundamentam a civilização, segundo o engendramento genealógico dos modos de constituição das subjetividades necessárias em cada contexto histórico de acordo com as exigências de cada instituição. Desta feita, não é casual que o Eu de Freud seja concebido, sobretudo, como um Eu corporal, pois nesta concepção está implícito o pressuposto de que o Eu é, antes de tudo, natureza e que o inconsciente é a categoria que garante a presença inexorável da natureza naquilo que há de mais orgânico ao mais abstrato da condição humana. Ademais, historicamente, a relação entre essa natureza e a vida em sociedade é mediada pelas instituições basilares da sociedade.

Dito isto, buscar-se-á elaborar neste capítulo algo olvidado pela literatura acadêmica: a possível relação entre Freud e Weber no que diz respeito à análise das condições do homem moderno civilizado. Contudo, a fim de não estender o tema e não perder o fio condutor extraído da *Dialética do Esclarecimento*, tal elaboração tentará expor como o conceito de desencantamento do mundo e alguns conceitos de Freud podem revelar uma percepção similar, quanto à crítica da sociedade moderna capitalista e suas consequências para a vida subjetiva de seus participantes. Por conseguinte, a exposição desta articulação entre Freud e Weber se inicia pela apresentação do conceito de desencantamento do mundo, na condição de uma forma de processo de racionalização, a fim de construir, a partir do conteúdo deste conceito, as possíveis exigências sociais que engendram a vida subjetiva dos indivíduos.

Desencantamento do mundo, nas linhas de Weber, designa um processo histórico da racionalidade ocidental caracterizado por duas racionalizações: a racionalização religiosa e a racionalização científica. A primeira consiste na desmagificação da experiência religiosa e tem como consequência o surgimento de uma eticidade religiosa e uma moralização da conduta da vida. A segunda refere-se à racionalização da ciência, que se abstém de dar sentido ao mundo. Portanto, segundo a tese defendida por Pierucci, o desencantamento do mundo carrega dois significados, concomitantes, coexistentes e coetâneos: desmagificação dos processos e sucessos do mundo pela religião – extirpar a magia do mundo – e a racionalização técnico-científica, que pela sua explicação mecanicista causal do mundo, protagoniza o lugar de detentora do racional:

Em Weber, é certo, não há mais que dois significados para a mesma expressão vocabular “desencantamento do mundo”, mas seu uso é simultâneo, não sucessivo nem muito menos evolutivo: não há progressão de um para outro, como se o desencantamento *pela religião* cedesse o espaço na teorização weberiana do

processo de racionalização ocidental ao desencantamento *pela ciência*. (PIERUCCI, 2013, p. 216)

A despeito da concomitância daquelas duas racionalizações, a racionalização científica, por meio da racionalização intelectualista presente na ciência e na técnica²³, também expressa a constatação de que a questão do sentido do mundo torna-se obsoleta perante a objetividade científica. Portanto, assim escreve Pierucci:

Uma vez que o que a ciência visa com sua racionalidade formal referente a fins [*Zweckrationalität*] é o domínio técnico do mundo natural pela tecnologia, opondo com isso aguerrida aversão e resistência à expansão, no cotidiano, da racionalidade substantiva com relação a valores [*Wertrationalität*], perde seu chão a pertinência mesma da questão do sentido, pois dele, no fim das contas, a ciência que preza seu nome não tem mesmo nada a dizer – *y compris* o sentido dela própria. Ela que pretende calcular, prever e dominar, não é capaz de definir nenhum valor, sequer mesmo de dizer se vale a pena a ser cientista e dedicar a vida à pesquisa. [...] A ciência, sendo “objetiva”, inevitavelmente termina por nos desvendar os olhos ante a “objetiva” ausência de “sentido objetivo”, tanto do mundo natural quanto da existência humana. (PIERUCCI, 2013, p.152)

Contudo, apesar da constatação da falta de sentido como consequência da racionalização científica, a modernidade, segundo Weber, é perpassada pela plurivocidade de valores, ou seja, na radicalização da desmagração dos processos e sucessos do mundo, a eticidade e, portanto, as convicções pessoais assumem, em cada circunstância e em cada esfera de valor, diferentes aparências:

Nos termos das convicções mais profundas de cada pessoa, uma dessas éticas assumirá as feições do diabo, a outra as feições divinas e cada indivíduo terá de decidir, de seu próprio ponto de vista, o que, para ele, é deus e o que é diabo. O mesmo acontece em todos os planos da vida. [...] A religião tornou-se, em nossos tempos, “rotina quotidiana”. Os deuses antigos abandonam suas tumbas e, sob a forma de poderes impessoais, porque desencantados, esforçam-se por ganhar poder sobre nossas vidas, reiniciando suas lutas eternas. (WEBER, 2005, p. 42)

