

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia – Programa de Pós-graduação

Psicanálise e crítica social em Adorno

Bruno Carvalho Rodrigues de Freitas

São Paulo
2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia – Programa de Pós-graduação

Psicanálise e crítica social em Adorno

Bruno Carvalho Rodrigues de Freitas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. dr. Paulo Eduardo Arantes.

São Paulo
2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, *desde que citada a fonte*.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F863p	<p>Freitas, Bruno Carvalho Rodrigues de Psicanálise e crítica social em Adorno / Bruno Carvalho Rodrigues de Freitas; orientador Paulo Eduardo Arantes. - São Paulo, 2016. 194 f.</p> <p style="text-align: center;">Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.</p> <p style="text-align: center;">1. FILOSOFIA. 2. FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA. 3. FILOSOFIA SOCIAL. 4. ESCOLA DE FRANKFURT. 5. TEORIA PSICANALÍTICA. I. Arantes, Paulo Eduardo, orient. II. Título.</p>
-------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Folha de Aprovação

FREITAS, Bruno Carvalho Rodrigues de. *Psicanálise e crítica social em Adorno*. 2016. Dissertação de mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Prof. dr. Gustavo José de Toledo Pedroso

Prof. dr. Paulo Eduardo Arantes – orientador

Prof. dr. Tales Afonso Muxfeldt Ab'Sáber

Agradecimentos

Ao CNPQ, pela bolsa.

Ao administradores do site LIBGEN.

Às “meninas” do deptº, Marie, M^a Helena, Geni, Luciana e da biblioteca.

Aos amigos do 1º ano da filosofia: Anderson, Eveline, Fernando, Diego, Flávio, Herci, Natália, Robert. E aos que vieram depois, pelo CA ou pelos corredores: Ricardo, Douglas, Zé Luis, Zé Calixto, Marina, Edu, Raquel, Daniel, Dario, Fábio.

Aos amigos e colegas das gestões da APG: Maria, Helder, Polly, LG, Renan, Mariana, Natália, Rafael, Vanessa.

À Camila, presença inestimável.

Aos amigos, colegas e professores que participaram do *Seminário das Quartas*, quase outra graduação. Em especial, Anderson, Nandão (e Marina), Pedro, Sílvio (e Tiago), Silvia, Lucas, Ludmila, Christian, Leo (e Mariana), Georgia, Gustavo, Henrique, Zé César, Tatiana, Nilton, Paulo, Luciano.

E sobretudo ao meu orientador, Paulo Eduardo Arantes, cujas desorientações, por propor um *sentido da formação*, me farão pensar ainda muito.

Aos companheiros de viagens dialéticas, Douglas e Thiago.

Aos amigos que me receberam em Brasília, Gilberto, Raquel, Priscila e Marcelo.

A alguns prof.s com que pude contar, Eduardo, Jorge, Franklin, André, Elisa, Renata.

À Priscila, pelo futuro.

Aos amigos do grupo da Dialética Negativa: Shigueru, Cris, Daniel, Gabi, Caio, Gustavo, Phillipe.

Aos amigos e colegas do *Núcleo de Psicanálise e Sociedade*, em especial ao prof. Raul. À Ingrid, Patrícia, Renata, Ana, Augusto, Joana, Karla. E outros puquianos: Ale (e Candida), Yuri e Marina.

Aos membros da banca qualificação, Gustavo Pedroso e Tales Ab'Sáber, pela leitura e interlocução preciosas.

À minha família: Betina, Alina, Elmo, Marieta, Ana e Gabriel, sem cujo apoio...

*para Betina Carvalho,
por me ensinar a “olhar com olhos de quem quer ver”*

*“Freud hatte recht, wo er unrecht hatte
[Freud estava certo, até lá onde errou]”
(Theodor Adorno)*

Psicanálise e crítica social em Adorno

RESUMO

Esta pesquisa analisa a relação entre crítica social, filosofia e psicanálise na obra de Theodor Adorno. Seu ponto de partida é a crítica adorniana à teoria e à prática psicanalítica de Sigmund Freud, e sobretudo a alguns dos psicanalistas que podem ser designados como revisionistas em relação a suas propostas, notadamente Karen Horney e Erich Fromm. A partir da reconstituição crítica dos argumentos e debates entre eles e Adorno, busca-se mostrar que ele realiza, em seus textos, ensaios de crítica imanente da psicanálise. E nestes se podem encontrar balizas do projeto mais amplo de crítica social adorniano: a questão do trabalho e da representação da utopia, bem como a relação entre crítica e sofrimento.

Palavras-chave: Theodor Adorno, Psicanálise, crítica, Trabalho e Utopia.

Psychoanalysis and Social Criticism in Adorno

Abstract

This research analyses the relation between social criticism, philosophy, and psychoanalysis in Theodor Adorno's oeuvre. Its starting point is the Adornian criticism of not only the psychoanalytic theory and practice of Sigmund Freud, but, above all, of some psychoanalysts who can be designated as revisionists, notably Karen Horney and Erich Fromm. By critically reconstituting the arguments and debates between these psychoanalysts and Adorno, this work intends to show that the latter's writings are attempts at an immanent critique of psychoanalysis. In these writings, one can find the marks of Adorno's wider project of social criticism: the question of labor and the representation of utopia, as well as the relation between criticism and suffering.

Key Words: Theodor Adorno, psychoanalysis, critique, Labor and Utopia.

Sumário

I – INTRODUÇÃO

- Sonhos e sociedade - 5
- Os fragmentos da crítica - 21
- Presença da psicanálise na obra de Adorno - 34

II – A PSICANÁLISE E SUAS VICISSITUDES

- Os exageros freudianos - 41**
 - Inconsciente e sexualidade - 43*
 - Édipo e indivíduo - 44*
 - Interpretação e realidade - 47*
 - Progresso para a morte - 54*
- Psicanálise revisada - 70**
 - Os primeiros desvios - 71*
 - A utopia clínica do amor, Fromm leitor de Ferenczi e Bachofen - 79*
- Adorno e um retorno a Freud - 85**
 - Freud, o pessimismo clarividente e o exagero como crítica - 85*
 - Fromm: o amor avaro - 92*
 - Adaptação e emancipação - 100*

III – PSICANÁLISE, UTOPIA E CRÍTICA

- A utopia negativa de Adorno - 120**
 - Maupassant, trabalho e progresso - 120*
 - Proust e Kierkegaard, imagens de amor e felicidade - 128*
- Psicanálise e o projeto crítico de Adorno - 133**
 - Sufrimento como impulso crítico - 133*
 - Os apuros do intelectual: culpa e não-participação - 139*
 - Uma crítica social materialista da ética - 159*
 - Ferida como modelo de crítica - 163*

BIBLIOGRAFIA

I – INTRODUÇÃO

*“O ruído mudo que a partir de nossa experiência onírica é desde sempre uma presença familiar, ecoa quando estamos despertos a partir das manchetes de jornais.”
(Adorno, Minima Moralia, § 29)*

*“Na sociedade individualista, porém [ao contrário daquela de Hegel], não somente o universal se efetiva através da atuação conjugada dos indivíduo, mas a sociedade é essencialmente a substância do indivíduo.”
(Adorno, Minima Moralia, dedicatória)*

Sonhos e sociedade

*“Nossos sonhos não somente estão vinculados entre si enquanto 'nossos', mas formam um contínuo, pertencem a um mundo unitário”
(Adorno, Protocolo de Sonhos)*

Difícilmente alguém deixa de se inquietar com aquilo que viveu em sonho, nem que seja quando desperta angustiado como que buscando se livrar daquele mundo estranho. As maneiras de compreender essa alteridade na qual se afunda toda noite são as mais diversas e variam culturalmente. Mas, ainda que num mesmo povoado, entre diferentes gerações a experiência do sonhar será possivelmente distinta. A compreensão do sonhar é portanto histórica.

“(…) Entre 'Apareceu-me em sonho' e 'eu sonhei' encontram-se as idades do mundo. Mas qual é mais verdadeiro? Assim como os espíritos não enviam o sonho, assim tampouco é o Eu que sonha.”

A historicidade da experiência onírica é o que se pode concluir da primeira frase desse excerto. Com efeito, apresentam-se duas experiências distintas do sonhar que são situadas entre as idades do mundo. Na primeira idade, em que algo “aparece” no sonho, são os “espíritos”, os deuses que se comunicam com os homens pelos sonhos: estes passivamente recebem as mensagens numinosas e em geral precisarão dos sacerdotes para interpretá-las, isto é, para inseri-las na sua cosmovisão. Esse é um momento histórico bem diverso da Idade Moderna, na qual a cisão profunda entre os deuses, a natureza e os homens implicou o processo chamado por Weber de “desencantamento do mundo”, concomitante à consolidação da noção de indivíduo fundada na estabilidade do eu. Nesse contexto, o sonhar poderá ser compreendido como uma produção do indivíduo, não se trata mais de uma mensagem recebida, mas fabricada pela mente humana. Contudo, perante essas duas formas de compreensão dos sonhos, formula-se nesse excerto a dúvida acerca da verdade de ambas: a verdade do sonho não seria uma epifania em sonho, nem a produção de um eu.

Qual seria então a verdade do sonho? Embora não de maneira explícita, talvez o trecho seguinte da citação possa oferecer alguma chave de compreensão.

“Às vésperas do octogésimo quinto aniversário de um senhor bem provido em todos os aspectos, perguntei-me em sonho o que lhe poderia presentear para de fato lhe proporcionar alegria, e de imediato encontrei a resposta: um guia pelo reino dos mortos.
(…) Verdadeiros são apenas aqueles pensamentos que não compreendem a si mesmos.”

Um primeiro aspecto a ser salientado para que possamos vislumbrar uma hipótese do que seja a verdade do sonhar é não compreender a afirmação: “perguntei-me em sonho” como uma metáfora. Com efeito, firma-se que o sonhador está se formulando uma pergunta; como veremos, o autor refere-se a um sonho seu. Em segundo lugar, vejamos qual o contexto desse sonho. Para isso, consideremos que esse sonho, assim como a brevíssima formulação teórica sobre o sonhar pela qual começamos, constituem aforismos de um conjunto intitulado “Monogramas”¹ que consta no livro de Theodor Wiesengrund-Adorno intitulado *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Esse material, portanto, circunscreve-se a uma situação bem específica. Nesse livro, que é publicado em 1951, no exílio do autor nos Estados Unidos, muitos referentes históricos e biográficos, também por motivos de privacidade, estão ocultados, esse é o caso da identidade desse “senhor bem provido em todos os aspectos” a quem Adorno se preocupa em agradar com seu presente. Mas recorrendo às anotações que ele mantinha de seus sonhos, conheceremos nosso personagem secreto, que talvez seja uma boa pista para refletir sobre a verdade do sonho para Adorno e por que ele se permitiu incluir um sonho seu na composição das *Minima Moralia*.

Embora seja difícil afirmar de maneira definitiva qual o interesse de Adorno nos processos oníricos, mais complicado ainda é saber se ele pretendia formular alguma teoria a esse respeito. É possível, contudo, pressupor que algum valor conceitual ele atribuía aos sonhos. Mais ainda, pode-se afirmar que ele atribuía algum sentido teórico inclusive aos próprios sonhos². Afinal, mais de dez anos antes da *Minima Moralia*, ele inclusive publicara alguns no jornal *Der Aufbau [A Construção]* de 1942 com o título de *Sonhos na América: três protocolos*³. Como se pode depreender desse título, Adorno provavelmente via nesses sonhos algo representativo da sua vida em

1 Trata-se do número 122. Para facilitar, doravante os aforismos serão abreviados como se segue: MM § 122. (ADORNO, MM§ 122, G.S. IV, p. 215-16 [1951]; tradução: Bicca: p. 167-8; trad. Cohn: p. 186-7). No que concerne à tradução das obras de Adorno (no caso da *Minima Moralia*, preferencialmente será utilizada a de Luiz Bicca), quando houver em português, o primeiro número de página será referente a ela ou à tradução em espanhol das obras de Adorno da editora Akal, mas será apontada a paginação dos *Escritos Reunidos* de Adorno em alemão (abreviadas por “G. S.”, seguidas do volume e página).

2 Jorge de Almeida, porém, afirma que a interpretação dos sonhos visando compreender a personalidade de Adorno seria algo tipicamente freudiano e não é o caminho que ele traçará:

“A leitura desse surpreendente livro [*Traumprotokolle*] é um desafio, pois além do conteúdo dos próprios sonhos, até mesmo a forma final e intenção primeira de sua publicação abrem espaço para diferentes abordagens. Reemtsma, cauteloso em seu posfácio, logo exclui a utilização do material como meio de análise do próprio Adorno, com um argumento bem fundamentado: 'A interpretação psicanalítica de um sonho é um processo dialógico entre duas pessoas, na qual a comunicação das associações feitas por aquele que relata o sonho tem um papel decisivo. Apenas ela permite a localização biográfica da vivência do sonho, e nessa localização biográfica consiste essencialmente sua interpretação.' Essa perspectiva é propriamente freudiana, basta lembrar que já na *Traumdeutung* o relato protocolar de cada sonho é relacionado com as experiências infantis do analisando, expostas ao leitor por meio da voz narrativa do analista. Somente assim seria possível acompanhar e entender as interpretações >> continua na p.7

exílio (desde 1934 residindo no estrangeiro, primeiro em Oxford e depois, a partir de 1938, nos Estados Unidos).

Se assim for, desse conjunto já publicado, chama a atenção o sonho de Janeiro de 1942⁴. Nele, Adorno, é recebido pelo presidente Roosevelt em seu escritório, que lhe dirige a palavra “como quem fala a uma criança, [dizendo] que [ele] não precisa prestar atenção todo tempo e que podia pegar tranquilamente um livro”. Mas como o presidente teve de dispensá-lo para conversar sobre assuntos de defesa nacional, o convidado se retira e, na saída do escritório, fica preso no elevador. Atormentado pela possibilidade de cair no fosso ou ficar preso nos cabos, ele ouve um conselho para subir para outro andar, ao que retruca algo sobre estar sendo perseguido por crocodilos. Mesmo seguindo o conselho, os crocodilos o alcançam e agora, podendo ver melhor, vislumbra neles rostos de mulheres muito bonitas e que sedutoramente lhe prometiam as coisas mais belas, garantido também que “ser engolido não dói”. Inconclusivo termina o relato diante do qual logo se perguntaria: mas pelo que um sonhador como Adorno poderia temer ser engolido? Talvez se pudesse ler nesse sonho as tentações, posteriormente analisadas na *Dialética do Esclarecimento*, de Odisseu, que precisou decidir entre Cila e Caríbdis seguindo o conselho – a voz da Razão – para resignar-se ao mal menor sacrificando parte de sua tripulação, mas sobrevivendo e depois resistir às sereias para manter sua identidade. Os crocodilo-sereias que perseguem Adorno podem representar a tentação de ser engolido culturalmente e perder sua identidade e filiação à cultura alemã. Se isso procede, haveria ainda ecos da análise de Adorno de Heine e a ferida em sua lírica⁵, que remete ao problema da assimilação dos judeus: tal como os judeus ilustrados puderam, ao se converter ao cristianismo, livrar-se de restrições profissionais e frequentar os salões, os judeus que imigraram para os Estados Unidos para sobreviver ao nazismo, também passavam pela tentação da assimilação cultural; agora não ao cristianismo –

<< começa na p.6 propostas por Freud para cada caso. Tendo descartado a referência biográfica, Reemtsma opta por uma breve contextualização dos protocolos, e depois se concentra em uma instigante leitura (cuidadosamente apresentada como “pessoal”) de alguns temas e sonhos específicos, cujo sentido é ampliado pelas ressonâncias encontradas na filosofia do próprio Adorno. Nosso caminho aqui será outro: em um jogo de espelhos ao gosto dos surrealistas, mas também sempre cultivado pela dialética, seria talvez frutífero contrapor o livro de Adorno (e a própria intenção de publicá-lo) às suas reflexões sobre o modo como o sonho havia sido incorporado pelos surrealistas.” (2007, p. 153).

O caminho que percorreremos será mais próximo de Reemtsma na medida em que não passaremos pelas questões estéticas e o que importa aqui é apresentar como, no interesse de Adorno sobre os sonhos, articulam-se sua leitura da psicanálise e seu projeto de crítica da cultura. Nesse sentido, a questão que norteia o percurso é sobre o desejo de Adorno em publicar seus sonhos e qual o valor teórico que ele via nessa produção; em consequência as especulações aqui presentes sobre o sentido e o uso dos sonhos não visam compor um quadro da personalidade de Adorno.

3 Os três sonhos são os datados de 30/12/1940, 22/5/1941 e de janeiro de 1940. Essa informação consta no epílogo ao *Protocolo de Sonhos* escrito por Jean Philipp Reemtsma (ADORNO, *Sueños*, Akal, 2008, p. 93; tradução de *Traumprotokolle*, 2005).

4 ADORNO, *Sueños*, Akal, p. 13-4.

principalmente luterano –, mas ao chamado *american way of life*. Nesse sentido, no parágrafo inicial de “Aldous Huxley e a utopia” (1951), Adorno descreve justamente essa situação do intelectual imigrado – não necessariamente exilado –, mas que se depara com a necessidade de lidar com as exigências de uma nova cultura e sua apresentação da imigração nos anos 50 não é de uma situação de grandes expectativas. Se no século XIX emigrava-se para o Novo Mundo pelo sonho com possibilidades ilimitadas de uma nova vida, de ascensão social, no século XX, a imigração se deveu em grande parte a tentativas de sobrevivência e fuga das guerras europeias. Não eram pessoas isoladas, mas intelectuais que emigraram. Não era mais um sonho de vida em melhores condições, mas a necessidade de sobreviver que conduzia os viajantes para a América. As condições de enriquecimento já não eram as mesmas e a exigência de aculturação era, portanto, muito maior.

“Em vez da selva que o pioneiro deveria desbravar, até mesmo espiritualmente, e na qual ele pensava regenerar-se, existia agora uma civilização que, enquanto sistema, encerrava toda a vida, sem nem mesmo garantir para a consciência não-regulamentada aqueles pontos de escape que a negligência europeia, até a época dos grandes trustes, havia deixado abertos. Ao intelectual estrangeiro foi deixado bem claro que ele deveria anular-se enquanto ser autônomo se porventura quisesse alcançar algo: ser admitido entre os funcionários da vida condensada em um *supertrust*. O renitente que não capitula e se recusa a entrar em linha é abandonado aos choques que o mundo das coisas, concentrado em blocos gigantescos, administra a todos aqueles que não se transformam em coisas. Impotente na maquinaria das relações mercantis que se desenvolvem por todos os lados e se tornam o único parâmetro, o intelectual reage ao choque com o pânico” (ADORNO, 1998 [1951], *Ática*, p. 92; G.S., 10, p. 97-8)

“Como uma reação aos choques” é a forma que Adorno argumenta ser a origem de *Admirável Mundo Novo*⁵. Assim como se pode afirmar que é como uma reação aos choques dos movimentos de imigração que a *Minima Moralia* é redigida, e igualmente seus sonhos são também registros dessas forças. Certamente, Adorno fala também dele mesmo ao descrever o intelectual “renitente”, mas se há uma escrita reativa no seu livro de aforismos, isso não significa que ela seja apenas isso. Há um movimento que parte de uma fenomenologia ou fisiognomia da vida cotidiana, que se deixa impactar por essas vivências, mas buscará uma formalização posterior pela via conceitual.