Para Weber, a modernidade é marcada pela autonomização das esferas de valor e, por conseguinte, pela autodeterminação das regras internas dessas esferas. Assim, a plurivocidade ética assemelha-se à diversidade dos rituais presentes no “mundo encantado”, os quais eram realizados sempre com uma certa finalidade²⁴, nas palavras de Pierucci:

²³ No texto “Ciência como vocação”, ao questionar o significado e o sentido da ciência, Weber elabora uma noção de racionalização intelectualista, à qual pertence a ciência e a técnica científica: “para nós não mais se trata, como para o selvagem que acredita na existência daqueles poderes, de apelar a meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, mas de recorrer à técnica e à previsão. Tal é a significação essencial da intelectualização” (WEBER, 2005, p. 30).

²⁴ Sobre este aspecto aparentemente contraditório do processo de desencantamento, Schluchter pontua: “o processo de desencantamento do mundo também interfere na relação que existe entre esferas de valor, ordens de vida e formas de condução da vida. A visão weberiana da modernidade leva-nos à direção de uma teoria dos

Com o advento da modernidade e a ruptura dos laços tradicionais por uma série de fatores, inclusive no plano cultural e no da personalidade, Weber diagnostica uma importante inflexão no processo de racionalização ocidental: agora é possível conceber a esfera doméstica e a economia, a política e o direito, a vida intelectual e a ciência, a arte e a erótica, independentemente das fundamentações axiológicas religiosas. Cada esfera de valor, ao se racionalizar, se justifica por si mesma: encontra em si sua própria lógica interna – uma legalidade própria [*Eigengesetzlichkeit*] – que a leva a se institucionalizar autonomamente e a se consolidar e se reproduzir socialmente pela formação de seus próprios quadros profissionais, encarregados de garantir precisamente sua autonomia (PIERUCCI, 2013, p. 138)

Pode-se inferir, portanto, que o desencantamento do mundo, o qual descreve um processo histórico da racionalidade ocidental, tem como conteúdo, ademais, a designação da perda de sentido ratificada pela segunda racionalização científica e, por outro lado, a autonomização das esferas de valor e a plurivocidade dos valores abstratos e das exigências de cada esfera de valor.

Ora, o que se busca aqui é pensar como esta descrição da vida moderna capitalista pode auxiliar a compreensão da constituição da vida individual. Adorno e Horkheimer, embora tenham elaborado uma genealogia da racionalidade burguesa e totalitária, não levaram a cabo todas as consequências da articulação conceitual entre Weber e Freud na análise do sujeito moderno, o que não é surpreendente, visto que Horkheimer e Adorno tinham em vista a explicação do surgimento de uma racionalidade cuja origem é remota e cuja perpetuação é imprescindível para o desenvolvimento da cultura e da civilização, apesar de seu elemento regressivo. Assim, com o objetivo de não perder a crítica à civilização, expõe-se uma passagem de “Ciência como Vocação”, na qual Weber elucida a condição do homem civilizado à luz da ideia de progresso:

O homem civilizado [...] colocado em meio ao caminhar de uma civilização que se enriquece continuamente de pensamentos, de experiências e de problemas, pode sentir-se “cansado” da vida, mas não “pleno” dela. Com efeito, ele não pode jamais apossar-se senão de uma parte ínfima do que a vida do espírito incessantemente produz, ele não pode captar senão o provisório e nunca o definitivo. Por esse motivo, a morte é, a seus olhos, um acontecimento que não tem sentido. E porque a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem, pois a “progressividade”

conflitos crescentes entre as esferas de valor e suas correspondentes ordens e condutas de vida. Quanto mais o desencantamento do mundo progride, mais nítidas tornam-se as diferenças entre essas esferas de valor em suas distintas legalidades específicas e suas diferentes formas institucionais. Quanto mais ela progride, mais difícil torna-se para o indivíduo desenvolver uma conduta de vida intramundana de caráter racional, uma ‘personalidade ética’. [...] As religiões de salvação entram em conflito com o intelecto ‘autossuficiente’, mas em compensação também são atacadas por ele. O mesmo acontece na sua relação com as demais esferas de valor e ordens da vida. Por isso Weber fala de um novo politeísmo desencantado, no qual apenas a luta entre os valores abstratos e as exigências que eles formulam para a vida humana é o que resta. Ocorre na modernidade o mesmo que na Antiguidade, como entre os gregos, ‘onde uma vez se ofereciam sacrifícios a Afrodite, então a Apolo e acima de tudo para os deuses da cidade’, ainda que atualmente isso ocorra de maneira ‘desencantada e despida daquela plasticidade mítica, mas interiormente genuína’ [...] Neste politeísmo desencantado, o decisivo é, acima de tudo, encontrar seu próprio caminho” (SCHLUCHTER, 2014, p. 47)

despojada de significação faz da vida um acontecimento igualmente sem significação. (WEBER, 2005, p. 31)