Como se pode imaginar, essa questão da adaptação cultural não se coloca apenas para Adorno, mas para todos os imigrantes ilustrados desde os escritores como Thomas Mann, passando por músicos como Schönberg, bem como pelos psicanalistas que ajudaram a refundar o monumental edifício cultural da psicanálise em solo estadunidense; objeto de análise posterior.

5 ADORNO, *A Ferida Heine*. IN: *Notas de Literatura – I* (1956)

6 O livro foi escrito por volta de 1930, durante a estadia de Huxley na França.

Ressaltando esse aspecto reativo das produções de um intelectual imigrante, em 1956, Adorno faz uma anotação registrando a constatação de que a repetição dos temas dos sonhos poderia indicar uma conexão com o mundo extraonírico: “Nossos sonhos não somente estão vinculados entre si enquanto 'nossos', mas formam um contínuo, pertencem a um mundo unitário”⁷. Pode-se compreender disso que as conexões existentes entre os nossos sonhos não se dão apenas devido a uma identidade do sonhador, mas há um vínculo com algo que transcende o Eu que sonha. Assim, já nos aproximamos um pouco mais daquela questão acerca da verdade concernente à experiência do sonho. Retomando e alinhavando: se não são os deuses que produzem os sonhos, nem as conexões entre os sonhos se devem apenas à identidade unitária do indivíduo moderna, acrescenta-se agora a ideia de que é algo para além do indivíduo, que, em continuidade com ele, pode oferecer a unidade aos temas dos sonhos. Dessa forma, inclusive Adorno, como sonhador, produz sonhos que só podem ser compreendidos para além dele mesmo (o que descartaria a possibilidade de uma interpretação freudiana clássica que possibilita expor uma configuração da personalidade do sonhador). Sem deixar de ser nossos, os sonhos estão, portanto, em continuidade com nosso mundo. É assim a referência à situação história que pode sustentar a leitura de um sonho.

Pode-se aduzir que advém disso a maior relevância que a questão dos sonhos ganha aos olhos de Adorno e o leva a organizar seu material para publicação. Mas esta publicação não acontece em vida. Somente com a publicação do *Protocolo de Sonhos* se pôde conhecer a possível identidade daquele distinto cavalheiro que ele se preocupava em agradecer com seu presente. Eis o sonho anotado em 16 de Abril de 1943:

“Na próxima quinta-feira o velhoro Hahn completa 85 anos. Eu sonhei: o que se pode presentear de útil ao velho Hahn pelo seus 85 anos? Resposta: um guia [Führer] para o reino dos mortos” (Akal, p. 30)

Antes de tudo, ressalte-se a identidade quase completa desse excerto com o aforismo da *Minima Moralia*: exceto pelo fato de aqui se expor o nome do senhor e por se pretender que o presente seja “útil” além de o “alegrar”. Em segundo lugar, é preciso lembrar que, como registra outro aforismo intitulado “Não se aceitam trocas” (§ 21), no ato de presentear também se expressavam sinais dos tempos. O presentear desinteressado, aquele que “encontrava sua felicidade na imaginação da felicidade do presenteado”, por ser “uma violação do princípio de troca”, hoje é, por assim dizer,

7 Há uma nota editorial no *Protocolo de Sonhos* que cita essas duas anotações de Adorno: 1) “Certas experiências oníricas me permitem supor que o indivíduo vive sua morte como catástrofe cósmica” e 2) “Nossos sonhos não somente estão vinculados entre si enquanto 'nossos', mas formam um contínuo, pertencem a um mundo unitário, assim como, por exemplo, todas as histórias de Kafka transcorrem no 'mesmo mundo'. Contudo, quanto mais estreitamente conectados entre si estão os sonhos ou se repetem, tanto maior é o perigo de que já não possamos distingui-los da realidade” (Akal, p. 89)

reprimido: em seu lugar pratica-se “*charity*, a filantropia administrada”, um presentear que, portanto, não “gasta tempo pensando no outro como sujeito”. Diante disso, ele conclui: “os homens estão desaprendendo a dar presentes”, no que se reconhecem mais indícios da expansão da chamada racionalidade instrumental pelas esferas da sensibilidade e da intimidade. Não é impossível então que esse aforismo sobre o presentear, que data de 1944, fosse deliberadamente ou não uma elaboração dessas preocupações e espantos de Adorno com seu tempo que já lhe tomavam a cabeça desde 1943, quando do sonho.

Sendo assim, a inexistência das censuras sociais na produção onírica permitiu a formulação da cruel verdade de que dificilmente haveria um presente que considere mais a particularidade de alguém cuja idade já torna a morte algo natural do que algo que facilite esse fado. Isso já seria suficiente para sugerir que Adorno situe a verdade do sonho não só no sonhador, mas também além dele. Ou melhor, talvez seja mais preciso dizer para *aquém* do eu do sonhador. Nas palavras de Jorge de Almeida:

“Com o processo de desencantamento do mundo, as imagens oníricas deixam de ser atribuições externas (ligadas ao mundo mítico dos espíritos) e passam a ser entendidas como expressão do próprio Eu, que a psicologia filosófica desde Kant entende como um aglomerado autoconsciente de faculdades do conhecimento. Mas esse Eu, argumenta Adorno, mostra-se mais frágil do que se pensa, já que o material dos sonhos configura-se numa instância pré-egoica, e sua elaboração enquanto forma incorpora uma dimensão necessariamente intersubjetiva, a da linguagem e dos modos de expressão literários. É como se o processo de constituição do eu-lírico se reproduzisse na configuração de um “eu-onírico” (Traum-Ich), que não pode sem mais ser identificado com o indivíduo que relata o sonho.” (2007, p. 157)

É a um âmbito prévio ao da formação e consolidação do Eu que Adorno quer lançar luz. E essa “instância pré-egoica” na qual o sonho se organiza não será o inconsciente freudiano, remete antes à forma social que se articula ao indivíduo, também configurando-o. Eis então já em operação o que se poderia chamar de programa adorniano de crítica, que, se recebe na *Dialética Negativa* (1968) a seguinte formulação: “romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva [referência ao eu transcendental kantiano]; e não postergar essa tarefa” (2009, p. 8; G.S., VI, p. 10), é, na verdade, desenvolvido ao longo de toda sua obra. Por exemplo, na interpretação de Adorno e Horkheimer do mito de Odisseu sempre buscando consolidar aquilo que ele já pôde construir como um Si no qual se reconhece e ao qual abdicar seria uma experiência limítrofe da morte, ou ainda, na leitura adorniana da psicanálise que compreende na noção freudiana de Eu uma posição bifronte – detentora de certa dialética que a tradição psicanalítica não soube preservar e cuja pretensão de Adorno é resgatar –, de um lado insiste na dissolução das barreiras rígidas da identidade, de outro, não abdica *in toto* das possibilidades de

organização da experiência que um Eu constituído fornece – a isso também se articula a importância da experiência mimética tão ressaltada pelos comentadores.

Em suma, se não é uma mensagem numinosa a ser interpretada pelo sacerdote, também não é uma produção referida apenas ao indivíduo que sonha. Não se nega a possibilidade de conhecer o sonhador a partir do sonho, mas se defende a possibilidade de conhecer, partindo do sonho individual, aquilo que lhe tem precedência e oferece elementos para sua construção, ou seja, as formas sociais. Essa hipótese se solidifica mais ao se reportar a um dos aforismos do conjunto nomeado de “Frutas anãs”:

“(…) O ruído mudo que a partir de nossa experiência onírica é desde sempre uma presença familiar, ecoa quando estamos despertos a partir das manchetes de jornais. O mito bíblico da má nova trazida a Jó renova-se com o rádio. (...)” (MM §29)

Algo sempre familiar no mundo dos sonhos terá “ecos” no mundo da vigília. Há algo que vincula a experiência onírica àquela – que vivemos como totalmente apartada – do mundo desperto. Esse contínuo se explicita naquilo que culturalmente se acorda como sendo o mais relevante: em certa medida, a versão que a indústria da cultura oferece como descrição da realidade. A mensagem dos deuses, tendo como porta-voz os anjos no caso do mito bíblico, e toda a autoridade que ela tem sobre os homens, os meios de comunicação de massas substituem como mandatários da força divina da sociedade – eis um dos exemplos do reencantamento do mundo diagnosticado na *Dialética do Esclarecimento*. E o que dizer desse “ruído mudo” que se escuta repetitivamente nos sonhos? Para Adorno ele é signo da morte⁸, que aliás, inevitavelmente, também estaria presente nos jornais durante a “guerra total”. O sonho, portanto, seria mais um objeto de crítica da cultura, pois Adorno não apenas publicou seus sonhos, como também refletiu criticamente sobre temas que nele surgiram.

Se, entretanto, tendo isso assentado, nos propusermos a especular sobre a identidade desse senhor Hahn por quem Adorno se preocupou, outros elementos poderiam se agregar para compor a hipótese do sonho como um objeto relevante de crítica da cultura.

8 Isso se confirma também pela afirmação de que: “Certas experiências oníricas me permitem supor que o indivíduo vive sua morte como catástrofe cósmica” (Akal, p. 89), que provavelmente faz referência os reiterados sonhos de angústia de Adorno com várias formas de morte; um exemplo é o sonho citado em que ele é perseguido por crocodilos, mas também os sonhos de Janeiro de 1934, de julho de 1942, de março de 1944, de 4 de fevereiro de 1946. Mas destaco o que 14 de julho de 1945 que Adorno sonha com execução, mas não acorda angustiado: “Cena de execução. Se as vítimas eram fascistas ou antifascistas, não estava claro. A execução ocorria segundo o princípio do *self-service*. Cada um se encaminhava a uma guilhotina automática, sem que uma ordem fosse dada, e voltava sem cabeça, cambaleava alguns passos e caía morto. [...]. Assisti a tudo sem me emocionar, mas acordei com uma ereção” (Akal, p. 42-3). Uma cena de execução por guilhotina que ressoa o Terror da Revolução Francesa e os campos de concentração nazistas aproximados com as novidades da indústria cultural do auto-atendimento. “Nada mais castrador”, diria um freudiano clássico ávido por impor a maquinaria conceitual edípica. Mas o que diria diante da ereção final?

Há um sr. Hahn muito proeminente naquela época. Em 1938, o químico responsável pela fissão nuclear a partir da explosão dos átomos de urânio chamava-se Otto Hahn⁹. Esse trabalho teve tamanho destaque no campo científico que lhe valeu o prêmio Nobel em 1944, mas também possibilitou a fabricação, em 1945, dos artefatos que receberiam os irônicos nomes de “Garotinho” e “Gordão” e seriam lançados em Hiroshima e Nagasaki respectivamente.

Embora na data do sonho esse uso bélico ainda fosse evitável, essa utilização era desde sempre um conhecido potencial. A partir disso, se pode especular que o sonho formulou a hipótese de que o presente ideal para o químico que forneceu as bases científicas para a construção da bomba atômica só poderia ser um “guia [Führer] para o reino dos mortos”, isto é, tal guia seria o presente mais útil para Hahn, pois ele seria o homem que ofereceu as condições para a abertura das portas do reino dos mortos para a humanidade. Projeto de destruição em massa que – sem as hipócritas justificativas de que fosse necessário para encerrar a guerra – também vinha sendo pesquisado pelos cientistas de Hitler, o Führer [guia] do Terceiro Reich e, com isso, se corporifica o “guia” ou “condutor” para o mundo dos mortos.

Sendo assim, a partir dessas especulações analíticas sobre o sonho de Adorno, outros elementos se acrescentam sobre o que seja a verdade do sonho para o próprio Adorno. Esse sonho, assim como aquele outro com o presidente Roosevelt, podem ser exemplos de como ele pensava que o sonho poderia servir como uma espécie de caixa de ressonância de algo para além do indivíduo, isto é, a sociedade. Três ideias centrais estão presentes. 1) O sonho pensa: formula e oferece uma resposta para a preocupação do sonhador. 2) Pensa partindo e apontando para algo fora de si mesmo: os elementos que compõem o sonho são externos ao mundo onírico e ao próprio indivíduo e, ao organizá-los, o sonho interpreta, cria uma possibilidade de relacionar-se com eles; a produção cultural que Hahn oferece à humanidade é algo totalmente externo ao indivíduo, algo do qual o Eu só se apossa ao pensar, seja acordado ou sonhado. No entanto, 3) esse pensamento não se encadeia por uma lógica, temporal, espacial, causal etc. Não se afirma de maneira positiva: Otto Hahn fornece as bases teóricas para o desenvolvimento de tecnologia que colocam em risco a humanidade, logo não mereceria presente algum, quando muito algo que lhe alertasse que está em vias de

9 A hipótese de que o “velho Hahn” seja o químico Otto Hahn é oferecida pelo tradutor Alfredo Brotons (Akal, p. 30). Se não é impossível que Adorno o conhecesse pessoalmente, é improvável que ele não tivesse qualquer conhecimento sobre Hahn, tanto pela notoriedade do cientista quanto pelo fato de que Gertel Karlus, esposa de Adorno, formou-se em química em Berlim onde Hahn conduzia sua pesquisa. Entretanto, caso não seja, de fato, ele o referente histórico do sonho, em nada se altera a hipótese apresentada aqui. Mas se for possível construir essa interpretação, esse sonho funcionaria como mais um exemplo da importância que Adorno atribui aos sonhos como um objeto de crítica.

adentrar no reino dos mortos. Pelo contrário, o sonho aparentemente se funda numa preocupação do sonhador com o presente ideal para agradar Hahn.

Esse pensamento, portanto, não se organiza de uma maneira compreensível à primeira vista, o que talvez lance alguma luz à última frase do excerto da *Minima Moralia* por onde começamos: “Verdadeiros são apenas aqueles pensamentos que não compreendem a si mesmos”. A verdade do sonho talvez resida precisamente nessa incompreensão aparente e mais ainda no fato de não compreender a si mesmo. Esse caráter enigmático do sonho nos faz esquecer a origem do material que compõe o sonho, obnubila o fato de o sonho poder ser uma reflexão sobre uma questão relevante ao sonhador (no caso do sonho de Adorno, a preocupação com as consequências de tais progressos tecnológicos – isso é evidente na tese de uma dialética do esclarecimento), e também fez a humanidade acreditar ser uma forma de manifestação divina ou uma consequência da sensibilidade do Eu.

Entretanto, o sonho pensa. Essa talvez seja uma das ideias mais conhecidas da psicanálise, pois o sonho, como uma manifestação do inconsciente, é a explicitação das operações das leis do inconsciente. Isso já se nota num dos livros centrais da psicanálise¹⁰. Normalmente se traduz o título da obra mais famosa de Freud: *Die Traumdeutung*, por “A Interpretação dos Sonhos”. Opção correta, mas que relega o fato do título em alemão conter a palavra sonho no singular (“Traum” e não “Träume” no plural), de maneira que se traduzida de forma mais literal teríamos “A Interpretação do Sonho”. Conquanto, em português, apenas numa letra resida a diferença, essa leitura abre uma ambiguidade significativa: não se trataria apenas de um livro sobre um método de interpretação ou uma *Ciência dos Sonhos* – como também já se traduziu em francês –, mas poderia ser também um livro que versasse sobre as interpretações que os sonhos podem formular, portanto, um livro sobre o pensar do sonho.

Se Freud e Adorno podem ser aproximados por vislumbrarem no sonho uma forma de pensamento organizada por uma lógica própria, eles também se aproximam por considerarem que o sonho se forma a partir de fragmentos daquilo que é exterior ao sonhador, em termos psicanalíticos: os restos diurnos. Vejamos nesse sentido um

¹⁰ Mas Freud, dentre outros momentos, no capítulo “O trabalho do Sonho”, enuncia enfaticamente que sua inovação no que concerne aos sonhos está na compreensão de tais pensamentos: “Todas as tentativas até hoje feitas de solucionar o problema dos sonhos têm lidado diretamente com seu conteúdo *manifesto*, tal como se apresenta em nossa memória. (...) Introduzimos uma nova classe de material psíquico entre o conteúdo manifesto dos sonhos e as conclusões de nossa investigação: a saber, seu conteúdo *latente*, ou (como dizemos) os “pensamentos”, obtidos por meio de nosso método. É desses pensamentos do sonho, e não conteúdo manifesto, que depreendemos seu sentido. Estamos, portanto, diante de uma nova tarefa que não tinha existência prévia, ou seja, a tarefa de investigar as relações entre o conteúdo manifesto dos sonhos e os pensamentos oníricos latentes, e de desvendar os processos pelos quais estes últimos se transformaram naquele.” (FREUD, G.W. III, p. 283)

momento da *Interpretação dos Sonhos* que expõe com clareza essa vinculação àquilo externo ao campo autônomo onírico:

“Mas a preocupação, por si só, não teria formado um sonho. A força impulsora requerida pelo sonho tinha de ser suprida por um desejo; cabia à preocupação apoderar-se de um desejo que atuasse como força propulsora do sonho [Wünsche beigesteuert werden; es war Sache der Besorgnis, sich einen solchen Wunsch als Triebkraft des Traumes zu verschaffen]. A situação pode ser explicada por uma analogia. O pensamento diurno [Tagesgedanke] pode perfeitamente desempenhar o papel de empresário do sonho [Unternehmers für den Traum spielt]; mas o empresário, que, como se costuma dizer, tem a ideia [Idee] e a iniciativa [Drang] para executá-la, não pode fazer nada sem o capital; ele precisa de um capitalista [Kapitalist] que possa arcar com o gasto, e o capitalista que fornece o desembolso psíquico para o sonho é [und dieser Kapitalist, der den psychischen Aufwand für den Traum beistellt], invariável e indiscutivelmente, sejam quais forem os pensamentos do dia anterior, um desejo oriundo do inconsciente.” (FREUD, *Imago*¹¹, p. 539; GW, II-III, p. 566).