No entanto, faz-se necessário esclarecer a seguinte possível confusão: destaca-se, acima, as repercussões subjetivas do desencantamento do mundo para o civilizado moderno, contudo, estas repercussões não se justificam pela possível interpretação de que a falta de sentido conduz a um certo estado de depressão, desilusão ou tristeza pessoal, como aponta Pierucci:

Diz Weber que os acontecimentos do mundo se tornaram *entzaubert*: desencantados, desenfeitados. O emprego da voz passiva se oferece como uma oportunidade para alertar os mais açados quanto ao fato de que não é o mundo (o mundo moderno, *hélas!*) que “nos desencanta” por alguma razão, mas é o mundo ele mesmo que “se torna desencantado”. São os processos e sucessos deste mundo [*die Vorgänge der Welt*] que “ficam desencantados”, não nós, os sujeitos modernos, tardomodernos, pós-modernos, pós-metafísicos, pós-históricos, *en bref*, pós-tradicionais, que teríamos nos desencantado “com” a vida moderna e, ainda por cima, assim “desiludidos com o mundo”, talvez nos imaginássemos estar sendo retratados quando Weber fala em desencantamento... do mundo. Na realidade estamos simplesmente *confundindo* desencantamento “do” mundo com “sentimentos” ou “estados de espírito” de desencanto, decepção, desilusão, desengano, desapontamento. (PIERUCCI, 2013, p. 110)

O que se busca mostrar, portanto, na articulação entre Weber e Freud, é a defasagem bibliográfica da condição psíquica em que o homem moderno civilizado se encontra. A fim de amenizar tal defasagem, intenta-se destacar as várias exigências e valores oriundos das várias esferas de valor e, desta maneira, a falta de sentido apontaria para a desolação característica de um momento histórico, no qual não há mais uma “ideia (imagem) de mundo” que unifique as tais esferas e, portanto, que possa eximir os indivíduos da tarefa de articular os vários valores e exigências em questão. Em outras palavras, a tradição sempre exigiu sacrifícios instintuais aos indivíduos; no entanto, a desrelativização da tradição, na condição de força aglutinadora dos vários âmbitos da vida, produziu uma vida em sociedade na qual os indivíduos estão “cansados da vida”, pois cada esfera de valor produz regras próprias e, em comparação a outras regras de outras esferas, todas estas regras se apresentam arbitrárias, o que reafirma o desencantamento do mundo no âmbito social e um aumento das exigências em sociedade no âmbito pessoal e, portanto, o aumento das exigências libidinais.

Talvez este aumento das exigências libidinais como corolário da plurivocidade de valores abstratos em oposição ao princípio do prazer na sua manifestação como instinto de morte, possa representar um certo mal-estar na civilização oriundo do aumento e da intensificação da abstração e do cálculo expressos no aumento e na intensificação da

racionalização. A interpretação almejada pelo presente trabalho pretende conceber o instinto de morte não como uma força ou estímulo contrário a um possível instinto de vida, mas sim, tentar compreender o primeiro como um conceito circunscrito historicamente e possivelmente indicativo do aumento das exigências libidinais na vida moderna.

Para Freud, o instinto de morte estaria condicionado ao princípio de prazer segundo a lei da constância, a qual designa a busca pelo estado psíquico de menor estímulo, tal como observado em “Além do princípio do prazer”:

O fato de havermos reconhecido como tendência dominante da vida psíquica, talvez da própria vida dos nervos, o esforço de diminuir, manter constante, abolir a tensão interna dos estímulos (o princípio do Nirvana, na expressão de Barbara Low), tal como se exprime no princípio de prazer – é um dos nossos mais fortes motivos para crer na existência de instintos de morte. (FREUD, 2010 [1920], p. 228)

Segue-se que com a expansão das exigências libidinais pelo aumento e arbitrariedade dos valores abstratos, o civilizado moderno se relaciona com um mundo cujos processos e sucessos lhe aparentam sem sentido e, portanto, o sistema psíquico é onerado com as várias exigências arbitrarias das várias esferas de valor. A consequência do aumento e da intensificação da abstração e do cálculo está em oposição ao anseio por um estado psíquico de menor estímulo; ou seja, as condições objetivas e o princípio do prazer, na condição de instinto de morte, deflagram um possível conflito próprio da modernidade entre indivíduo e sociedade.

Com o intuito de reforçar esta perspectiva sociológica e psicanalítica, apresenta-se o comentário de Vasconcellos em “Teoria Crítica e Max Weber”: a intensificação e o aumento da abstração são relacionadas ao modo de dominação que extingue o diferente. A razão ocidental, que se erigiu pela mediação da abstração, condiciona a interioridade dos homens, suas sensibilidades e disposições com a experiência:

Por mediações cada vez mais elaboradas, a violência de igualar o que seria diferente eludiu-se ao longo dos tempos. O princípio e as estratégias de dominação contidos na abstração penetram e se naturalizam nos indivíduos. De acordo com os frankfurtianos, somente a reconstrução da gênese da razão ocidental revela o que foi escondido na interioridade dos homens modernos, isto é, aquilo que os torna suscetíveis a aceitar como válidos determinados tipos de conduta. [...] O pensamento não apenas espelha passivamente a dinâmica das relações materiais das sociedades, mas constitui ele também a própria realidade social. Sendo igualmente o seu resultado e o seu pressuposto, ele articula e dá expressão a formas de sociabilidade tidas como ideais. São forjados padrões de coordenação da produção e da distribuição de riqueza social, elabora-se interditos morais, cancela-se gostos estéticos e formula-se regras para as atividades práticas intelectuais... [...] Antes mesmo da ação ser consciente, os indivíduos são condicionados a aceitar determinadas escolhas de experiência e de sensibilidade, incentiva-se o

aparecimento de certas estruturas cognitivas, de formas de percepção e julgamento. No que pese seu aspecto etéreo, tais elementos possuem inegável origem em processos sociais. (VASCONCELLOS, 2014, p. 104)

Embora escassos, há ainda outros comentários que procuram não perder de vista a importância da psicologia para o debate sociológico empreendido por Weber. Além de Vasconcellos, pode-se encontrar na interpretação de Pissardo sobre o desencantamento do mundo, a noção de uma condição do civilizado em vista daquela plurivocidade dos valores e, portanto, de um certo aumento do aspecto irracional a despeito do e pelo próprio processo de racionalização. Em “Angústia e capitalismo em *A ética protestante*”, Pissardo esclarece:

Se o “civilizado” perde algo do controle e do conhecimento imediato de sua ação, ele o faz na perspectiva de ganho de uma racionalidade mais “correta” ou valorativamente sustentável, porque mais abstrata e sistemática, e assim “mais de acordo” com as leis das experiências; apesar de não evidente, atual, essa racionalidade se faz presente como “*crença* de que as condições da vida cotidiana civilizada, seja o trem ou o elevador ou o dinheiro ou a corte da justiça ou as forças armadas ou a medicina, são *em principio* racionais”. Mas com isso se abre também uma janela ao irracional; é por esse motivo que Weber faz essa discussão justamente em meio a um debate metodológico sobre as relações entre a sociologia e a psicologia: é por consequência dessa “vaga irracional” que se instaura com a dissolução do imediatismo da ação racional mágica que Weber se vê obrigado a pensar a relação da sociologia com outras disciplinas – e especialmente com aquelas que lidam com o irracional – para poder dar conta do seu objeto, isto é, a própria ação social. (PISSARDO, 2018, p. 129)

Aquela janela ao irracional é percebida por Pissardo como uma substituição gradativa – sob a perspectiva do desencantamento do mundo –, da racionalidade voltada a fins pela racionalidade técnica ou voltada a valores. É esta aparente contradição presente no conceito de desencantamento do mundo que possibilita descrever um processo de racionalização que, ao mesmo tempo, não prescinde de todos os aspectos irracionais. Assim, escreve Pissardo:

Essa é a dificuldade do texto que aqui se discute: nele Weber afirma que o desencantamento do mundo é, a um só tempo, perda de racionalidade, abertura ao irracional dado o afastamento progressivo da ação das finalidades imediatas, evidentes à compreensão, mas também aumento da racionalidade, pela possibilidade aberta por esse processo para maior abstração e sistematização. De todo modo, por mais que um novo patamar de racionalidade possa com ele ser alcançado, isso se faz em prejuízo – e é esse aspecto enfatizado por Weber em 1913 – da própria racionalidade a fins, daquele imediatismo mágico, interessado, tão localmente voltado para os meios e as finalidades humanas *neste mundo*. Não por acaso, em suas considerações ao final do artigo, Weber extrai desse processo consequências, por assim dizer, civilizacionais. (PISSARDO, 2018, p. 128)