Nessa analogia dos restos diurnos ao empresário e do desejo a um capitalista, antes de mais nada, deve-se atinar para o fato de Freud se valer de uma comparação do mundo econômico-social para descrever as dinâmicas, ou se preferirmos, a economia do psiquismo. Se há uso de analogia, isso implica que se busca assemelhar dois âmbitos distintos e separados qualitativamente, isto é, apesar das leis que organizam as forças na sociedade capitalista não serem as mesmas que governam o psiquismo, Freud traça correspondência nos dois campos por haver algum ponto de contato entre a sociedade e o psiquismo. Em certo sentido, é isso também que vimos Adorno realizar: quando se vale dos seus sonhos para escrever é porque aposta nessa possibilidade de correspondência entre o que ocorre no indivíduo e o que se passa na sociedade. Mas voltemos a Freud. Esse excerto aponta para o que ele mais insistia acerca dos sonhos, a tese da realização de um desejo inconsciente. Os restos diurnos não bastam para a produção do sonho, são apenas o disparador, “a ideia, a iniciativa” para um empreendimento. O desejo, por outro lado, é o que fornece a condição material para a realização da ideia¹².

Ressalte-se que, ao contrário do caminho que traçamos até aqui, dando mais ênfase aos restos diurnos, pois, como interessa a Adorno, estes vinculam a produção onírica ao mundo social, Freud está interessado em perscrutar a força do desejo nessa produção.

Para um comentário realmente psicanalítico dos sonhos de Adorno seria, portanto, necessário encaminhar a especulação pela via da pergunta sobre o desejo de Adorno nesses sonhos. Essa pergunta poderia ser posta em dois sentidos: o primeiro e

11 As citações Freud serão pela paginação das editoras Cia das Letras (Cia.), Akal e Amorrortu, mas sempre com a referência na edição das obras completas em alemão (abreviadas por GW e o nº do volume).

12 Talvez uma analogia menos centrada no ponto de vista liberal e que não repete a exclusão ideológica do trabalho na produção das mercadorias seria considerar o trabalhador como o desejo, pois efetiva produto do sonho a partir de uma matéria-prima, que seriam os restos diurnos. É preciso lembrar, nesse sentido, que corroborando essa possibilidade Freud fala de “um trabalho do sonho”.

mais evidente equivaleria a, por assim dizer, colocar Adorno no divã a partir de seus textos e buscar os desejos censurados e revelar algo da biografia ou da personalidade do filósofo – o que, por certo, não é o trabalho de uma pesquisa em história da filosofia –, a outra possibilidade seria perguntar sobre um desejo de Adorno que talvez se possa denominar de racionalizado em fazer uso dos seus sonhos – algo próximo do exercício do perscrutar pela intenção do autor.

Foi nesse último sentido que se organizou esta especulação analítica acerca dos sonhos de Adorno. É inegável que ele tivesse um desejo em publicar seus sonhos quando o fez em 1942, quando cifra um sonho no interior da *Minima Moralia* e quando preparou para tornar pública sua caderneta de sonhos muitos anos depois. Na primeira ocasião, o título e o conteúdo do sonho comentado – *Sonhos na América: três protocolos* e a presença explícita do presidente dos Estados Unidos da América – apontam para a possibilidade de compreendermos o desejo de Adorno em publicá-los como registro de um momento específico de um intelectual alemão exilado num país de cultura tão pragmática. Esse desejo de documentar sua vivência de estranhamento no exílio reitera-se na *Minima Moralia*, como atesta claramente seu subtítulo: *reflexões a partir da vida danificada*. Pois bem, esse livro é então uma experiência de elaboração teórica desse momento – em termos sartrianos, um livro *em situação*. Estabelecer o indivíduo, não o ente abstrato mas o próprio autor, como ponto de partida é, portanto, inevitável. Ressalte-se, nesse sentido, a presença de memórias da infância, sua educação e até suas férias e, como vimos, há também sonhos como material para “reflexão”. Os traços autobiográficos são então inevitáveis e constituintes, mas o livro não interrompe a escrita nesse ponto descritivo. Caminhando por vias conceituais é tampouco uma autobiografia que, por assim dizer, filosofa sobre seu tempo, mas o exato oposto. O mais preciso talvez fosse compreender o desejo de Adorno na composição dessas ínfimas morais como a realização de uma filosofia daquilo que lhe é mais concreto: sua própria experiência¹³. Isso explicaria o fato de Adorno não expor que fez uso de seu sonho para pensar sobre a perda da sensibilidade que se manifesta na incapacidade de presentear. Mas não explicaria o que de específico Adorno encontra nos sonhos para organizar os seus próprios para publicação. Certeza disso não é possível, mas a especulação analítica que se conduziu aqui foi no sentido de apresentar que nos sonhos residem marcas do seu tempo, ou as possibilidades com as

13 Nos termos de Jorge de Almeida: “Aqui, como em *Minima moralia*, a intenção é elevar o relato da experiência subjetiva, não meramente individual, a momento de exploração das contradições da “vida danificada”, já que as imposições do momento histórico determinam o próprio sujeito, até mesmo no que ele tem de mais íntimo, no caso, a vida onírica (um argumento similar vale para a relação entre lírica e sociedade, como discute Adorno em sua importante palestra sobre o tema)” (2007, p. 157)

quais o indivíduo pôde cicatrizar o movimento de socialização no qual se insere. Ou seja, por meio dos sonhos é possível expor, além do psiquismo como propõe Freud, os “processos não-subjetivos de formação da subjetividade” (ALMEIDA, 2007, p. 160). Disso poder-se-ia aduzir a possibilidade de ler Adorno procedendo de maneira semelhante àquela com que procede em relação a Kant (por exemplo, no ensaio “Sujeito e Objeto” publicado em *Prismas*, a saber, mostrando a gênese empírica do transcendental), o que, para Freud equivaleria a narrar a genealogia social da categoria do Inconsciente, tido na psicanálise como uma instância universal e a-histórica. E, se assim for, **o sonho poderia ser mais propriamente um objeto de crítica social.**

Esse é mais um dos aspectos em que a presença da amizade com Benjamin se faz presente e talvez o comentário mais preciso sobre o uso que Adorno pretendia fazer de seus sonhos seja dele mesmo¹⁴ quando analisa no artigo *Rua da Mão única, de Benjamin* (1955, publicado em *Notas de Literatura IV*) a forma ensaística dos aforismos desse livro, que também fez uso reiterado de sonhos.

“Para essa forma filosófica era essencial encontrar uma camada, no espírito, onde imagem e linguagem se unissem. Essa camada é a do sonho. Por isso, o livro contém inúmeros protocolos e reflexões sobre sonhos. Neles, a primazia é dada aos conhecimentos extraídos da zona dos sonhos. Mas esse procedimento tem pouca semelhança com a interpretação dos sonhos freudiana, à qual Benjamin por vezes alude. Os sonhos não são tomados como símbolos da atividade mental inconsciente, mas sim apreendidos literal e objetivamente. Digo freudianamente, do que neles se trata é do conteúdo manifesto dos sonhos, não do pensamento latente nos sonhos. O estrato onírico o coloca em relação com o conhecimento do fato de que a forma da exposição trata de preservar o que de verdade enterrada tem a comunicar os sonhos. Não se visa sua origem psicológica, mas nas sugestões por meio de provérbios, embora sumamente atuais, que os sonhos trazem ao desperto e que a *ratio* normalmente despreza. O sonho se converte em um meio de experiência não regulamentada como fonte de conhecimento frente a crosta superficial do pensamento. A reflexão é artificialmente excluída de muitos modos, a fisionomia das coisas captadas como em um instantâneo, não porque o filósofo Benjamin desprezou a razão, mas porque só por meio de tal ascese esperava ele restaurar o mesmo pensamento que o mundo se preparava para privar aos seres humanos. O absurdo se apresenta como se fosse evidente a fim de desvitalizar o evidente” (G.S., 11, p. 680; Akal, p. 662).

Desse longo excerto, na verdade, um parágrafo inteiro do projeto de introdução de Adorno à segunda edição de *Rua de mão única*, muitas comparações seriam possíveis traçar entre Adorno e Benjamin sobre o uso da forma ensaio e aforismo, bem como da presença dos sonhos. Como não é esse o objeto aqui¹⁵, percorreremos apenas um esboço. Vajamos então o contraste do que Adorno diz no aforismo 72 “Frutas Anãs” da *Minima Moralia* com o aforismo “Sala de Desjejum” de *Rua de Mão*

14 O achado é de Jorge de Almeida no já citado artigo de 2007 do qual também uso parte tradução, embora cite o parágrafo inteiro.

15 Para algo mais desenvolvido, seria necessário levar em conta outros relatos de sonho de Benjamin, bem como sua concepção de imagem dialética e toda implicação no projeto das *Passagens*, para posteriormente comparar com Adorno; o que envolveria grande desvio de rota.

Única. Ambos realizam uma reflexão sobre a transição do sono para a vigília e ressaltam a grande mudança em cada um desses estágios. Benjamin menciona uma “quebra entre o mundo noturno e diurno” (2000, p. 12) que os que evitam o jejum buscam recusar. O contexto é um comentário sobre a superstição de que não se deve contar sonhos sem o café da manhã: para Benjamin a tradição teria sua verdade, pois num relato ainda inebriado pelo sono, “quem está em jejum fala do sonho como se falasse de dentro do sono” e, por isso, não tendo acesso ao sonho de forma mais pura ou “ingênua”, também não pode “tocar suas visões oníricas sem sobrançeria [redundando numa] entrega” (IDEM). Benjamin exige, portanto, domínio, superioridade, que só advém em racionalização posterior, para um trato do sonho sem que o narrado se perca novamente nos labirintos do eu onírico: “somente da outra margem, do dia claro, pode o sonho ser interpelado por recordação sobranceira. Esse além do sonho só é alcançável num asseio que é análogo à ablução, contudo inteiramente diferente dela. Passa pelo estômago” (IDEM). Adorno ressalta outrossim a enorme diferença entre os estágios, mas aqui se nota além disso um lamento quanto à vivência dessa realidade imagética:

“quando despertamos no meio de um sonho, mesmo que seja dos piores, ficamos decepcionados e temos a impressão de termos sido enganados quanto ao melhor. (...) Mesmo o sonho mais belo encerra como uma mácula sua diferença da realidade, a consciência da mera aparência daquilo que ele proporciona. Daí serem precisamente os mais belos sonhos como que mutilados [beschädigt]. Essa experiência está fixada de um modo insuperável na descrição do teatro natural de Oklahome na *América de Kafka*” (1993 [1951], p. 97; G.S. IV, p. 124).

Adorno, não é novidade, desconfia dessas imagens que ludibriam as expectativas. No capítulo final de *América*, livro não terminado de Kafka, há um esboço muito incipiente de mundo da felicidade na trajetória no personagem, onde este acha um lugar no mundo que até então se limitou a humilhação e exploração. Os sonhos, não importa se prazerosos ou angustiantes, são também sempre interrompidos e, com isso, explicita-se sua contradição com a realidade, donde a força de logro. Ressalte-se ainda que, assim como o ponto de partida do livro é a vida que está mutilada [beschädigt], o ponto de vista do narrador de um sonho está sempre também corrompido. Mas se ambos se impactam com a “diferença da realidade” que marca o sonho, no texto de Adorno há uma ênfase maior dessa cisão como uma “mácula”, uma “mutilação”: algo claudica e nos faz ansiar pela sua completude inalcançável. Disso decorrerão diferentes maneiras de como incorporar o sonho como forma.

A maneira como Benjamin utilizava seus sonhos era significativamente distinta daquela de Adorno, embora tivesse vários pontos de contato. Este escolhe a forma

protocolo de notas, que busca impor uma objetividade no relato – ao remeter inclusive à neutralidade e frieza das observações de um cientista – e explode a ilusão de uma construção autoral, ao passo que Benjamin faz um relato literário de seu sonho, quase como se assumisse as consequências de que toda narrativa dos sonhos já é a construção de uma vivência de outro registro alheio à linguagem escrita. Segundo Jorge de Almeida o “tom protocolar” de Adorno ajuda a afastar a tentação do leitor de fazer uma leitura biográfica do relato:

“o tom protocolar confere objetividade à declaração mais íntima (...). Mesmo quando tentando a relacionar o conteúdo dos sonhos com a biografia de Adorno ou com temas desenvolvidos em sua obra, o leitor é levado pela forma a uma universalização da experiência sedimentada no relato, já que ela ao mesmo tempo antecede e vai além da mera experiência individual.” (2007, p. 160)

Por contraste, poderíamos inferir que esse efeito não se conquista com a forma mais literária de Benjamin. Com efeito, como Adorno salienta na resenha citada, para Benjamin o sonho pode ser “uma camada, no espírito, onde imagem e linguagem se unissem”, portanto, os apuros da linguagem deveriam aí se fazer mais presentes. O interesse pelo sonho em seus conteúdos manifestos ou, até mesmo, seus restos diurnos, que diretamente conectam a produção onírica com a situação histórica, é, contudo, um ponto em comum entre Adorno e Benjamin em detrimento da perspectiva freudiana. Entretanto, Benjamin fazia usos mais simbólicos e metafóricos dos sonhos, o que mais uma vez justifica a forma literária. Adorno, porém, apostava que a forma protocolo ou anotação seria mais apropriada para realizar o que Benjamin também pretendia: não tomar os sonhos “como símbolos da atividade mental inconsciente, mas sim apreendidos literal e objetivamente” e, por essa via, “o sonho se converte em um meio de experiência não regulamentada como fonte de conhecimento frente a crosta superficial do pensamento”. Mas talvez seja possível afirmar que diferentemente do que Adorno encontra em Benjamin, a saber, uma pretensão de “restaurar o mesmo pensamento que o mundo se preparava para privar aos seres humanos”, ele já não se permitia mais apostar na possibilidade da linguagem e do mito de realizar tal restauração. Nesse sentido, provavelmente para Adorno caberia ao sonho ser apenas mais um objeto de crítica desse estado fragmentado da vida social. Eis então o sentido do sonho como espécie de produção cultural passível de crítica ao encarnar em um indivíduo. Um enigma a ser decodificado, como vimos, é preciso que “O absurdo se[ja] apresenta[do] como se fosse evidente a fim de desvitalizar o evidente”

Acompanhamos alguns sonhos de Adorno e por alguns comentários dele que poderiam explicar seu interesse nesse objeto tão evanescente e em publicar seus próprios sonhos. Vimos agora, a propósito de uma resenha sobre Benjamin, outros elementos desse interesse, mas passemos então a um último momento em que Adorno entra mais diretamente no núcleo da questão. Trata-se de um excerto encontrado no último item do “Pós-escrito” de 1966 à palestra *Sobre a relação entre Psicologia e Sociologia* de 1955 no qual, alinhavando a discussão sobre a relação entre sociedade e indivíduo e suas interlocuções com Benjamin, ele acaba formalizando seu interesse sobre os sonhos.

“A construção teórica da separação entre sociologia e psicologia derivada do princípio social dominante (...) deve ser corrigida, pois ela despreza em demasia as zonas críticas onde o que está separado se toca gravemente. (...) Não apenas a unidade abstrata do princípio conecta reciprocamente sociedade e o indivíduo, bem como suas formas de reflexão científicas, sociologia e psicologia, mas também ambos nunca ocorrem *choris* [separado, cindido]. Assim, os momentos da realidade social mais importantes, isto é, mais ameaçadores e por isso recalcados, penetram na psicologia, no inconsciente subjetivo, mas transformados em *images* coletivas, tal como Freud demonstrou” (Unesp, p. 134; G.S., VIII, p. 91-2)

Não é o caso de entrarmos aqui na discussão sobre a *relação entre psicologia e sociologia* que é o objeto do texto, mas importa ressaltar que Adorno não hesita em atribuir a Freud uma formalização da compreensão da dinâmica dos âmbitos da sociedade e do indivíduo. À psicanálise, por mais que buscasse se aprofundar neste campo, não escapou a descrição da penetração do social na subjetividade. Nesse sentido, é possível compreender a leitura de Adorno do processo de recalque como uma descrição de uma incorporação de processos sociais, em última instância, portanto, nas formas da subjetividade: os sonhos. Tudo se passa como se os sonhos fossem resultado de um choque, uma vivência violenta oriunda disso que ele chamou de “princípio social dominante”. A descrição psicanalítica da dinâmica dos sonhos, quando aponta por exemplo para os chamados *restos diurnos* como matéria-prima para o psiquismo formular as imagens oníricas, oferece um modelo privilegiado para exposição das relações daquilo que a sociedade moderna apresenta como separado, os âmbitos do social e do individual e suas formulações como disciplinas científicas.

“Tal *imagerie* é a forma atual do mito que exprime de forma cifrada o social: a concepção de Benjamin das imagens dialéticas pretendeu discerni-las teoricamente. Os mitos são tais imagens em sentido estrito, pois a metamorfose do social em um interno [ein Inwendiges] e aparentemente atemporal torna-o falso. A *imagerie*, literalmente compreendida e aceita, é falsa consciência necessária. Os choques da arte, afeitos a tal *imagerie*, gostariam especialmente de fazer explodir aquela inverdade. Por outro lado, os mitos da modernidade são a verdade na medida em que o próprio mundo ainda é o mito, o contexto de ofuscação arcaico. Esse momento de verdade pode ser lido em muitos sonhos: mesmo nos mais intrincados, algumas vezes, descobre-se sobre nossos conhecidos algo verdadeiro, ou seja, algo negativo, isento de ideologia, como o que está sob o controle do estado de vigília. As pessoas são como nos sonhos, e assim é o mundo.” (IDEM)

Também não cabe aqui ir além da menção à presença das discussões de Adorno com Benjamin – sobre mito e imagem dialética – que surgem na sequência do texto. Ressalte-se, porém, que para ambos essas imagens oníricas têm em seu núcleo de maneira concentrada uma espécie de representação da realidade social. Adorno aqui contrasta essas imagens da sua noção de mito e reflete sobre sua verdade: quando essas imagens se transformam em algo interno e abstraído de sua origem social e histórica, erigindo-se em modelos ou *arquetipos* atemporais (como propõe Jung por exemplo), não passam de mais uma manifestação da necessidade de uma falsa consciência num mundo de estrutura mítica. Na medida em que expõem esse aspecto mítico da configuração social do capitalismo monopolístico, todavia, essas imagens míticas servem como exposição do “contexto arcaico” de dominação.

Pois bem, a possibilidade de encontrar nos mitos aquilo que o processo social ofusca também está presente nos sonhos: pelos processos de deformação que o psiquismo impõe às vivências cotidianas, as máscaras sociais expõe suas fissuras e as imagens oníricas surgem como negativos da construção ideológica de imagens. Ideologia e censura da vigília são então pareadas por Adorno e poder ler um sonho é algo semelhante a fazer crítica da ideologia. (E essa crítica significa também um certo desvelamento das hipocrisias pessoais; nesse sentido chega a ser engraçado lembrar daquele sr. Hahn a quem Adorno pretendia agradar em sonho e que, se a leitura proposta acima puder ser sustentada, teve revelado seu negativo.)