Esta aparente contradição se apresenta, em uma outra configuração, naquilo que Weber descreve por sublimação. Segundo Pissardo, a sublimação designa não apenas (i) uma

ação condicionada afetivamente que se reformula com o intuito de uma descarga emocional consciente, mas também (ii) o afastamento de uma ação voltada a fins em nome da aproximação de uma ação que se orienta com relação a valores. Assim, elucida Pissardo:

Logo, Weber refere-se à sublimação, nesses dois momentos – o primeiro, quando se passa da ação afetiva, irracional, para a ação racional, e o segundo quando, no interior das ações racionais, se passa daquela ação referente a fins univocamente dados a um maior distanciamento entre ação e finalidade –, em seu sentido próprio de elevação das finalidades humanas: do afetivo ao racional e do racional-subjetivo ao racional “correto” ou valorativo – sem que necessariamente isso signifique um maior controle pelo indivíduo dos seus fins (o caso é justamente o oposto) [...] Isso porque a própria ideia de sublimação, como utilizada por Weber, implica um regime de presença dos interesses mundanos mesmo nos bens de salvação mais elevados: a conduta ética orientada por convicções, embora não voltada diretamente para a realização desses fins mundanos, acaba por realizá-los indiretamente, como promessa, se a ideia é viver bem, talvez se viva melhor seguindo certos preceitos éticos em vez de permanecer à deriva de fins e afetos imediatos: e não porque nisso estaria em jogo qualquer utilitarismo de longo prazo, mas porque uma verdadeira teodiceia dota a vida de um sentido com o qual ela se torna mais suportável do que buscando local e assistematicamente seus interesses. [...] A tese forte de Weber é a de que, de algum modo, um sentido à vida – não apenas para o sofrimento a ela inerente, mas a ela como um todo – pode satisfazer aquele interesse por “viver bem neste mundo” em um nível superior do que a luta cotidiana por maximizar uma utilidade pontual aqui e agora. (PISSARDO, 2018, p. 131)

Ora, o que surge daquela ambivalência presente no conceito de sublimação é coexistência de uma racionalidade que se refere a fins e que, ao mesmo tempo, não prescinde da racionalidade voltada a valores. Ademais, é possível perceber nas religiões sublimadas da salvação a articulação do princípio de realidade e da sublimação, ambos elaborados por Freud.

Em sua primeira topologia – “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” – Freud concebe o surgimento do princípio de realidade a partir das frustrações dos instintos autoeróticos, ou seja, tal surgimento é resultado da passagem do Eu-de-prazer para o Eu-realidade. Nesta topologia o princípio de realidade assume o mesmo modo econômico do Eu-realidade, o qual “necessita apenas buscar o que é útil e proteger-se dos danos” (FREUD, 2010 [1911], p. 116)

Na segunda topologia, em “Além do princípio de prazer”, Freud apresenta o princípio de realidade como uma nova conformação do princípio de prazer, o qual se faz na condição de princípio de realidade pelos instintos de autoconservação do Eu:

Por influência dos instintos de autoconservação do Eu [o princípio do prazer] é substituído pelo princípio de realidade, que sem abandonar a intenção de obter afinal o prazer, exige e consegue o adiantamento da satisfação, a renúncia a várias possibilidade desta e a temporária aceitação do desprazer, num longo rodeio para chegar ao prazer (FREUD, 2010 [1920], p.165).

É sobre tal economia designada pelo princípio de realidade que as renúncias à favor da civilização exigem dos indivíduos a sublimação²⁵ de seus instintos a fim de girar a roda do progresso. Por meio do conceito de sublimação, Freud apresenta aquilo de que a cultura se utilizou para seu desenvolvimento. A energia que não pôde se descarregar constitui a força motriz dos avanços culturais.

Ele [indivíduo] coloca à disposição do trabalho da cultura montantes imensos de energia graças à característica, que nele é pronunciada, de poder deslocar sua meta sem moderar significativamente sua intensidade. Essa capacidade de trocar a meta originalmente sexual por outra, não mais sexual, mas àquela aparentada psiquicamente, chama-se capacidade de sublimação. (FREUD, [1908] 2015, p. 368)