O sonho é então passível de interpretação ou, mais precisamente, de crítica, mas não revela a palavra divina e os vínculos dos homens com esse mundo encantado, nem apenas a identidade, o desejo do sonhador do mundo individualista moderno. Nesse último caso de hermenêutica, voltaríamos às aproximações com Freud por ambos assumirem que há uma verdade naquilo que se recusa à compreensão: o sonho é um enigma a ser decifrado. Para ambos, há uma autonomia das leis – no sentido propriamente etimológico do termo: de possibilidade de formular suas próprias normas – do psiquismo que, por isso mesmo, ao realizarem seu produto, formulam um enigma. Um mistério que não se desvincula da sociedade que circunscreve o indivíduo que o produziu: para Adorno, nesse pensamento do sonho, de acordo com sua lógica interna de trabalho, é cifrada, pelo capital fornecido pelo desejo e pela iniciativa dos materiais oriundos da vida desperta, uma articulação entre indivíduo e sociedade. Dessa forma, o sonho não expõe *apenas* aquilo que o sonhador insiste em

não trazer à cena. A interpretação do sonho de alguém pode revelar também, desdizendo Hegel, as feridas não cicatrizadas de seu tempo.

Ressalte-se, por fim, que a busca pela verdade desse enigma individual e social precisa ser compreendida segundo aquele aforismo de Adorno: “verdadeiros são apenas aqueles pensamentos que não compreendem a si mesmos”. A verdade reside apenas na experiência do pensamento que exagera, que rompe os limites a ponto de não ser mais compreensível ao próprio pensamento, e ao seu próprio autor. E por que não pensarmos que o sonho seria um exemplo significativo desse tipo de pensamento? E que, por isso mesmo, é preciso criticá-lo com o fito de que “o absurdo se apresent[e] como se fosse evidente a fim de desvitalizar o evidente”. Em assim sendo, é possível dizer que Adorno radicaliza ainda mais, ao expor a raiz social, a ideia freudiana de que haja verdade justamente nos objetos mais desprezados, aqueles que perderam seu tempo de realização ou que foram obstruídos.

Os fragmentos da crítica

*“o pensamento espera pelo dia em que a lembrança do desperdiçado o desperte e o converta em ensinamento”
(Adorno, *Minima Moralia*, § 50)*

“O ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método” (ADORNO, 1954-8, p, 30 ed. 34, GS 11, p. 21). O que significa essa afirmação num texto de Adorno, que talvez não seja demasiado chamar de programático, o *Ensaio como Forma*? A crítica subjacente do “procedimento metodicamente sem método” da forma ensaio ao método tradicional poderia ser compreendida como uma defesa de uma atitude sem método, pressupostos ou *a priori*? Ou ainda, é possível ver nessa proposta ausência de rigor? Definitivamente, não. Trata-se de um procedimento que se esforça para, de forma metódica, talvez também sistematicamente, recusar-se a seguir o método. Na verdade, um método específico, aquele que se tornou hegemônico a ponto de o próprio termo já lhe ser quase sinônimo: trata-se, é claro, do método moderno ou cartesiano. Eis o princípio subjacente à forma ensaio: não proceder segundo a “ordens das razões” e as regras “claras e distintas” que na modernidade se configuraram, sobretudo com a letra de Descartes, como a única forma de pensamento que produz conhecimento válido, a saber, a forma da análise do objeto em partes menores, da necessidade de começar pelo simples, e da finalidade de constituir um sistema geral explicativo da realidade.

“O ensaio desafia gentilmente os ideais da *clara et distinta perceptio* e da certeza livre de dúvida. Ele deveria ser interpretado, em seu conjunto, como um protesto contra as quatro regras estabelecidas pelos *Discours de la méthode* de Descartes, no início da moderna ciência ocidental e de sua teoria” (IDEM, p. 31, GS 11 p. p.22)

Esse desafio poderia implicar um ponto de partida arbitraria e ingenuamente estipulado, pois abdicar do método incorreria num perder-se na multiplicidade fenomênica redundando numa incapacidade de apreensão o objeto. O ensaio, ao contrário dessa possível primeira impressão, não se perde, pois estipula para si um ponto de partida muito bem determinado. Ao recusar a pretensão ao conhecimento como uma construção totalizante da realidade, essa forma enfoca um objeto específico e, com isso, já atenta para a necessidade de enfrentar, desde o início, o objeto em sua mais ampla dimensão: “o ensaio obriga a pensar a própria coisa, desde o primeiro passo, com a complexidade que lhe é própria” (IDEM, p. 33). Pode-se aduzir disso que, nesse sentido, a forma ensaio apontaria como ingênua a regra cartesiana da análise como condição necessária para a apreensão do objeto, na verdade, a análise poderia ser mais um obstáculo do que uma via de acesso ao objeto, redundando numa espécie de fetiche do elemento mínimo como pré-requisito cognitivo. Não obstante, é impossível a ilação de que na crítica ao método moderno residiria qualquer apologia de um saber totalizante ou da possibilidade de uma acesso direto ao objeto em sua completude. O ensaio percebe então a impossibilidade de ambos.

“A totalidade não deve ser hipostasiada como algo primordial, mas tampouco se deve hipostasiar os produtos da análise, os elementos. Diante de ambos, o ensaio se orienta pela ideia de uma ação recíproca (...) Os momentos não devem ser desenvolvidos puramente a partir do todo, nem o todo a partir dos momentos. [O ensaio] aproxima-se tanto do *hic et nunc* do objeto, que este é dissociado nos momentos que o fazem vivo, em vez de ser meramente um objeto” (IDEM, p. 31-2, GS 11 p. 22).

Há então, por assim dizer, um método a prescrever um trabalho sem método, ou seja, sem predeterminar um caminho antes de qualquer contato com o objeto. Um procedimento que prevê um olhar atento para os momentos que dão vida a um objeto, pretendendo, portanto, uma visada da relação “recíproca” entre a totalidade e os elementos que a compõem. Nesse sentido, um procedimento que traça o caminho seguindo os meandros já existentes nessa relação; como se, em vez de abrir à força uma trilha na selva, segundo as direções de uma bússola que ignora a topografia, a trilha fosse aberta respeitando-se o traçado dos rios, as raízes das árvores mais frondosas, as pedras maiores etc.

Isso posto, se vimos que a recusa do método na forma ensaio não é qualquer espécie de irracionalismo, o que dizer da própria filosofia de Adorno? A resposta fácil seria um desdobramento automático partindo da própria forma preponderante em

seus textos, isto é, método em Adorno é o método da forma ensaio. Essa não seria uma resposta equivocada. Apenas incompleta. No mínimo porque a forma ensaio não é invariável: embora seus elementos principais sempre estejam presentes, há diferenças quando Adorno escreve aforismos, quando se publicam suas palestras, ou quando se faz texto dos debates teóricos entre Adorno e Horkheimer (a referência aqui é a anotações de Gretel que serviram de base para a *Dialética do Esclarecimento*) ou quando se dedica à crítica de objetos da cultura – talvez esses (por ex. *Prismas* ou os artigos sobre música) sejam os trabalhos em que a forma ensaio esteja mais plena. Mas a resposta à pergunta do início deste parágrafo seria incompleta também porque a forma ensaio é a mais adequada apenas na medida em que organiza uma posição epistemológica que sustenta a possibilidade de uma filosofia social do presente. Há, portanto, um diagnóstico social que precede e limita os pressupostos epistemológicos do trabalho.

Esse diagnóstico se pode encontrar na sua aula inaugural intitulada *A Atualidade da Filosofia*, em que Adorno discute a noção de interpretação e o contexto histórico que a sustenta. Há uma situação de obsolescência da pretensão filosófica de totalidade devido ao não cumprimento dos potenciais racionais de organização da sociedade, ou seja, o desejo de produzir um conhecimento que a tudo pudesse abarcar, vinculando as causas em todos os objetos está relacionado com uma sociedade que cria para si um futuro de progressiva coesão social, pela organização racional da vida. Quando, porém, essa expectativa de organização racional da sociedade se revela ilusória na medida em que não se universaliza, a filosofia tradicional ou sistemática e seu método analítico não tem outra função senão a ideológica.

“Quem hoje em dia escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, de início, abandonar a ilusão de que partiam antigamente os projetos filosóficos: que é possível, pela capacidade do pensamento, se apoderar da totalidade do real. Nenhuma razão legitimadora poderia se encontrar novamente em uma realidade, cuja ordem e conformação sufoca qualquer pretensão da razão; apenas polemicamente uma realidade se apresenta como total a quem procura conhecê-la, e apenas em vestígios e ruínas mantém a esperança de que um dia venha a se tornar uma realidade correta e justa. A filosofia, que hoje se apresenta como tal, não serve para nada, a não ser para ocultar a realidade e perpetuar sua situação atual.” (ADORNO, 1931, Akal, p, 297; GS 1, p. 325).

É com essa compreensão de falência e obsolescência do pensamento sistemático (segue essa via também uma das principais críticas a Hegel) que Adorno abre sua aula inaugural ao assumir como professor em 1931. Diante dessa impossibilidade, a noção de interpretação precisa ser reposta. Interpretação não pode mais ser uma interrogação sobre o “sentido” ou o lugar de um problema num sistema: não pode mais pretender reconstituir a totalidade incluindo cada fragmento ainda ausente.

“Há muito tempo a interpretação se separou de toda pergunta pelo sentido, ou o que dá no mesmo: os símbolos da filosofia foram derrubados. Se a filosofia deve aprender a renunciar à pretensão de totalidade, isso quer dizer antes de tudo deve aprender a conviver sem a função simbólica, em que, até agora, pelo menos no idealismo, o particular parece representar o universal; abandonar os grandes problemas por cuja grandeza queria antes a totalidade se responsabilizar, embora hoje a interpretação escape pelas malhas dos grandes problemas. **Se a interpretação só se alcança verdadeiramente pela composição do pequeno, então já não tem nada a ver com grandes problemas tal como estes foram entendidos tradicionalmente, ou somente na medida em que se condense em um encontro concreto a questão total que anteriormente esse encontro parecia representar simbolicamente.**” (ADORNO, 1931, Akal, p, 307; GS I, p. 336, grifo meu).

A interpretação possível, para Adorno, ainda será uma “composição”, uma construção que parte do pequeno e o articula ao universal, mas não como uma reconstituição de seu lugar de direito nesse sistema, o que remeteria para a imagem nostálgica da possibilidade de uma reconstituição da coesão perdida entre a parte e o todo. A única noção possível de interpretação, portanto, realiza antes uma crítica dessa pretensão restaurativa expondo sua impossibilidade histórica, pois o fragmento é acima de tudo a expressão de uma fratura, o lugar de condensação concreta do malogro e da impossibilidade do sistema. Será nessa busca por uma filosofia concreta que Adorno vai propor (ou reformular a proposta de Benjamin¹⁶) de uma articulação entre marxismo, uma abordagem materialista e uma filosofia do particular, do “pequeno”, das ruínas. Se para Benjamin é forte a referência à tradição do romantismo alemão de encontrar o macrocosmo no microcosmo, o universal no mais particular ou o todo no seu fragmento; o que explicaria o interesse benjaminiano pelas ruínas, destroços etc como índice do movimento da totalidade. Adorno, conquanto não distante dessas referências, enfatiza o método psicanalítico nesse projeto de uma filosofia concreta, que articulado a um materialismo, pode construir uma crítica das concepções tradicionais de interpretação. Tanto o materialismo quanto a psicanálise seriam métodos que teriam sua força precisamente pela exposição das fraturas da totalidade ou do sistema, ou como veremos, dos conflitos sociais.

“A completa construção de pequenos elementos carentes de intenção é, segundo isso, um dos pressupostos fundamentais da interpretação filosófica; o giro para a “escória do mundo dos fenômenos”¹⁷ [Abhub der Erscheinungswelt], que Freud proclamou, tem validade mais além do âmbito da Psicanálise, da mesma forma o giro da filosofia social mais avançada para a economia não se deve somente à supremacia empírica da economia, mas também à exigência imanente da interpretação filosófica” (ADORNO, 1931, IDEM).

A filosofia materialista de Adorno precisa então, devido à obsolescência das visadas totalizantes do mundo, valer-se de duas inflexões desenvolvidas em áreas

16 Sobre como a relação de amizade entre Adorno e Benjamin é fundamental para a obra do primeiro, ver *As Origens da Dialética Negativa* (BUCK-MORSS, 1978).

17 FREUD, GW, XI, p. 20

externas à filosofia: o giro para a economia do marxismo e o “giro para a escória do mundo dos fenômenos” proposto pela psicanálise.

Atentemos então para essa expressão de Freud que Adorno cita implicitamente, pois ela sintetiza muito de seu projeto crítico. Ela já havia sido citada na sua tese de habilitação: *O Conceito de Inconsciente na doutrina transcendental da Alma*, escrita quatro anos antes, em 1927, mas que foi retirada antes dos processos de exame e publicada apenas postumamente. No capítulo “A psicanálise como problema epistemológico”, Adorno está resumindo uma objeção comum à psicanálise quando cita a referida expressão: “posto que a psicanálise se ocupa da 'escória do mundo dos fenômenos', dos atos falhos, sonhos e neurose, não poderia dizer nada sobre a vida normal e desperta da nossa consciência” (Akal, p. 216; GS 1, p. 232).

Trata-se de uma objeção que o próprio Freud retoricamente formula com o fito de expor aspectos centrais da sua teoria. Na segunda das *Conferências Introdutórias à psicanálise* de 1916, em que Freud começa a abordar os atos falhos, logo após a apresentação de uma tipologia destes, o autor enfrenta a necessidade de justificar para o ouvinte esse método incomum de começar um estudo partindo dos elementos mais insignificantes. Ele incorpora na sua argumentação a possível dúvida do ouvinte de formação cartesiana e sistemática: se “há tantos enigmas formidáveis no universo e no mundo psíquico (...) que demandam e merecem esclarecimento, que parece mesmo um capricho desperdiçar trabalho e interesse em semelhantes ninharias” (FREUD, Cia, p. 33; GW, XI, p. 19), porque o esforço em entender esses fenômenos ínfimos de troca de palavras, de esquecimentos e outras “futilidades” quando se poderia explicar acontecimentos “assombrosos” como as alucinações ou os delírios de perseguição; esses sim eventos que poderiam conferir “respeito” à psicanálise? Freud começa uma resposta pedindo paciência aos ouvintes e realmente concedendo que o objeto privilegiado da psicanálise sempre foi desses insignificantes.

“É verdade que a psicanálise não pode se gabar de nunca ter se ocupado de ninharias. Ao contrário, geralmente constituem objeto de seu exame eventos modestos, descartados pelas demais ciências como insignificantes – o refugo [ou escória], por assim dizer, do mundo dos fenômenos [die von den anderen Wissenschaften als allzu geringfügig bei Seite geworfen werden, sozusagen der Abhub der Erscheinungswelt]” (IDEM, Cia, p. 34; GW 11, p. 20)

Em seguida, ele critica os fundamentos da objeção: “em sua crítica, porém, não confundem os senhores a grandeza dos problemas com a notoriedade dos indícios?” (IDEM). Segundo Freud, há questões muito relevantes às quais só temos acesso por “indícios muito fracos”. Os exemplos são muito significativos, pois típicos daquela antiga arte da interpretação – compreendidos na rubrica que Carlo Ginzburg chama

de “paradigma indiciário”¹⁸: 1) a formulação do juízo sobre a afeição de uma mulher que se constrói não por declarações explícitas, mas por gestos quase imperceptíveis; e 2) a investigação policial que não procede com a expectativa ingênua de encontrar uma fotografia do assassino na cena do crime! Nesse sentido, ele conclama:

“não subestimemos, pois, os pequenos indícios; a partir deles, talvez seja possível encontrar a pista da coisa maior (...) Se fizermos isso com todo rigor, sem pressupostos ou expectativas, e se tivermos sorte, é possível que, em decorrência dos nexos que vinculam todas as coisas, inclusive as pequenas às grandes, uma porta de acesso se abra para o estudo dos problemas maiores, mesmo a partir de um trabalho desprezível” (IDEM).

Há então, tal como na base epistemológica da forma ensaio, um rigor nesse método. Ainda que ele não trabalhe com pressupostos e expectativas que estabeleçam previamente os passos a serem seguidos na investigação, que se deixe perder num trabalho paciente com objetos desprezíveis e que precise contar com a sorte para alcançar resultados e sobretudo, embora a garantia de efetividade seja apenas “o nexo existente entre as coisas”, não é possível afirmar a inexistência de um saber rigoroso.

Até aqui, exceto pelo fato de o método dar atenção àquilo que a ciência costuma descartar, não parece a psicanálise apresentar uma noção de interpretação tão diferente da antiga arte divinatória ou das propostas do idealismo alemão, pois ainda busca o sentido de um fenômeno no seu lugar na totalidade de um sistema.