Aquilo, portanto, que se apresenta nas religiões sublimadas da salvação, pode ser indício da condição do civilizado moderno: com o aumento e intensificação da racionalização, a plurivocidade dos valores configura uma realidade na qual o sujeito encontra-se cada vez mais onerado com os sacrifícios exigidos e, ao mesmo tempo, carente de uma ética que forneça sentido ao integrar os valores díspares presentes que aparecem em cada esfera. O homem civilizado se apresenta “cansado de vida” e, até mesmo, a sublimação, como processo psíquico que pode amenizar as pressões do Supereu, se mostra insuficiente perante a quantidade e a complexidade dos valores envolvidos em cada esfera de valor. Se na crítica ao Esclarecimento constata-se o inexorável surgimento de uma segunda natureza – a história reprimida das repressões –, pela crítica aqui proposta, na modernidade, a situação psíquica dos indivíduos se encontra com poucos recursos para uma elaboração que alivie o injustificável: este seria o mal-estar na sociedade segundo o ponto de vista do desencantamento do mundo. Considerando, no entanto, o conceito de inconsciente e sua formulação psíquico-corporal, talvez um resquício de liberdade resida justamente na esfera de valor que é mais reprimida: a erótica. Para a surpresa de muitos, Pierucci dedicou três páginas de seu livro para narrar seu encontro inesperado, nas letras de Weber, com o termo

25 Ademais, no texto “Introdução ao narcisismo”, Freud formula a sublimação como um processo necessário para a formação do Supereu, mas afirma que a maior parte da sublimação não é realizada pelo Supereu, pois é necessário uma atividade constante para mudar a meta do instinto e, portanto, retirar o caráter sexual do seu objetivo e substituir a satisfação sexual por uma não sexual de ordem ética ou moral. Freud ainda sublinha que a sublimação pode ser uma possibilidade do Eu realizar as exigências do Supereu sem ocasionar repressão: “a sublimação é um processo atinente à libido objetual e consiste em que o instinto se lança a outra meta, distante da satisfação sexual; a ênfase recai no afastamento ante o que é sexual. [...] A formulação do ideal do Eu é frequentemente confundida, em prejuízo da compreensão, com a sublimação do instinto. Haver trocado seu narcisismo pela veneração de um elevado ideal do Eu não implica ter alcançado a sublimação de seus instintos libidinais. É certo que o ideal do Eu requer sublimação, mas não pode forçá-la; a sublimação continua sendo um processo particular, cuja iniciação pode ser instigada pelo ideal, mas cuja execução permanece independente da instigação. [...] A formação de ideal aumenta as exigências do Eu e é o que mais favorece a repressão; a sublimação representa a saída para cumprir a exigência sem ocasionar repressão” (FREUD, 2010 [1914], p. 40)

encantamento. Para Weber, a maior potência irracional da vida é o amor sexual. Este último consistiria na fonte de um possível reencantamento do mundo:

Na primeira chance que tenho de consultar o original alemão, primeiro volume dos Ensaios reunidos de Sociologia da Religião, para meu júbilo intelectual constato com meus próprios olhos que Max Weber de fato havia usado naquele contexto o verbo “encantar” [anzenubern]. E que o sintagma completo, ao falar em “encantar todo o mundo” [aller Welt anzenubern], tem por referentes o amor sexual e a euforia do amante feliz [die Euphorie des glücklich Liebenden]. [...] A crer em sua Consideração intermediária, o *locus* da existência humana em que se esgueira uma possibilidade efetiva de encantar novamente o mundo não é a esfera religiosa e não racional: é a esfera erótica, onde reina, segundo Weber, “a potência mais irracional da vida” – o amor sexual. (PIERUCCI, 2013, p. 220)

Conclusão

Em busca de uma interpretação que conseguisse extrair do conceito de esclarecimento a intersecção entre o particular e o universal – sociologia e psicanálise –, apresentou-se no primeiro capítulo desta dissertação – a partir do delineamento do objetivo, meta e programa do processo de Esclarecimento – uma relação possível entre o conceito de desencantamento do mundo e o projeto de individuação da civilização ocidental. Em seguida, foram mobilizadas as interpretações de Jameson, Dubiel, Stirk, Held e Jay a fim de investigar o conteúdo histórico expresso pelo conceito de esclarecimento. Concluiu-se então que a história designada pelo conceito de esclarecimento é a história da natureza cindida, ou, a história das pulsões reprimidas, engendrada pelos modos de orientação para o mundo. A construção histórica da civilização, portanto, perpassa certos modos históricos de pensamento e suas respectivas exigências em relação à natureza dos indivíduos. Neste sentido, a abstração – presente na repetição da experiência, na equivalência ôntica e, portanto, até mesmo nas reminiscências na teoria do valor – apresentou-se, na exposição do conceito de mito, como fundamento da cultura, da civilização e, por conseguinte, na própria constituição histórica das formas de pensamento mediadoras da relação entre homem e natureza; em destaque aqui, a da relação do homem com sua própria natureza. A cisão da natureza no âmbito social e individual, à vista disso, constitui o pressuposto do Esclarecimento; no entanto, sua dominação cega se reproduz na condição da inverdade mítica da imutabilidade daquela cisão, ou seja, da negação do caráter social e histórico da sua dominação.