Para entretanto alcançar a força dessa expressão que tanto interessou a Adorno – como veremos ela ainda vai aparecer num texto muito posterior –, é preciso enfatizar que a escória do mundo dos fenômenos não é apenas a ninharia, o pequeno. Para a psicanálise, o campo do refugio implica inevitavelmente o campo do inconsciente. Isso precisa ser compreendido nos termos da primeira das conferências, isto é, daquelas teses apresentadas pela psicanálise que tanto criam resistência, mais especificamente a primeira das afirmações. Se a segunda afirmação é a tese da sexualidade como determinação primordial no homem, a primeira é que nas cisões, falhas, fraturas frequentes da consciência, pode-se postular a hipótese do

18 Ver o capítulo “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário” (1979) IN: Ginzburg, *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo, Cia das Letras, 2011. Nesse texto, esse paradigma é apresentado de maneira que bem poderia descrever a proposta de Adorno: “a proposta de um método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores. Desse modo, pormenores normalmente considerados sem importância, ou até triviais, 'baixos', forneciam a chave para aceder aos produtos mais elevados do espírito humano” (p. 149-50) Ainda sobre o dito paradigma indiciário, é interessante notar que Adorno tem clareza do vínculo desse método, que está presente na psicanálise, com as antigas práticas de vaticínio. Essa expressão de Freud, “refugio do mundo dos fenômenos”, é usada na *Minima Moralia* como descrição daquilo com que as práticas ocultistas operam: “Se a realidade objetiva parece surda aos viventes, como nunca foram antes, eles tentam, então, arrancar-lhe um sentido com o abraçadabra. Sem o menor discernimento, ele é atribuído à coisa ruim mais próxima: a racionalidade do real, com a qual algo não está mais dando muito certo, substituída por mesas que saltam [tal como a imagem de Marx no capítulo do fetichismo da mercadoria] e raios que saltam dos montes da terra. A escória do mundo sensível transforma-se, para a consciência enferma, em um *mundus intelligibilis*” (ADORNO, MM § 151 [1951], Bicca, p. 210; GS 4, p. 273). Ressalte-se é consequência de uma *erkranktes Bewußtsein* que esse uso do método de conhecimento por indícios redundante em mistificação, há uma debilidade da consciência que o impede atingir a totalidade do processo social e fica atolada no lodo do fetichismo.

inconsciente. A ciência e toda a tradição de herança racionalista sustentam-se no pareamento entre o psiquismo e a consciência. A psicanálise, por outro lado, inverte essa relação: o psiquismo não é dominado pela consciência. Na verdade, o domínio é exercido precisamente por aquilo que se encontra soterrado ou inacessível. Nas palavras de Freud:

“os processos psíquicos são, em si, inconscientes, e os conscientes são meros atos isolados, porções da totalidade da vida psíquica. Lembrem-se de que, ao contrário disso, estamos acostumados a identificar psíquico e consciente. (...) A definição do psíquico, para a psicanálise, é de que ele se compõe de processos tais como sentir, pensar e querer, e ela tem de postular a existência de um pensar inconsciente e de um, querer inconsciente. Com isso, porém, ela perdeu de antemão a simpatia de todos os amigos da cientificidade sóbria, atraindo para si a suspeita” (Cia, p. 28; GW 11 p. 14)

A escória ou refugo do mundo dos fenômenos, daquilo que está acessível à observação, é também aquilo que é desprezado pela ciência. O predominante no psiquismo é precisamente os momentos de inconsciência, que por serem postos de lado, nós construímos a ilusão de que somos senhores do nosso querer e pensar. E tal ilusão é constituinte da nossa identidade: o processo de formação do eu ocorre justamente pela repressão ou, se quisermos, pelo expurgo dessa experiência de assujeitamento e que irá constituir a referida escória.

Pois bem, a tarefa da psicanálise tanto terapêutica quanto teoricamente será lançar luz nisso que foi afastado da consciência. É, em certo sentido, uma tarefa de esclarecimento, de ampliar o acesso da consciência. Mas é preciso ressaltar que essa tarefa além de difícil é sobretudo inesgotável. O acesso ao inconsciente nunca é completo e menos ainda direto. Somente por meio dos seus produtos sempre falsificados é que podemos imaginar como são as fábricas desse país proibido. Os atos falhos, os sonhos, os sintomas etc., tudo aquilo que recebemos de lá vem em ruínas: quebrado, faltando um pedaço, colado com um detalhe estranho de outra coisa etc, ou seja, objetos que surgem totalmente deformados.

A interpretação visa então organizar esse fragmento em sua complexidade, arrumar ou traduzir, segundo a lógica da consciência, aquilo que nos chega sem sequer parecer ter uma gramática própria. Uma interpretação, evidentemente, não deve ser uma devolução desse produto defeituoso para sua fábrica; isso só poderia ser uma recusa ou novo recalque. A interpretação, pelo contrário, deve poder expor que a cisão da consciência é constituinte do psiquismo, ou seja, evidenciar para a pessoa que a produção de seu inconsciente, vivida como um produto exógeno, é tão sua quanto aquilo no que ela se reconhece. Em síntese, trata-se de um processo terapêutico que não cria esperanças de recuperações nostálgicas de uma totalidade perdida: não se promete, por exemplo, a eliminação dos sintomas, nem a

desmontagem dos processos repressivos. Embora isso até possa acontecer, a única certeza do processo analítico é que o paciente vai ser obrigado a confrontar-se com a verdade desagradável de que não tem controle sobre tudo que ele mesmo produz. A interpretação então toma o produto do inconsciente em toda sua complexidade e densidade não como algo a ser reintegrado, mas como um índice da cisão constituinte do psiquismo oriunda da não identificação entre psiquismo e consciência. Há, entretanto, aqueles que poderiam defender que a interpretação teria a pretensão de reintegrar as formações do inconsciente, não como novos recalques que as devolvem à força para sua fonte, mas como uma proposta que visa agregar esses elementos intrusivos à personalidade ou à consciência. É preciso notar que é essa uma a leitura da psicanálise como um processo de esclarecimento progressivo, de acúmulo de conhecimento. Se em Freud há muitos momentos em que ele oferece argumentos para essa leitura – Adorno inclusive resalta bastante esse traço iluminista de Freud em alguns aforismos da *Minima Moralia* –, por outro lado, é preciso salientar que em Freud predomina um pensamento da cisão, do conflito e, nesse sentido, a reintegração deve ser vista muito mais pelo prisma da suspeita, isto é, de um ideal impossível.

É por essa perspectiva de uma interpretação, por assim dizer, disruptiva – uma interpretação cujo caráter crítico expõe o processo de formação daquela escória do mundo dos fenômenos – que se pode aproximar Adorno e Freud. Parte-se dos indícios fragmentários que o inconsciente produz, não para construir uma personalidade total, mas para expor o fracasso da identidade como processo de integração – lembremos que a consciência é contingente e episódica enquanto o inconsciente é constante no psiquismo e, sendo assim, é impossível e ilusória a expectativa de uma integração do inconsciente à consciência.

Pode-se aferir a importância dessa expressão de Freud na leitura de Adorno e da persistência desse tema da necessidade de revalorizar aquilo que foi posto à margem em pelos menos três momentos: numa breve menção a Freud no texto sobre crítica da cultura “O Ataque de Veblen à cultura” (1941), na aproximação feita entre Kafka e Freud em “Anotações sobre Kafka” (1953), ambos publicados em *Prismas* (1969) e quando a expressão freudiana novamente surgir num texto de 1968, *Anotações sobre conflito social hoje*.

Vejamos brevemente a primeira delas. Adorno compara o método de Veblen ao freudiano justamente por uma espécie de teoria da história subjacente aos dois: há sempre a denúncia da permanência do arcaico no moderno, como um “resquício” (uma das traduções possíveis para “Abhub”) que continua operando no presente, como uma espécie de enxerto do passado no presente. Adorno assim formula comentando Veblen e corrigindo-o; pois, segundo Adorno, Veblen não teria atinado para a funcionalidade desses resquícios no presente, isto é, ele “não entendeu a modernidade da regressão” (ADORNO, 1998 [1969 (1941)], *Ática*, p. 80; GS 10, p. 86) e, por isso, concentra sua crítica mais no desmascaramento da cultura: “a barbárie é normal não porque consiste em meros resquícios [Rudimenten besteht], mas porque é continuamente reproduzida na mesma proporção da dominação da natureza” (IDEM, *Ática*, p. 82; GS 10, p. 86). O ponto central é a mentira da cultura, seu esquecido substrato de sofrimento que tanto Adorno quanto Veblen estão ressaltando, mas para Adorno a cultura não pode ser limitada apenas a um subproduto ou excrecência dos processos de dominação. Sem deixar de registrar a imbricação entre cultura e dominação, Adorno salienta que há algo na produção cultural autêntica que é verdadeiro. O esforço humano da produção cultural opera com valores e imagens de um mundo racionalmente organizado em que o sofrimento e a exploração estão apagados e, se há nessa hipóstase um viés ideológico claro na medida em que essa realidade está longe de ser efetiva, porém não há humanidade sem essa imagem de sociedade, ainda que por vir. Não antecipemos essa questão da utopia ainda, o que interessa aqui é o fato de que, aos olhos de Adorno, Freud e Veblen operam com essa teoria da história que permite sobreposições temporais e tiram sua força crítica precisamente dessa abordagem. A cultura como mentira é exposta pelos traços anacrônicos residuais que a modernidade conserva.

“A cultura traz as marcas da mentira na qual baseia sua própria vida. Seguindo as pistas dessa mentira, Veblen mostra uma persistência semelhante à de seu contemporâneo Sigmund Freud na investigação dos ‘resíduos do mundo fenomênico’. Sob o olhar sombrio de Veblen, a bengala de passeio e a relva, os árbitros esportivos e os animais domésticos tornam-se alegorias que traem o aspecto bárbaro da cultura” (IBIDEM, *Ática*, p. 70; GS, 10, p. 73).

O salto é grande, mas vejamos agora o uso dessa frase de Freud no texto sobre Kafka. Novamente, Adorno aproxima o “pesquisador do inconsciente” a outra produção cultural na qual ele identifica um projeto crítico, à produção literária do “parabolista da impenetrabilidade”. Para Adorno, Kafka como que realizaria ainda mais profundamente o projeto freudiano, uma vez que demonstra um “ceticismo ainda mais radical em relação ao Eu” (1998 [1969 (1953)], *Ática*, p. 246; GS 10, p. 262) e pelo uso de cenas arquetípicas com a figura de autoridade, com a observação da

sexualidade, etc. “Kafka segue Freud até o absurdo” (IBIDEM). A forma kafkiana, com sua literalidade, difere de Freud – que compreende essas cenas como fantasias –, mas é justamente essa formalização objetiva e não metafórica que, segundo Adorno, permite a Kafka ir além de Freud.

“Como se conduzisse uma experiência, Kafka estuda o que aconteceria se os resultados da psicanálise não fossem corretos apenas metaforicamente e mentalmente, mas também fisicamente. Ele aceita a psicanálise na medida em que ela desmascara a aparência da cultura e do indivíduo burguês; e a explora na medida em que a toma mais literalmente do que ela própria. De acordo com Freud, a psicanálise dirige sua atenção aos ‘refugos do mundo das aparências’ [outra tradução para “Abhub der Erscheinungswelt”]: os elementos psíquicos, atos falhos, sonhos e sintomas neuróticos. Kafka peca contra uma tradicional regra do jogo ao produzir arte exclusivamente a partir do que é recusado pela realidade” (ADORNO, 1998 [1969 (1953)], *Ática*, p. 247; GS 10, p. 262).

Kafka ousa formalmente ao tratar de maneira não metaforizada, literal aquilo que é a escória da realidade, justamente aquilo que normalmente se buscaria atingir por analogias, comparações, imagens etc. e, dessa maneira, segue a psicanálise no seu método de construção por fragmentos, mas vai além de Freud: Kafka aborda o irrepresentável, mas de maneira a torná-lo corriqueiro. E é precisamente essa astúcia na inversão é que causa estranhamento.

“Entre os momentos do choque não é o mais fraco aquele que faz com que os sonhos sejam tomados *à la lettre*. Tudo o que se assemelha ao sonho e a sua lógica pré-lógica é eliminado, e por isso o próprio sonho é eliminado. Não é o monstruoso que choca, mas a sua naturalidade” (IDEM, *Ática*, p. 243, GS 10, p. 258)

Como, no entanto, o método de kafkiano é de início freudiano, é preciso ler sua produção como se lê um sonho. Não porém porque se deveria procurar qualquer elemento simbólico, mas porque o sonho, tanto para Freud como para Kafka, se decifra pelos seus detalhes: segundo Adorno, “o leitor deveria se relacionar com Kafka da mesma forma como Kafka se relaciona com o sonho, ou seja, deveria se fixar nos pontos cegos e nos detalhes incomensuráveis e intransparentes” (IBIDEM).

Bom, se vimos com Veblen a implicação de uma teoria da história na frase de Freud, agora com a aproximação com Kafka vemos que é possível – e para Adorno desejável – uma produção artística feita a partir daquilo que é “recusado pela realidade”. Mas ambos os usos dessa frase indica que Adorno compreendia a psicanálise como um instrumento poderoso de crítica da cultura. É, portanto, uma forma de recolocar o problema da crítica da ideologia. Não com um ímpeto irrestrito de desmascaramento da falsidade da cultura, que, embora seja correto, não é inteiramente verdadeiro. Nem com uma produção artística que se pretenda uma mimese da exploração da vida no capitalismo, como poderia ser o caso de certa compreensão do realismo na literatura. Ao contrário, é preciso considerar a aparência como uma primeira manifestação da verdade. Resgatar os refugos, os resquícios do

mundo da aparência é um procedimento de desmascaramento que poderia ser compreendido apenas como mais uma forma de denúncia iconoclasta da não generalização das promessas do projeto da cultura. A verdadeira nuance reside, porém, em atentar para o fato de que essa crítica se faz partindo das aparências. A crítica não será feita a partir de um modelo mecânico já pronto (não se busca expor, por exemplo, sempre as estratégias sociais de escamoteamento da divisão social do bens de produção; isto é, não se realiza uma crítica materialista em sentido tradicional), mas pelas primeiras impressões que se têm do objeto. Isso fica mais claro quando vemos o próprio Adorno se valendo dessas argúcias críticas para analisar as mais recentes manifestações da luta de classe.

No texto sobre a atualidade do conflito social, uma das teses defendidas é que a luta de classe está suspensa e a visada sociológica positivista não consegue ultrapassar as aparências enxergando como mero conflito ou desentendimento a luta de classes, não mais contradição sem resolução que opõe em última instância capital e trabalho. Adorno aponta como uma das causas desse processo a consequência da progressiva integração do movimento sindical: considerando que “conseguiu um maior índice de participação no trabalho social que o mínimo precário” (ADORNO, Akal, p. 171; GS 8 p. 183), ele perde a força de organização de classe. Diante disso, as contradições sociais passam a ser concebidas como passíveis de solução por reformas, negociações etc. e perde-se o seu caráter de oposição radical. Isso, porém, não passa de uma visão superficial:

“Se todo conflito salarial é ainda sempre uma maneira latente de luta de classes, esta é posta em suspenso pelas organizações integrais concernidas. Mas isto não pode funcionar sem falhas. Invisível sob a superfície da parceria, o conflito se exterioriza em fenômenos marginais; seja lá onde a integração não alcança inteiramente, seja naquela 'escória do mundo dos fenômenos' que o processo antagonístico separa de si” (IDEM, Akal, p. 175; GS 8, p. 188).

Vemos então que seria mais preciso dizer que a luta de classe está, por assim dizer, em latência, não exatamente suspensa. Ocorrendo de maneira subterrânea, a luta de classes pode então irromper em “fenômenos marginais”. A integração dos trabalhadores é uma forte tendência, mas não é nem pode ser total: “o antagonismo objetivo não desaparece com a integração” (IDEM, Akal p. 172; GS 8, 184). Há sempre uma “escória”, um “refugo”, um resto, uma fratura do processo social que não resolve suas contradições.

Percebemos então que aquilo mesmo que se afirmou para Freud, também é válido para Adorno: o conflito entre universal e o particular não pode ter uma resolução simples. Embora haja tentativas de falsas conciliações, da contradição surge um fragmento que pode servir de chave para a interpretação e crítica da gênese desse

processo de cisão, tanto social quanto psíquica – cisões essas que, segundo Adorno, estão articuladas.

Vai nesse sentido a extensão conceitual engendrada por Adorno que transfere a teoria freudiana dos lapsos da vida cotidiana para a sociedade ao falar em “ato falho social”. Conforme a compreensão de Adorno, inclusive nas pequenas violências cotidianas, na opressão nos locais de trabalho, num abuso qualquer de autoridade, ou na frieza diante da desgraça alheia “está encoberto um ato falho social, cuja irracionalidade não é de menor importância” (IDEM, p. 179; GS 8, p. 192). Eis o exemplo contundente de Adorno: “No riso irônico coletivo provocado por uma pessoa alta que, afoita, tropeça na porta automática do bonde ou no comentário 'cuide para não perder a cabeça' se ritualiza a brutalidade” (IBIDEM). Há portanto uma crítica da ideologia que se deixa levar, como a forma ensaio, pelas primeiras impressões que aspectos mais irrelevantes da vida social nos impõem. Mas, é evidente, o trabalho do conceito não se interrompe numa fenomenologia crítica da vida cotidiana. É preciso unificar esses elementos, rastrear os liames de conexão entre ele e recompor a totalidade da vida social.

Encaminhando uma conclusão para o percurso que traçamos articulando a noção psicanalítica e adorniana de interpretação à proposta de um giro para o desprezado, passemos brevemente pela aula de 27/6/68, do curso de *Introdução à Sociologia*. Nesse dia, Adorno, curiosamente, ofereceu aos seus alunos de sociologia uma aula sobre psicanálise. Sua intenção foi mostrar como o método psicanalítico, ao valorizar, tal como o ensaio, o objeto em toda sua densidade, pode descobrir a totalidade presente naquela imanência. Segundo Adorno, o que a psicanálise consegue abarcar e expor são precisamente as medições com a totalidade, presentes nas inervações do objeto. Além disso, a psicanálise, precisamente por ser um campo de conhecimento dos que mais se restringem ao âmbito do indivíduo, poderá ter acesso a conceitos sociais de maneira privilegiada. Por quê? Exatamente porque conquista tais conceitos de maneira materialista, no sentido de dar voz ao sofrimento psíquico do paciente, sofrimento, em última instância, relacionado – embora não totalmente determinado – à vida em sociedade. É dessa forma que se articulam em Adorno, pelo modelo da psicanálise, materialismo e dialética:

“o tema dialético repousa no fato de Freud haver descoberto na elaboração de seu próprio material [o sofrimento psíquico], genuinamente, que quanto mais profundamente se mergulha nos fenômenos da individuação dos seres humanos, quanto mais irrestritamente se apreende o indivíduo em sua dinâmica e seu resguardo, tanto mais perto se chega àquilo que, no indivíduo, já não é propriamente indivíduo” (ADORNO, 2008 [1968], p. 269).

Assim, ao penetrar no imo de um polo dialético passa-se para o outro lado. Na tentativa de compreender (abarcar em sua totalidade) o indivíduo – ou o particular –, acaba-se beirando e ultrapassando os limites dos campos que a princípio se pretendia circunscrever e defronta-se com seu extremo oposto, não apenas com o que há de social no indivíduo, mas com o que é realmente o social, pois o social é social apenas no indivíduo. É assim que Adorno concebe a dialética do universal e do particular quando se manifesta sobretudo na sociedade e no indivíduo. Partindo também disso se justifica que o denominado por ele de “giro para a 'escória do mundo dos fenômenos'” seja também um giro para o indivíduo.

“A Psicologia de intenção individualista de Freud não só conduz para além do indivíduo, mas também se torna cada vez mais abstrata na análise de observações individuais – se quiserem, apesar de seu ponto de partida extremamente concreto” (IDEM, p. 270).

Um movimento que, portanto, se configura como um ponto de partida, mas não seu fim, isto é, não se trata de permanecer num âmbito exclusivamente subjetivista, circunscrito às dinâmicas individuais. E tais aspectos enfatizados no curso de 1968 já estavam presentes na dedicatória que Adorno escreveu para Horkheimer na *Minima Moralia*, de 1951.

“(…) Na sociedade individualista, porém [ao contrário daquela de Hegel], não somente o universal se efetiva através da atuação conjugada dos indivíduos, mas a sociedade é essencialmente a substância do indivíduo.

Por isso, a análise social é também capaz de extrair da experiência individual incomparavelmente mais do que admitia Hegel. (...) Na era da decadência do indivíduo, a experiência que este tem de si e do que lhe sucede contribui uma vez mais para um conhecimento que estava apenas encoberto por ele, na medida em que se interpretava num sentido inflexivelmente positivo como uma categoria dominante. Em face da concórdia totalitária que apregoa imediatamente como sentido a eliminação da diferença, é possível que, temporariamente, até mesmo algo da força social de libertação tenha-se retirado para a esfera individual. Nela a teoria crítica se demora e isso não somente com má consciência.” (trad. Bicca, p. 9-10; G.S. 15-6).

Tudo se passa como se o sonho de Hegel de uma organização racional da sociedade se realizasse, não pela suspensão da individualidade, mas com sua destruição. Diante de uma ordem social que se apresenta como totalizante e, caminhando para a eliminação concreta daquilo que se lhe contrapõe, a contradição direta ao social passa a ser então refúgio e esperança. Há, diante disso, uma exigência objetiva pelo uso da psicanálise como instrumento de crítica da cultura: uma vez compreendida a psicanálise como método que constrói conhecimento pelos restos, refugos do mundo das aparências, e dado o quadro histórico de esfacelamento das condições de possibilidade de formação de uma verdadeira experiência de individualidade, o que implica sobretudo autonomia e liberdade subjetivas, a psicanálise pode ser uma entrada privilegiada para esse objeto em extinção. Com efeito, porque se restringem as condições de individuação com o fortalecimento das

tendências de “eliminação da diferença” é que o giro para o indivíduo se faz necessário, e a psicanálise, além de estar sempre atenta para esses fenômenos que se tornam irrelevantes, é também uma teoria precisamente das possibilidades, obstáculos ou obstruções da formação do indivíduo moderno. Por esses motivos, a crítica que se encontra obrigada a depositar suas esperanças de outra sociedade nas resistências possíveis do indivíduo “se demora e isso não somente com má-consciência” na “esfera individual”.

Presença da psicanálise na obra de Adorno

Se partimos daquele aspecto inaudito, mostrando que além de Adorno se valer dos próprios sonhos em seus textos, ele também concebia a interpretação do caráter enigmático do sonho como algo revelador, não da lógica do inconsciente, mas da modalidade da relação entre indivíduo e sociedade, e, portanto, passível de análise, se partimos desse ponto do sonho como objeto de crítica social, para depois percorrer um caminho sobre a questão de método em Adorno e Freud, vejamos agora um breve panorama de como a construção da experiência intelectual de Adorno se fez em contínuo diálogo com a psicanálise, tanto se valendo dela como instrumento de análise como circunscrevendo-a como mais um objeto da cultura passível de crítica.

Ainda na *Minima Moralia*, além da presença do sonho enquanto objeto de análise e como forma do texto, pois Adorno escreve – como Freud – seu próprio sonho e o articula a reflexões sobre o sonho e o sonhar, há outros aforismos em que a psicanálise de diferentes maneiras: sua crítica e aceitação de valores culturais, a finalidade do tratamento e sua função social, sua aclimatação em solo estadunidense, a questão da sublimação e outros mais.

Se por um lado é verdade que Adorno talvez seja mais conhecido pelos seus textos de filosofia – sobretudo livro oriundo dos debates com Horkheimer: a *Dialética do Esclarecimento* (1947) – e seus textos de crítica estética e cultural, assim como também não dedicou um livro exclusivamente ao exame da psicanálise. É inegável, por outro lado, que a psicanálise se faz presente das mais diversas formas e em inúmeros momentos da obra de Adorno.

Já na sua tese de habilitação terminada em 1927, mas recusada pelo orientador Hans Cornelius, *O Conceito de Inconsciente na doutrina transcendental da alma*, Adorno dedicava-se ao estudo de Freud. Nesse texto, somente muitos anos depois publicado

nas *Escritos Reunidos*, Adorno realiza um estudo epistemológico partindo de Kant e pretende mostrar como Freud oferece um método para abordar os fenômenos psíquicos que permite contrapor a psicanálise às teorias psicológicas de fundo fisiológico da época.

Inclusive em textos sobre crítica musical, a psicanálise, ainda que lateralmente, está presente ajudando de diversas maneiras. Tanto em *Introdução a Sociologia da Música* (1967), em que Adorno explicitamente diz se valer de postulados da psicanálise (G.S. 14, p. 174), quanto em *Filosofia da Nova Música* (1958) no qual mecanismos esquizofrênicos são comparados a elementos da forma musical de Stravinsky (G.S. 12, p. 160-1).

A psicanálise está presente também e com muita força, na *Dialética do Esclarecimento*. Tanto na medida em que se pode aproximar a tese freudiana do mal-estar da cultura estar atrelado ao problema da agressividade e da culpa, quanto na maneira mesma que o termo “cultura” é utilizado. Nesse sentido, todo o capítulo sobre o antissemitismo seria impensável sem um diálogo com Freud; haja vista, por exemplo, a formulação do conceito de falsa projeção. Mas não se limita a isso: a teoria da formação do sujeito, que também como Freud se funda numa analogia dos âmbitos da filogênese e da ontogênese, nesse livro foi pensada absolutamente entrelaçada com a psicanálise. Toda a reflexão sobre Odisseu como protótipo do indivíduo moderno, isto é, burguês, no início das conversas entre Adorno e Horkheimer sobre o tema, seria feita a partir do mito de Édipo¹⁹, isso porque, tanto Odisseu como Édipo seriam modelos para se pensar o processo pelo qual o sujeito constitui sua noção de Eu a partir das renúncias implicadas no princípio de identidade.

Da mesma época, datam os textos de Adorno sobre a personalidade autoritária, que buscam, a partir da psicanálise, aprofundar uma explicação do fascismo enquanto fenômeno de massas. Além de *Antissemitismo e propaganda fascista* (1946) e *A técnica psicológica nas conferências de rádio de Mathin Luther Thomas* (1950), destaca-se sobretudo *A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista* (1951) no qual o conceito freudiano de identificação, tal como desenvolvido por Freud em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1920), é retomado para analisar o papel e a força dos líderes na constituição das massas.

19 O projeto inicial pretendia analisar o mito de Édipo, não Odisseu. Isso está registrado nos protocolos da discussão com Horkheimer, em seus *Escritos Reunidos*, vol. 12. Para resumir o argumento, James Schmidt afirma que “Édipo reduz a multiplicidade à unidade” quando responde à pergunta da Esfinge (Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno’s Dialectic of Enlightenment, 1998). Ver sobre isso também: Joel Whitebook, “The Urgeschichte of Subjectivity Reconsidered” (2000) e “From Schoenberg to Odysseus: Aesthetics, Psychic and Social Synthesis” (1994).

Será entre aproximadamente 1945 e 1955 que se concentra parte substancial da produção de Adorno que dialoga com a psicanálise. Mas não é verdade que Adorno se limite nesse período a apenas aplicações ou diálogos laterais com ideias ou temas presentes na psicanálise. Há um conjunto de textos que aborda a psicanálise de maneira muito mais detida, ou melhor, que toma a psicanálise como objeto de análise, realiza, na verdade, uma crítica profunda de seus pressupostos epistemológicos e éticos, detendo-se bastante também em considerações de cunho sociológico que apontam para o lugar social da psicanálise, a função social que vinha exercendo – deliberadamente ou não – de adequar os comportamentos dos pacientes aos padrões sociais vigentes.

Já mencionamos que em aforismos da *Minima Moralia* Adorno desenvolve uma análise desse tipo. Há, nesse sentido, dentre outros, o aforismo “Aquém do Princípio do Prazer”. Nesse texto, Adorno implicitamente trava um debate com Erich Fromm sobre a postura do analista, sua posição transferencial e as implicações disso para a finalidade e função social da análise. Trata-se de uma refutação dos argumentos de Fromm presentes no artigo: *As Determinações sociais na terapia psicanalítica*, publicado na revista o Instituto de Pesquisa Social em 1935.

Mas esse não é o único texto que faz da psicanálise objeto de crítica. No ano seguinte da publicação deste livro, Adorno pronuncia uma conferência *A Psicanálise Revisada* (1952), nela há uma crítica aos psicanalistas revisionistas, tendo como foco sobretudo os textos de Karen Horney: *A personalidade neurótica de nosso tempo* (1937), *Novos rumos na Psicanálise* (1950) e *Autoanálise* (1942). Psicanalista pioneira na crítica a Freud sobre a questão da feminilidade, Horney partilha com Erich Fromm pressupostos de uma crítica a visão de Freud como limitadas a um padrão de vida burgues. A crítica de Adorno, nesse caso, volta-se muito mais para o papel que esses livros passaram rapidamente a exercer na cultura estadunidense, identifica-se a função de vulgarização dos conhecimentos psicanalíticos para a vida cotidiana de maneira a que as pessoas fossem adquirindo, por meio dos conceitos psicanalíticos, certos critérios de julgamento e justificação de suas ações, mas que curiosamente convergiam para as expectativas sociais – tese também desenvolvida no aforismo 40 da *Minima Moralia*: “Falar disso sempre, pensar nunca”. Mas isso foi, por assim dizer, o uso que foi feito dessa literatura.

Adorno, no entanto, identifica já nas teorias desses psicanalistas que se baseiam sobretudo em críticas e refutações dos pressupostos freudianos, o gérmen de um rebaixamento do teor crítico da psicanálise que teria como origem um desvio

epistemológico: havia como base do revisionismo uma certa tendência a “sociologização da psicanálise” que, abrindo mão dos fundamentos metapsicológicos centrados no indivíduo, incorrem num esvaziamento conceitual. Essa discussão epistemológica atrelada a suas implicações éticas será também longamente desenvolvida num texto posterior: *Sobre a relação entre Sociologia e Psicologia* (1955). Nessa palestra, Adorno, embora no título mencione “Psicologia”, tem em vista sobretudo a Psicanálise, seu argumento é basicamente que nem a Sociologia, nem a Psicanálise mantém sua força explicativa e crítica quando se deixam invadir por forças que enfraquecem a determinação de seu objeto de análise.

Além disso, encontraríamos também nos últimos textos de Adorno a presença da psicanálise. Em *Tabus sexuais e direito hoje* (1964), para contrapor a compreensão jurisprudencial repleta de tabus Adorno retoma a importância que a psicanálise já teve na discussão sobre o tema da sexualidade. Na *Dialética Negativa* (1966), a psicanálise é retomada, em especial o conceito de supereu, como contribuição para reflexão, em articulação com a filosofia moral kantiana, para a questão da formulação dos juízos morais. Já na *Teoria Estética* (publicação póstuma de 1969), surge a psicanálise no contexto da discussão sobre conceito de sublimação e a função social da arte, bem como no problema da autonomia da produção artística.

Vimos então que se pode dividir a produção de Adorno em diálogo com a psicanálise em duas partes, ambas inseridas no seu projeto de crítica da cultura: os textos em que ele se vale de conceitos ou temas psicanalíticos como instrumento para sua crítica e textos nos quais o objeto de análise é a própria psicanálise. Talvez a essa divisão se pudesse objetar que dificilmente pode ser considerada estanque. Afinal, há momentos dos textos que utilizam a psicanálise como instrumento de crítica em que também se realiza sua crítica na medida em que se tomam decisões sobre quais conceitos são relevantes, por exemplo, e que, inversamente, nos textos de crítica também a própria psicanálise pode ser um instrumento mobilizado contra ela mesma. De fato, nessa divisão há tais interpenetrações e ela não deve, portanto, ser hipostasiada, deve antes ser considerada com marcador de uma predominância em cada texto, mas não uma exclusividade temática.

Ocorre que nas pesquisas sobre a obra de Adorno e a psicanálise prepondera uma visada sobre os usos (ainda que não se nomeie dessa forma) que Adorno fez da psicanálise. Por quê? Dificil resposta. Talvez devido ao interesse de examinar as

questões internas à própria obra do filósofo, o desenvolvimento das questões em seus trabalhos etc.

Esta dissertação, porém, embora compartilhe dessa pretensão, insiste na compreensão de que o trabalho de história da filosofia deve ser feito atentando aos materiais nos quais o pensador se deteve para construir seu trabalho. No caso em questão, isso implica também a possibilidade de que talvez a utilização que Adorno tenha podido fazer dos conceitos da psicanálise seja devedora desse momento – talvez prévio – de um escrutínio da psicanálise. Se assim for, a compreensão do momento em que Adorno faz uso da psicanálise ganha uma base mais sólida ao se reconstituir a crítica prévia feita por ele a Freud aos desenvolvimentos da psicanálise. Dessa forma, pretende-se aqui reconstituir o esforço de pensamento de Adorno sobre a relevância teórica e social da psicanálise a partir dos textos em que ele constrói a psicanálise como um objeto passível de crítica, tanto do ponto de vista da sua história interna – quando discute as revisões e “novos rumos” que os próprios psicanalistas trilham para seu campo –, do seu método de trabalho – já analisado ao abordar a relação entre interpretação e o privilégio ao particular –, e sobretudo da sua relevância social. Como veremos, Adorno, quando faz da psicanálise um objeto de crítica, acaba articulando essas três vias, isto é, quando discute as novas propostas de método dos chamados revisionistas irá repor, por contraste, a radicalidade da invenção freudiana e, com isso, pode se servir de uma discussão da história da psicanálise para investigar sua função social. Nesse sentido, esta dissertação terá como ponto de partida para compreender o lugar da psicanálise na crítica adorniana da cultura os textos em que são analisados os psicanalistas revisionistas, isso circunscreve o período de 1945 a 1955 da sua obra, mais precisamente: aforismos da *Minima Moralia*, e as palestras *Psicanálise Revisada* e *Sociologia e Psicologia*. Reconstituir a importância histórica desses psicanalistas e a que questões sociais suas teorias estavam relacionados oferece o solo adequado para compreender as motivações de Adorno em eleger a psicanálise como objeto de crítica – como veremos, o interesse de Adorno em perscrutar as metamorfoses do capitalismo, passa pelo exame da penetração do *ethos* burgues na subjetividade, na intimidade do indivíduo moderno, nesse sentido, ele reconhece na psicanálise, ao mesmo tempo que um excelente método de análise, uma potencial técnica de administração social da subjetividade.

II – A PSICANÁLISE E SUAS VICISSITUDES

*“a razão somente consegue suportar o mundo no desespero e no excesso; é necessário o absurdo para não sucumbir à insânia objetiva”
(Adorno, Minima Moralia, § 128)*

Os exageros freudianos

O trabalho do historiador da filosofia tem muitas vezes algo daquilo que na linguagem comum se diria “explicar a piada”. Na verdade, como as piadas por assim dizer envelhecem, muitas vezes, nem as reconhecemos enquanto tais. Um dito chistoso, conforme analisa Freud, só funciona para uma “paróquia”, ou seja, há necessidade de um público que cultural e historicamente partilha de alguns valores, detém os pressupostos para compreender aquilo a que o chiste alude. Essa elisão proposital de algo no dito espirituoso pode ou não ser incidental no caso de um texto filosófico. Nesse sentido, não é raro que mesmo em autores com proximidade temporal ao leitor, que se encaixam naquilo de se pode chamar de “filosofia contemporânea”, mesmo para uma leitura deles, o acesso ao texto não seja direto: ainda que o vocabulário possa ser até transparente a uma primeira leitura, é preciso repor as questões, retomar os debates etc., só assim o sentido do uso de certos termos, o processo de formação de um conceito ressurgem. Dessa forma, para a construção de uma interpretação visando desvendar o enigma de certas afirmações dos textos filosóficos é preciso expor os pressupostos da construção desse texto – o que implica a necessidade de ir além da exposição da estrutura interna do texto.

Esse ponto de partida é incontornável, ainda mais para um autor que, como já vimos, não hesita em afirmar que o pensamento verdadeiro não precisa ser autoevidente ou compreensível a si mesmo e, portanto, não escreve segundo a ilusão de que uma objetividade e clareza sejam possíveis, pois há sempre uma distância intransponível entre o pensamento e a coisa.

Hiato que uma pesquisa versando sobre a presença da psicanálise na obra de Adorno não tarda e se depara com o seguinte obstáculo:

“Na Psicanálise nada é verdadeiro a não ser seus exageros”²⁰

Essa frase, um aforismo do conjunto “Frutas anãs” da *Minima Moralia*, é muito citada quando se aborda as relações entre Adorno e a psicanálise, geralmente com um tom de prólogo ou provocação inicial, mas pouco explicada. Porém, a intuição subjacente a frequente menção da frase de que nela se condensam elementos relevantes da leitura adorniana de Freud, como veremos, não é equivocada. Se for

²⁰ Tradução de Bicca, p. 41. A tradução de Gabriel Cohn pouco difere “Nada é verdadeiro na psicanálise, exceto seus exageros” (p. 45). E no original temos: “An der Psychoanalyse ist nichts wahr als ihre Übertreibungen” (MM 29, GS 4, p. 54)

então possível responder às questões que dela advém talvez se possa ter um bom fio para os labirintos teóricos que Adorno nos constrói.

O primeiro enigma que esse aforismo chistoso – herdeiro da tradição de Karl Kraus e do romantismo alemão que com frases rápidas e fortes sintetizava, nem sempre de maneira explícita, pontos de crítica social ou que contrariavam o senso comum, mas inevitavelmente provocavam reflexão –, ou a primeira questão a se formular ao se analisar a frase de Adorno é: *quais seriam os exageros da psicanálise?* O segundo enigma, contraparte do primeiro, pode ser formulado nos seguintes termos: se na psicanálise apenas os exageros são verdadeiros, então há nela também um âmbito de falsidade, encontrado nos aspectos mais precavidos ou razoáveis da psicanálise. Mas será que tão logo se descubra quais seus exageros já teremos, por contraste, iluminado sua face comedida? Em caso negativo, teremos também a questão *qual a face falsa e ponderada da psicanálise?* Por fim, uma terceira questão se coloca: quais motivos Adorno tem para sustentar esse juízo, ou *por que afinal apenas no exagero reside a verdade da psicanálise?* E, incluída nessa questão poder-se-ia desdobrar a seguinte: *será que só a psicanálise é verdadeira quando exagera ou Adorno atribui ao exagero, por si só, um caráter de verdade?*

Partamos em busca da primeira resposta. Seu melhor caminho, dado que o filósofo não explica a piada, talvez seja partirmos não dos textos do próprio Adorno, mas de Freud. Nesse sentido, quando é que Freud, independente de qualquer juízo de Adorno, exagera? Se concebermos um dos sentidos do termo como desmedida polêmica ou ousadia, talvez desde cedo Freud não abdicasse dessas extravagâncias. Dificilmente ocorreria a alguém do começo do século XX uma palavra mais decorosa para caracterizar Freud do que “extravagante” ou “excêntrico”, outros mais indelicados, por sua parte, não hesitaram em acusá-lo por exemplo de pansexualismo²¹. Em sua dupla acepção (causalidade exclusivamente sexual e universalidade), esse termo condensa duas das mais reiteradas críticas que a psicanálise recebeu. A objeção central é à concepção da sexualidade como a explicação causal fundamental do psiquismo. Se, por um lado, o pansexualismo resulta em relativização de outras determinações psíquicas, ele, de outro lado, pressupõe também algo de absoluto: a universalização dessa causalidade sexual, isto é, uma compreensão de que a esse princípio se subsumam todas as culturas. Há portanto dois níveis de determinação implicados aqui: o cultural e o individual.