Essa cisão da natureza foi apresentada no segundo capítulo – segundo a alegoria de Ulisses – por meio da inverdade objetiva e subjetiva do sacrifício do “eu” frente aos poderes de dissolução a fim de autoconservar-se e, ao mesmo tempo, formar-se. A negação da natureza, portanto, configurou-se como núcleo da racionalidade civilizatória, ao passo que a história da civilização foi apresentada, pelas próprias palavras de Horkheimer e Adorno, como a história da introversão do sacrifício. Ademais, quando da análise das peripécias de Ulisses, verificou-se que os elementos constituintes do pensamento burguês perpassavam a negação da felicidade adquirida sem esforço; a preservação do “eu” em relação à forças desviantes do trabalho, dominação e coisificação da mulher, a negação do “eu” a fim de se adaptar às “regras do jogo” exigidas no convívio em sociedade e, em destaque, a dominação e a disciplina dos corpos dos subjugados como pressuposto da autopreservação dos dominantes.

Por fim, a despeito das divergências entre os comentadores, verificou-se que tanto a cisão com a natureza quanto a propriedade privada são elementos intrínsecos à história da civilização ocidental, o que proporciona a possibilidade de uma genealogia social e individual dos processos historicamente necessários para a realização do Esclarecimento e de suas mazelas na condição de segunda natureza.

Ora, a cisão com a própria natureza é, na condição de repressão segundo as palavras de Freud, o modo como surge o Inconsciente. Segundo a exposição do terceiro capítulo, foi possível mostrar que certos conteúdos de tempos cronológicos diferentes do Inconsciente podem coexistir no aparelho psíquico do indivíduo. Ademais, alguns processos psíquicos podem ser transmitidos hereditariamente, se forem socialmente reforçados. A despeito das consequências daquelas possibilidades associadas ao Inconsciente, aquilo que é socialmente reforçado forma a vida psíquica dos indivíduos, o que coloca “em cena” o conceito de civilização como mediação da relação entre vida psíquica e comportamentos socialmente exigidos. Pelo conceito de civilização, a questão do sacrifício libidinal, ou, a cisão com a própria natureza, tornaram-se pressupostos da argumentação de Horkheimer, Adorno e Freud quando estes autores se propuseram a descrever as condições objetivas e subjetivas de perpetuação da cultura.

Por fim, no quarto capítulo, ficaram perceptíveis, a partir do conceito weberiano de desencantamento do mundo, possíveis constatações sobre a condição psíquica do civilizado a partir das exigências da sociedade moderna. Na intensificação da abstração e do cálculo, a modernidade exige em cada esfera de valor certas conformações psíquicas correspondentes a certas exigências libidinais. A despeito de um mundo desencantado, a vida cotidiana exige de cada integrante a sagração dos comportamentos normalizados e o ocultamento de suas respectivas arbitrariedades. O mal-estar na civilização, segundo o desencantamento do mundo, configura-se, portanto, como apenas mais um desdobramento do processo do Esclarecimento e, tanto Weber quanto Freud, puderam conceber a condição desoladora e mutilada do homem civilizado, cujo desdobramento histórico Horkheimer e Adorno tentaram expressar na *Dialética do Esclarecimento*.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *Ler o Capital*. Tradução François Maspero. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- BENHABIB, Seyla. *Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- CHIARELLO, Maurício Garcia. *Das lágrimas das coisas: um estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: Unicamp, 2001.
- CROCHÍK, José Leon. *Teoria Crítica da sociedade e psicologia: alguns ensaios*. Araraquara: Junqueira & Marín, CNPQ, 2011.
- DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Mimese e Racionalidade*. São Paulo: Editora Loyola, 1993.
- DUBIEL, Helmut. *Theory and politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Cambridge: MIT Press, 1985.
- DUMÉNIL, Gérard; EMMANUEL Renault e LÖWY, Michael. *Ler Marx*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel. “Algumas formas primitivas de classificação”. In: RODRIGUES, José Albertino (Org.). *Durkheim*. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- FREUD, Sigmund. “Além do princípio do prazer” In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1917-1920) História de uma neurose infantil, Além do princípio do prazer e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 14).
- _____. “Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1911-1913) “O caso Schreber” e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 10).
- _____. “A negação”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1923-1925) O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Coleção Obras Completas, 16).

_____. “A repressão”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1914-1916) Introdução ao narcisismo, ensaios de psicologia e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 12).

_____. “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1911-1913) “O caso Schreber” e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 10).

_____. “Introdução ao narcisismo”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1914-1916) Introdução ao narcisismo, ensaios de psicologia e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 12).

_____. “Luto e melancolia”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1914-1916) Introdução ao narcisismo, ensaios de psicologia e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 12).

_____. “Moral sexual 'cultural' e o nervosismo moderno” In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1906-1909) O Delírio e os sonhos na GRADIVA, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. (Coleção Obras Completas, 8).

_____. “O caso Schreber”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1911-1913) “O caso Schreber” e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 10).

_____. “Os instintos e seus destinos”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1914-1916) Introdução ao narcisismo, ensaios de psicologia e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 12).

_____. “O inconsciente”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1914-1916) Introdução ao narcisismo, ensaios de psicologia e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 12).

_____. “O eu e o id”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1923-1925) O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Coleção Obras Completas, 16).

_____. *O mal-estar na civilização*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2011.

_____. “O inquietante” In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1917-1920) História de uma neurose infantil, Além do princípio do prazer e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 14).

_____. “Princípios básicos da psicanálise”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1911-1913) “O caso Schreber” e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 10).

_____. “Psicanálise e ‘teoria da libido’” In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1920-1923) Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Coleção Obras Completas, 15).

_____. “Psicologia das massas e análise do eu”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1920-1923) Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Coleção Obras Completas, 15).

_____. “Recordar, repetir e elaborar”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1911-1913) “O caso Schreber” e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Coleção Obras Completas, 10).

_____. “Resumo da psicanálise”. In: SOUZA, Paulo César de (Org.). *Freud (1923-1925) O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos*. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Coleção Obras Completas, 16).

_____. *Totem e Tabu*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2013.

GOMIDE, A. P. A. *Um estudo sobre os conceitos freudianos na obra de T. W. Adorno*. 2007. 202f. Tese (Doutorado em Psicologia em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action*. Volume 1: Reason and rationalization of society. Translated by Thomas Maccarthy. Boston: Beacon Press. 1984.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HARVEY, David. *Para entender o Capital*. Tradução Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2013.

- HELD, David. *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Harbemas*. Berkeley: University of California, 1980.
- HOOK, Peter et al. Temptation. Intérprete: New Order. In: Movement (Definitive) [2019 Remaster]. [S.l.]: Rhino Entertainment, 1981. 1 CD.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- HUBERT, Henri e MAUSS, Marcel. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- LOWIE, Robert H. *An introduction to cultural anthropology*. New York: Farrar & Rinehart, 1940.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Tradução Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NOBRE, Marcos. *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre História e consciência de classe*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- _____. NOBRE, *Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- _____. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- PAGLIA, Camille. *Personas sexuais: a arte e decadência de Nefertite a Emily Dickinson*. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- PISSARDO, C. H. *Angústia e capitalismo em A ética protestante*. Tese (Doutorado em Sociologia do Departamento de Sociologia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- _____. *Os pressupostos materialistas da crítica à razão cognitiva na Dialética do Esclarecimento*. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Departamento de Filosofia)

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

PUCCI, R. M. *O conceito de indivíduo na obra de Theodor W. Adorno e suas relações com o pensamento de Sigmund Freud*. 85f. Dissertação (Mestrado em Psicologia em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ROUANET, Sérgio Paulo, *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

RUSSO, Renato. Aloha. Intérprete: Legião Urbana. In: *A Tempestade ou O Livro dos Dias*. [S.l.]: EMI Music Brasil, 1996. 1 CD.

SAFATLE, Vladimir. “Freud como teórico da modernização bloqueada”. *A peste*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 355-374. 2009.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Tradução Carlos Eduardo Sell. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

STIRK, Peter M.R. *Max Horkheimer: a new interpretation*. Boston: Barnes & Noble Books, 1992.

VASCONCELLOS, C. E. T. *A teoria crítica e Max Weber*. Tese (Doutorado em Sociologia do Departamento de Sociologia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

VELOSO, Caetano. O Quereres. Intérprete: Caetano Veloso. In: *Velô*. [S.l.]: Phillips, 1984.

WEBER, Max, “Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária”, Tradução Paulo Osório de Castro. Lisboa, Relógio D’Água Editores, 2006.

_____. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ciência e Política: duas vocações*. Tradução Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2005.

WHITEBOOK, Joel. “A união de Marx e Freud: a teoria crítica e psicanálise”. In: RUSH, F. (Org.). *Teoria Crítica*, Tradução Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

_____. “Slow magic: psychoanalysis and “the disenchantment of the world””. *The Journal of the American Psychoanalytic Association*, 2002, 50.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução Lilyane Deroche-Gurcel, Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.