21 A referência aqui foi o verbete “Sexualidade” e “Pansexualismo” do *Dicionário de Psicanálise* de Roudinesco e Plon (1998)

Inconsciente e sexualidade

Adiemos um pouco a questão da universalização e voltemos à já mencionada primeira das *Conferências Introdutórias à psicanálise* de 1916 na qual se explicita o outro o objeto de crítica. Vimos acima a objeção que Freud coloca na boca de seus ouvintes contra a hipótese do inconsciente de que a psicanálise teve que lançar mão para teorizar sua prática; essa afirmação da impossibilidade de identificação do psíquico ao consciente era a primeira das “afirmações desagradáveis” (Cia, p. 28; G.W., XI, p. 14) de Freud. A segunda “ousadia”²² (IDEM, p. 29; G.W., XI, p. 15) reside justamente na

“afirmação de que moções pulsionais que só podem ser caracterizados como sexuais, seja no sentido mais restrito ou mais amplo do termo, desempenham papel extraordinariamente grande – e até hoje não avaliado a contento – como causadores de doenças dos nervos e da mente. E mais do que isso: que essas mesmas moções sexuais contribuíram em não pouca medida para as mais elevadas criações culturais, artísticas e sociais do espírito humano” (IBIDEM, tradução modificada).

Freud atribuía então a aversão à psicanálise sobretudo a uma resistência a essa tese da sexualidade como causa das neuroses e até mesmo das produções culturais mais sublimes. Essa resistência se devia, segundo ele, ao fato de que há uma forte tendência tanto nos indivíduos como na civilização para esquecer sua própria gênese.

Assim explica Freud:

“Acreditamos que, por pressão das necessidades da vida, a civilização foi criada à custa da satisfação pulsional e, em grande parte, é constantemente recriada, quando o indivíduo recém-ingresso na comunidade humana novamente sacrifica a satisfação pulsional em prol do todo. Entre as forças pulsionais assim empregadas, as moções sexuais desempenham papel importante; eles são sublimados, isto é, desviados de suas metas sexuais e direcionados para metas socialmente mais elevadas, não mais sexuais. Essa construção, no entanto, é instável; a domesticação das moções sexuais é precária; *em cada indivíduo que se junta à obra da cultura persiste o perigo de que suas pulsões sexuais se neguem a tal emprego*. A sociedade não crê em ameaça maior à sua cultura do que aquela que viria da libertação das pulsões sexuais e do retorno destes a suas metas originais. *Ela não gosta, portanto, de ser lembrada dessa parte delicada de seus fundamentos*, não tem interesse nenhum em que seja reconhecida a força das pulsões sexuais e seja demonstrada a cada indivíduo a importância da vida sexual; ao contrário, optou, com propósito educativo, por desviar a atenção de toda essa área” (IBIDEM, Cia, p. 29-30; GW 11, p. 15-16; alteração da tradução e grifos meus).

À maneira discreta do estilo de Freud, a afirmação é feita sem alarde, mas há nesse excerto uma tese forte sobre cultura: a sexualidade não é apenas a determinante no psiquismo, mas também na cultura, ou melhor, precisamente porque a interdição sexual é a fundação da cultura ao obrigar o desvio das metas sexuais originárias, o psiquismo em sua gênese mimetiza a formação da civilização que obstrui a realização do desejo. Há então nesses dois âmbitos um esquecimento da sua própria constituição: tanto a cultura quanto o indivíduo, renegam suas origens e obrigam

22 Em *Além do Princípio do Prazer*, Freud refere a recepção de suas ideias como um “escândalo”: O conceito de “sexualidade” — e, portanto, o de uma pulsão sexual — teve certamente que ser ampliado, até abarcar muita coisa que não se incluía na função reprodutiva, e isso provocou certo escândalo no mundo austero, respeitável ou simplesmente hipócrita.” (tradução modificada; Cia, p. 222; GW, XIII, p. 55).

àquilo que lhes constituiu a mudar de estado, ou seja, sublimar. Portanto, a psicanálise parte de uma dupla impossibilidade que sustenta as objeções que recebe: a limitação da consciência diante do mar nebuloso do pensar e do querer do inconsciente, assim como a restrição da cultura perante as forças libidinais.

Por essa via, pode-se sustentar a leitura de que o exagero, a excentricidade da psicanálise reside primariamente nesses dois aspectos: as contraintuitivas teses do inconsciente e da sexualidade como determinantes no psiquismo e na cultura – não no sentido de um inconsciente coletivo ou cultural, mas pela homologia entre os processos psíquicos e culturais de limitação (ou castração, na linguagem psicanalítica) ao desejo, isto é, o processo de recalque e de repressão. Será contra essas duas “ousadias” de Freud que toda a vicissitude do movimento psicanalítico se desenvolverá, a começar pelos seus dissidentes mais notórios: Adler e Jung, e também pelos neofreudianos Horney e Fromm – mas não adietemos demais.

Édipo e indivíduo

Esses são então dois exageros que talvez se possa denominar de teóricos. Passemos então a outros exageros da psicanálise, mas agora de ordem metodológica. Implícito ao sentido universalizante da objeção de pansexualismo está uma concepção científica. A ciência seria uma construção cultural com poder explicativo para todos os seres humanos. À Freud não ocorre, quando propõe a noção de inconsciente ou a tese da determinação sexual da libido, que estes sejam produções conceituais com validade apenas para seus pacientes ou apenas para a civilização europeia. Todo seu esforço teórico reside precisamente em formular, a partir de sua clínica, hipóteses explicativas de validade universal e com poder preditivo que lhe ajudasse a nortear o tratamento. Há todo um tensionamento entre o universal da teoria e o particular do analisando que Freud sistematicamente trabalha para poder operar alguma terapia, mas é também do atrito desses opostos que surge sua teoria.

Vejamos como Freud não hesita em fazer afirmações universais naquela que, sobre esse aspecto, talvez tenha sido a tese mais criticada, a saber, a universalidade do que será denominado por complexo de Édipo. No capítulo “Sonhos sobre a morte de pessoas queridas” da *Interpretação dos Sonhos*, Freud discorre:

“Em minha experiência, que já é extensa, o papel principal na vida mental de todas as crianças que depois se tornam psiconeuróticas é desempenhado por seus pais. Apaixonar-se por um dos pais e odiar o outro figuram entre os componentes essenciais do acervo de impulsos psíquicos que se formam nessa época e que é tão importante na determinação dos sintomas da neurose posterior. Não é minha crença, todavia, que os psiconeuróticos difiram acentuadamente,

nesses aspectos, dos outros seres humanos que permanecem normais – isto é, que eles sejam capazes de criar algo absolutamente novo e peculiar a eles próprios. É muito mais provável – e isto é confirmado por observações ocasionais de crianças normais –, que eles se diferenciem apenas por exibirem, numa escala ampliada, sentimentos de amor e ódio pelos pais, os quais ocorrem de maneira a menos óbvia e intensa nas mentes da maioria das crianças. Essa descoberta é confirmada por uma lenda da Antiguidade clássica que chegou até nós: *uma lenda cujo poder profundo e universal de comover só pode ser compreendido se a hipótese que propus com respeito à psicologia infantil tiver validade igualmente universal*. O que tenho em mente é a lenda do Rei Édipo e a tragédia de Sófocles que traz o seu nome.” (Imago, p. 261; GW II, p. 267; grifos meus).

A importância da relação com os pais na constituição das neuroses é elevada à condição de uma tese: os vínculos libidinais primários são então os móveis da neurose. Esse processo de formação da identidade a partir da relação com os pais não é, todavia, apenas fundamental para os que padecem de psicose, mas é também um processo inescapável à constituição “normal” – aqui há então uma indistinção que, por consequência, já questiona a polarização doente *versus* normal, afinal é apenas num grau menor de evidência e intensidade que se baseia essa diferença. Pois bem, essa descoberta da importância universal do apaixonamento dos filhos pelos pais na constituição do psiquismo é que explicaria a catarse que a tragédia de Sófocles possibilita ao espectador por meio de uma identificação ao herói. Para Freud, o destino de Édipo ainda a todos comove (ou faz tremer [erschüttern]) e continuará a comover pois

“apenas porque poderia ter sido o nosso [destino] – porque o oráculo lançou sobre nós, antes de nascermos, a mesma maldição que caiu sobre ele. É destino de nós todos dirigir nossa primeira moção sexual para nossa mãe, e nosso primeiro ódio e primeiro desejo assassino, para nosso pai. (...) Ali está alguém em quem esses desejos primários de nossa infância foram realizados, e dele recuamos com toda força do recalque pelo qual esses desejos, desde aquela época, foram contidos dentro de nós. Enquanto traz à luz, à medida que desvenda o passado, a culpa de Édipo, o poeta nos compele a reconhecer nossa própria alma secreta, onde esses mesmos impulsos, embora suprimidos, ainda podem ser encontrados.” (IBIDEM, Imago, p. 263; GW II, 269).

A referência aqui em minúcia é importante porque ela permite articular não apenas o postulado de Freud da universalidade a todas as culturas do complexo de Édipo, mas também reforçar a amplitude da tese da universalidade da preponderância da sexualidade na constituição psíquica do sujeito. Segundo Freud, a ocorrência no campo literário da cultura de uma formulação estética tão antiga e que funciona apenas pelo efeito catártico de identificação ao destino do herói, legitima a universalização do complexo de Édipo; afinal, por que uma cultura tão diferente da Europa do século XX tremeria diante da revelação dessa culpa, senão por compartilharem da mesma origem, por terem a mesma “alma secreta”?

Vimos até agora três exageros: a hipótese do inconsciente, a da sexualidade e a necessidade de fazer teorias gerais a partir da experiência clínica. É possível ainda encontrar outro exagerado desatino freudiano ainda em seu método quando

atentamos para o fato de que ele tem como ponto de partida sempre o indivíduo. Isso não se restringe apenas ao mais evidente: o âmbito clínico: em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921), Freud atenua as possíveis diferenças entre o campo de uma psicologia social e o de uma psicologia individual. A afirmação é contundente e consta já no primeiro parágrafo do livro:

“A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinarmos mais detidamente. (...) Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início psicologia individual” (Cia, p. 14; GW. XII, p. 73).

Segundo Freud, a psicologia individual, por mais que investigue, em um indivíduo, as formas de obtenção de satisfação do desejo, ela não pode prescindir de considerar esse indivíduo em relação com os outros. É bem verdade que Freud não fala aqui em sociologia, mas psicologia social, ou seja, um campo que investiga a formação dos laços sociais no interior de grupos não é o mesmo que uma sociologia, um estudo sobre as leis que organizam a vida social para além da racionalidade intrínseca aos interesses individuais. Nesse sentido, Freud não pressupõe a inexistência da sociedade, mas ressalta o fato de que a formação dos agrupamentos sociais precisa ser compreendida a partir de quais interesses individuais os outros pode suprir. Talvez se pudesse objetar que, por aplainar as diferenças entre psicologia social e psicologia individual, Freud também não teria o indivíduo como ponto de partida; afinal sem a distinção entre esses campos, o ponto de partida também seria indiferente. Ocorre porém que o argumento de Freud parte de algo modesto para fazer a generalização: ele defende, na verdade, que uma psicologia exclusivamente individual é, por assim dizer, impossível. Para um estudo da formação subjetiva não se pode prescindir de um certo aporte intersubjetivo – conforme o excerto, o Outro é um pressuposto inescapável, seja como adversidade ou como auxiliador –, isso equivale dizer que não é possível um estudo da subjetividade que isole seu objeto numa concepção atomizada de indivíduo. Em sendo assim, até pode ser possível defender a existência de uma psicologia social que não considere em profundidade a racionalidade das ações individuais (em certo sentido a leitura de Freud de Le Bon vai por essa via), mas não faria sentido a afirmação inversa de que a psicologia individual possa abstrair as relações intersubjetivas na constituição do psiquismo.

Isso posto, o ponto de partida de Freud será o indivíduo: das considerações sobre o movimento pulsional interno ao indivíduo é possível derivar a função que o vínculo social exerce em sua vida, conferindo racionalidade a esse enlaçamento. Sua astúcia consiste em substituir o conceito de sugestão utilizado em Le Bon pelo

conceito psicanalítico de identificação. O ganho heurístico dessa operação é precisamente a extração da aura mística e a formalização teórica de que os indivíduos se vinculam a grupos, instituições, ideias etc. por um vínculo de amor; eis seu convite teórico: “experimentemos a hipótese de que as relações de amor (ou, expresso de modo mais neutro, os laços de sentimento) constituem a essência da alma coletiva” (IDEM, Cia. p. 45; GW, XIII, p. 100). Então, novamente, as diferenças entre o individual e o social se atenuam, pois os laços sociais apenas perdem sua irracionalidade quando considerados pelo prisma da função que exercem na vida libidinal do indivíduo. Só assim se compreenderia o enigma do abandono de si na formação das massas: “se o indivíduo abandona sua peculiaridade na massa e permite que os outros o sugestionem, que ele o faz porque existe nele uma necessidade de estar de acordo e não em oposição a eles, talvez, então, 'por amor a eles'” (IBIDEM). Dada essa hipótese, Freud vai sustentar a teoria psicanalítica dos vínculos libidinais, estudados desde a relação mais primária entre a mãe e o bebê, a partir do conceito de identificação, isto é, a configuração do próprio Eu tendo o outro como modelo. O central aqui é compreender o grupo ou seu líder como corporificação de um elemento fundamental da imagem do ideal de Eu de um indivíduo. Dessa forma, os indivíduos não são meros títeres nas mãos dos líderes porque seus desejos inconscientes são as fundações dos vínculos sociais que os atam a eles.

Freud, em suma, tem o indivíduo como ponto de partida de maneira tão exacerbada que a forma como os laços sociais podem ser pensados no interior da psicanálise envolve necessariamente a investigação do desenvolvimento e transformações da libido. Nesse sentido, vislumbra-se então em mais um aspecto a amplitude e força explicativa que Freud atribui à teoria da sexualidade, agora articulada a uma perspectiva epistemológica.

Interpretação e realidade

Um outro exagero da psicanálise que ainda poderia ser considerado do âmbito metodológico refere-se à força interpretação da psicanálise. Atentar para esse aspecto também permite expor o sentido clínico do exagero de tomar o indivíduo como ponto de partida epistemológico. Não se pretende aqui discutir aprofundadamente a noção psicanalítica de interpretação, apenas ressaltar um aspecto que não era evidente sequer para Freud no início de sua obra, mas que posteriormente estará mais configurado, a saber, a imprecisão da interpretação.

Façamos para isso uma incursão em um caso clínico de Freud, momento em que ele discorre acerca da finalidade da análise. Freud, no *Fragmento de análise de um caso de histeria*, o “caso Dora” – atendida em 1901 e publicado somente em 1905 –, oferece-nos uma formulação que explicita a meta da análise naquele momento de sua obra, sua necessidade de buscar pontos de apoio nas experiências com outras pacientes, bem como apresenta uma analogia do trabalho do analista com o do arqueólogo e, por fim, também a distinção entre construção e o material autêntico.

“Tendo em vista o caráter incompleto de meus resultados analíticos, não me resta outra opção que seguir o exemplo daqueles exploradores, que em grandes escavações, tem a felicidade de trazer à luz os inestimáveis embora mutilados restos da antiguidade. *Completei o incompleto de acordo com os melhores modelos que me eram familiares de outras análises*, mas tal como faria um arqueólogo consciencioso, em nenhum caso deixei de assinalar onde minha construção se sobrepõe ao autêntico” (FREUD, 1905, Amorrtortu, p. 11; GW, V, p. 169-70; grifo meu).

Por enquanto, retenhamos a ideia da meta do processo analítico como completar o incompleto. Por assim dizer, arrumar as lacunas dos materiais que o paciente traz em análise: essa organização feita pelo analista redundaria num processo de reestruturação da história do paciente. Nesse momento da clínica de Freud, ainda determinado quase que exclusivamente pela sua experiência com a histeria, era natural essa pretensão de preencher as lacunas. A compressão psicopatológica da histeria era da ordem da memória: “sofriam de reminiscências”. Diante disso, era preciso recuperar as memórias perdidas, recalçadas das históricas. Os pacientes – prioritariamente mulheres – eram compreendidos de maneira muito mais passiva diante das interpretações dos analistas que muitas vezes soavam oraculares. Seria então, por meio da ajuda do médico que ao paciente poderia advir um processo de autoconsciência. A oposição saber e não saber era sustentada ao mesmo tempo que mediada pelo médico, e sem muita flexibilidade, pois numa via de mão única, isto é, o médico como detentor e o paciente como receptor do saber sobre si mesmo. Isso apenas se aduz quando Freud afirma que o autor das peças que faltavam ao quebra-cabeças da memória das pacientes era ele mesmo e isso era feito com base nos “modelos de outras análises”. Ao que se poderia acrescentar: um modelo *teórico* formulado partindo de outras análises.

O caráter artificial e às vezes mesmo impositivo da interpretação ou construção – ainda que admitidamente uma produção não coincidente com o material autêntico e que, portanto, era preciso “assinalar” – se mostra em vários trechos do relato clínico em que a paciente não recusa abertamente a produção do analista²³, mas

23 O melhor exemplo do caráter exagerado da interpretação pode ser o seguinte trecho em que além dessa indiferença de um “não sei” que denuncia a imprecisão da interpretação, a paciente faz graça com a previsibilidade da interpretação que ressalta o aspecto sexual dos elementos do sonho:

simplesmente manifesta indiferença: Dora por várias vezes responde às interpretações de Freud com um “não sei” que é interpretado como uma resistência que expressava “sua maneira habitual àquela época de admitir algo reprimido” (IDEM, Amorrortu, p. 61; GW, V, p. 230). Mas noutros pontos Freud mesmo admite certo exagero, isto é, que não poderia ir tão longe na interpretação em companhia da paciente e que esse forçamento lhe era muito útil para comprovar sua teoria dos sonhos:

“Naturalmente, Dora não quis me acompanhar nessa parte da interpretação. Mas eu conseguira dar um passo adiante na interpretação do sonho, que parecia indispensável tanto para a anamnese do caso quanto para a teoria dos sonhos” (IDEM, Amorrortu, p. 62-3; GW, V, p. 232).

Tudo se passa como se Freud não tivesse ouvidos para o que Dora lhe dizia todas as vezes que expressava uma recusa velada às suas construções: é como se ela respondesse às construções de Freud dizendo “não é bem assim” e nisso residiram então constantes denúncias das imprecisões das interpretações.

Esses conflitos subjazem à reflexão sobre a transferência que Freud inicia com a publicação do caso. Ele, em última instância, atribui a si próprio o fracasso do tratamento: ainda que Dora tenha abandonado a análise contra suas recomendações, ele afirma categoricamente que “a dilação da cura ou a melhora só é causada, na verdade, pela pessoa do médico” (IBIDEM, p. 101; p. G.W., V, p. 297). Freud compreende que ela o convocava a ocupar o lugar de seu pai e não soube se deslocar dessa relação transferencial:

“Não consegui dominar a tempo a transferência; graças à solicitude com que Dora punha à minha disposição no tratamento uma parte do material patogênico, esqueci a precaução de estar atento aos primeiros sinais da transferência que se preparava com outra parte do mesmo material, ainda ignorada por mim. Desde o início ficou claro que em sua fantasia eu substituí seu pai, o que era facilitado pela nossa diferença de idade.” (IBIDEM, p. 103; GW, V, p. 282).

Mas, segundo ele, o ponto cego teria sido de sua conduta, na verdade, teria sido ainda outro: não perceber que numa tendência transferencial posterior a sobrepôr

<< começa na p.47 “Certamente, temos ainda uma grande parte do sonho por interpretar. Então segui perguntando:

- Como é isso da caixa de joias que sua mãe queria salvar
- Mamãe gosta muito de joias e ganhou várias do papai.
- E você?
- Eu também gostava muito de joias antes; desde a doença não tenho usado nenhuma. Um dia, faz uns quatro anos (um ano antes do sonho), houve uma grande discussão entre papai e mamãe por causa de uma jóia. Mamãe queria para ela algo especial, umas gotas de pérolas [Tropfen von Perlen] para usar como pingentes nas orelhas. Mas papai não gostava disso e, em vez das gotas, trouxe-lhe uma pulseira. Ela ficou furiosa e disse que, já que ele tinha gasto tanto dinheiro num presente de que ela não gostava, melhor seria que o desse a outra pessoa.
- E você terá pensado que o aceitaria com prazer?
- Não sei, não tenho a menor idéia de como mamãe entra no sonho; ela não estava conosco em L nessa época.
- Depois lhe explicarei isso. Não lhe ocorre nada mais sobre a caixa de jóias [Schmuckkästchen]? Até agora, você só falou sobre as joias [Schmuck], e nada sobre a caixinha [Kästchen].
- Sim, o Sr. K. me presenteara pouco tempo antes com uma caixinha de joias dispendiosa.

Freud e o Sr. K., havia também subjacente a mais forte transferência homossexual de Dora para a Sra. K. Isso Freud admite e publica numa nota de rodapé de edições posteriores: “não atinei para a conclusão no momento oportuno, nem comuniquei à doente que a moção de amor homossexual (ginecofílica) para a Sra. K. era a mais forte das correntes pulsionais em sua vida psíquica” (IDEM, *Amorrortu*, p. 105; G.W., V, p. 283). O acerto na condução dessa transferência teria sido a chance de Freud evitar que Dora largasse o tratamento. Segundo ele, teria sido possível evitar que ela se vingasse dele como se vingara do Sr. K pela traição da esposa – a quem protegeria por identificação.

Dessa maneira, se no caso Dora encontra-se o início da reflexão sobre a transferência, então também nasce ali um questionamento da figura do analista como fonte de saber na análise. É possível então argumentar que essa posição de Freud – aproximada ao positivismo e ao pior do pensamento dialético: sua teleologia, pois era o psicanalista o detentor do saber e da finalidade do tratamento – vai sendo atenuada ao longo de seus trabalhos clínicos, e isso se manifestará nos sus textos. Se nesse início era necessário retomar o esquecido, tornar consciente o inconsciente, aos poucos, conquanto essa meta não seja absolutamente abandonada, ao paciente vai sendo conferido certa legitimidade no saber sobre si: a verdade do seu discurso não falava apenas naquilo que não queria dizer, isto é, inconscientemente. Mas em seu “não”, em sua recusa a uma interpretação do médico, havia algo para além de uma resistência – vista como típica nas histéricas.

Noutro momento de sua obra, mais de trinta anos depois, vemos em *Construções em Análise* de 1937, que Freud, já no título, privilegia a ideia de construção, em oposição a um saber prévio. Se no trecho citado do caso Dora já havia o termo “construção”, ali estava longe de ser um conceito: a interpretação visava exclusivamente preencher lacunas e o material que a sustenta e legitima é trabalhado apenas pelo médico: o agente dessa construção era o médico. Posteriormente, o próprio paciente é considerado uma espécie de ser vivo que pode também trabalhar o próprio material que produz, mas acima de tudo, alguém que em todas as suas produções deve ser, no mínimo, respeitado e, nesse sentido, sua resistência não é descartada, por assim dizer, como uma espécie de mal comportamento do paciente, mas é agora vista como índice da validade de uma interpretação, ou melhor, índice de que sempre uma interpretação é incompleta:

<< começa na p.48 - Então seria muito apropriado retribuir o presente. Talvez você não saiba que “caixa de jóias” é uma expressão muito apreciada para a mesma coisa a que você aludiu, não faz muito tempo, com a bolsinha que estava usando: os genitais femininos.
- Sabia que o senhor ia dizer isso.” (IDEM, *Amorrortu*, p. 61; G.W., V, p. 230)

“Todos nós sabemos que a pessoa que está sendo analisada tem de ser induzida a recordar algo que foi por ela experimentado e reprimido, e os determinantes dinâmicos desse processo são tão interessantes que a outra parte do trabalho, a tarefa desempenhada pelo analista, foi empurrada para o segundo plano. O analista não experimentou nem reprimiu nada do material em consideração; sua tarefa não pode ser recordar algo. Qual é, então, sua tarefa? Sua tarefa é a de completar aquilo que foi esquecido a partir dos traços que deixou atrás de si ou, mais corretamente, construí-lo” (FREUD, 1937, p. 260).

Dessarte, o analista ainda completa, mas muda completamente a maneira como ele procede esse ato. Freud, ao distinguir o processo analítico em dois: o do paciente e o do analista, permite uma reconfiguração. Trata-se de uma passagem – ainda que não em absoluto – de uma concepção focada da recordação, do preenchimento de lacunas mnêmicas para a construção, mas uma construção da interpretação que o paciente trabalha ativamente.

Esse desenvolvimento da noção de transferência em Freud interessa aqui para explicitar alguns aspectos associados ainda à ideia de Adorno de que a verdade da psicanálise reside no exagero. Poder-se-ia, entretanto, pelo exposto acima, argumentar o exato oposto. Com efeito, acompanhamos o nascimento da percepção de Freud de que era preciso construir um outro lugar de saber para uma interpretação. Afinal, nem toda negação é necessariamente uma resistência e ao exagero da interpretação imposta era preciso contrapor o caráter construído, e não apenas pelo psicanalista, da interpretação. Em suma, poder-se-ia compreender que tudo se passa como se o próprio Freud renunciasse aos seus exageros iniciais.

Entretanto, outra leitura é possível. Conquanto houvesse essa renúncia de Freud, na verdade, ela é mais da posição de saber que o psicanalista pode ocupar para o paciente. O que ocorre é a percepção de que *toda interpretação é imprecisa* e, como tal, não vai completar as lacunas mnemônicas do paciente. Essa constatação está presente com grande evidência num trecho de *Além do Princípio do Prazer*. Nesse texto de mais de dez anos depois do “caso Dora”, 1920, Freud faz um balanço sobre os objetivos do trabalho psicanalítico e a efetividade das transformações que a clínica podia trazer para o paciente.

“Vinte e cinco anos de intenso trabalho tiveram por resultado que os objetivos imediatos da psicanálise sejam hoje inteiramente diferentes do que eram no começo. A princípio, o médico que analisava não podia fazer mais do que descobrir o material inconsciente oculto para o paciente, reuni-lo e no momento oportuno comunicá-lo a este. A psicanálise era então, primeiro e acima de tudo, uma *arte interpretativa*. Uma vez que isso não solucionava o problema terapêutico, um outro objetivo rapidamente surgiu à vista: obrigar o paciente a *confirmar a construção* teórica do analista com sua própria lembrança. Naquele esforço, ênfase recaiu nas *resistências do paciente: a arte consistia então em descobri-las tão rapidamente quanto possível, apontando-as ao paciente e induzindo-o, pela influência humana (eis o lugar da sugestão, funcionando como ‘transferência’)* induzi-lo a abandonar suas resistências. Depois, tornou-se cada vez mais claro, porém, que a meta proposta, que *o inconsciente deve tornar-se consciente, não era completamente atingível através desse método. O paciente não pode recordar a totalidade do que nele se acha reprimido, e o que não lhe é possível recordar pode ser exatamente a parte essencial, não se convencendo da justeza da construção lhe que é informada. É*

obrigado a repetir o material reprimido como se fosse uma experiência contemporânea, em vez de, como o médico preferiria ver, recordá-lo como algo pertencente ao passado” (FREUD, 1920, p. 176-7; G.W. XIII, p. 16, grifo meu).

Se a meta de “tornar consciente o inconsciente” não se altera, as transformações do método são significativas. A psicanálise começa como uma “arte interpretativa” que “descobria o material inconsciente” e comunicava ao paciente. Como já vimos, a aposta era de que a redescoberta do material esquecido pelo recalque da experiência traumática poderia dissolver os nós sintomáticos, o que ocorreu até certo ponto. Mas um segundo objetivo surge, “obrigar o paciente a confirmar a construção teórica do analista com sua própria lembrança”, o que significava uma manutenção da hipótese teórica do preenchimento das lacunas mnemônicas, mas já assumindo um pouco a inacessibilidade desse material uma vez que a construção do analista se fazia necessária. Essa construção teórica do psicanalista era então imposta por meio da análise e desmontagem das resistências que os pacientes ofereciam. O que também funcionou bem, mas começou a apresentar limitações. Depois então de reavaliar os procedimentos e métodos iniciais da psicanálise, Freud admite que, por assim dizer, era otimista demais quanto as transformações na vida dos pacientes. É como se ele admitisse também certa ingenuidade em sua perspectiva anterior de preencher todas as lacunas da memória do paciente em direção a um ideal de completude da memória. Freud como que admite serem suas construções uma versão exagerada da realidade, na medida em que não convence os pacientes da “justeza da construção”. Dessa forma, toda psicanálise, uma vez que se sustenta na ideia de interpretação, estaria fundada num exagero de uma suposta realidade

Isso significa que as duas grandes mudanças a ser registradas são: 1) a relativização da ideia de que a interpretação correta, precisa alcançaria o acontecimento verdadeiro, isto é, que o trauma teria sua origem não tanto num evento real, mas na fantasia psíquica envolvida em acontecimentos históricos e que estes jamais são apreendidos pela análise, em suma, em termos filosóficos, há uma relativização da noção de realidade²⁴ como correspondência entre a coisa e a ideia – o

24 Para contar em detalhe o desenvolvimento dessa noção de realidade psíquica seria fundamental adentrar nos meandros de outro caso clínico, o do Homem do Lobos, em que é ainda muito forte em Freud a tentativa de restaurar o evento traumático, bem como a análise de *Recordar, Repetir e Elaborar*, nos quais a noção da construção *a posteriori* [*nachträglich*] do trauma – e portanto da realidade estão mais desenvolvidas. Páginas e páginas são escritas especulando em que idade o paciente teria visto seus pais fazendo sexo ao mesmo tempo em que Freud também vai sendo obrigado a admitir o caráter construído dessa cena sexual e do momento histórico exato do trauma, como se pode notar no seguinte excerto: “tais cenas da primeira infância, tal como são fornecidas pela análise exaustiva das neuroses, do nosso caso, por exemplo, *não seriam reproduções de acontecimentos reais, a que se poderia atribuir influência na configuração da vida posterior e na formação de sintomas, mas sim formações de fantasias que obtêm estímulos de épocas maduras*, destinadas a uma certa representação simbólica de desejos e interesses reais, e que devem sua origem a uma tendência regressiva, a um afastamento das tarefas do presente” (1914, Cia. das Letras, p. 68; GW, XII, p. 77-8, grifo meu). No entanto, o caso Dora já basta para indicar essa relativização como uma tendência, além do mais, o ponto central aqui é mais a questão da interpretação, busca-se apontar que Freud vai >> continua na p.52

que implicará a formulação do conceito de realidade psíquica; 2) a passagem da concepção de que a cura viria pela restituição da completude temporal da memória – paralela ao acontecimento traumático, tido como algo histórico – para uma concepção de que a narrativa que compõe a identidade é sempre necessariamente fragmentária e que algumas lacunas podem ser preenchidas por construções narrativas que oferecem outro posicionamento subjetivo. Nesse sentido, a *imprecisão* da interpretação adviria mais da exagerada obsessão inicial de Freud em encontrar o evento histórico recalcado e correspondente à cena traumática. Em suma, da perspectiva filosófica da verdade como adequação entre a coisa e a ideia, a interpretação é sempre imprecisa. Essa não pode ser, portanto, a noção de verdade com que opera a psicanálise. Residirá antes no âmbito do inconsciente o acontecimento verdadeiro para um psicanalista, afinal, é dessa ordem que se origina as causas de nossas ações. Sendo assim, é mais do que evidente que de qualquer perspectiva da consciência ou da razão, a interpretação psicanalítica, por mais construída que seja, por mais que leve em conta o paciente, será sempre um exagero.

Vemos então que, ao exagero da hipótese da sexualidade e do inconsciente, subjaz uma posição epistemológica que coloca o indivíduo como ponto de partida para construção do conhecimento e que, na clínica, além da presença desses elementos, há o exagero inescapável de toda interpretação. Antes, porém, de passarmos para outro desatino de Freud, não podemos deixar de retomar o que vimos acerca da maneira como Adorno pensa a interpretação como momento da crítica da cultura e ensaiar brevemente aproximações. A interpretação que parte da escória do mundo dos fenômenos, ao expor a gênese dos fenômenos – sociais ou psíquicos – é sempre uma interpretação exagerada, pois ao recalcado jamais se tem acesso sem distorções. Além disso, tudo se passa como se no movimento do pensamento de Freud²⁵ pudesse ser vislumbrado um diagnóstico muito semelhante ao de Adorno acerca da filosofia. Ambos se deparam com a impossibilidade de fazer um conhecimento sistemático, mas, ao mesmo tempo, precisam compor um quadro geral – da sociedade ou do psiquismo – e por isso não podem abandonar a ideia de totalidade.

<< começa na p.51 constatar a inescapável imprecisão da interpretação do ponto de vista da adequação à realidade.

25 Nesse ponto foi fundamental a interlocução com o prof. André Carone em um evento na UNIFESP.

Progresso para a morte

Adentremos agora ao que talvez possa ser compreendido como um exagero de Freud tão grande quanto a tese da determinação pela sexualidade, a saber, a formulação da noção de pulsão de morte, precisamente porque ela exacerba o exagero freudiano predileto de Adorno, o pessimismo antropológico.

No final do excerto citado já há se nota o elemento clínico que conduziu Freud à noção de pulsão de morte. Como vimos, Freud afirma que o paciente se viu obrigado a “repetir” o recalcado como algo do presente em vez de “recordá-lo” como algo pretérito. Com efeito, essa constatação já estava presente em textos anteriores como *Recordar, Repetir e Elaborar*. Nesse momento, a proposta de Freud era justamente analisar as resistências para que o material recalcado pudesse emergir e possibilitar a elaboração. Na impossibilidade disso, ocorria a atualização dos conteúdos inconscientes do passado atuando no presente de maneira que o paciente atuava no presente como no passado.

Pois bem, em 1920, em *Além do Princípio do Prazer* Freud ocupou-se precisamente desses fenômenos. Nesse texto, Freud colige várias manifestações dessa presentificação do passado com vistas a traçar os liames de uma tendência de reatualização automatizada do passado designada por ele de *compulsão a repetição*. Mas o mais importante no texto é a assunção por Freud de que a repetição contradiz um aspecto fundamental da psicanálise, o quase axioma de que nossas ações se regem pelo *princípio do prazer*: se na repetição presente em certos comportamentos infantis (como o jogo do carretel ou o pedido por recontar uma história) que visam o “reencontro do idêntico é em si mesma fonte de prazer” (Cia. p. 201; G.W. XIII, p. 37), há, porém, as repetições que contradizem a tese do princípio de prazer: “já no analisando se torna claro que a compulsão de repetir na transferência episódios de sua infância desconsidera *de todo modo* o princípio do prazer” (IDEM). A centralidade desse fundamento se atesta lembrando, por exemplo, que a tese fundamental da *Interpretação dos sonhos* é de todo sonho visa o prazer da realização de um desejo. Donde decorre o cuidado de Freud ao longo de todo o ensaio que sobre aquilo que transcende o princípio do prazer. É por isso que ele começa o texto retomando e explicando a tese²⁶ de que os processos psíquicos visam sempre “evitação do

26 “Na teoria psicanalítica, não hesitamos em supor que o curso dos processos psíquicos é regulado automaticamente pelo princípio do prazer; isto é, acreditamos que ele é sempre incitado por uma tensão desprazerosa e toma uma direção tal que o seu resultado final coincide com um abaixamento dessa tensão, ou seja, com uma evitação do desprazer ou geração do prazer. Se atentamos para esse curso, ao considerar os processos psíquicos que estudamos, introduzimos o ponto de vista econômico em nosso trabalho. Uma descrição que, junto ao fator topológico e ao dinâmico, procure levar em conta esse fator >> continua na p.54

desprazer ou geração do prazer” (IDEM, Cia. p. 162; G.W. XIII, p. 3). Isso não significa que a busca pelo prazer redunde necessariamente na sua realização. Freud elenca fontes de “inibição do princípio de prazer”: a necessária substituição do princípio de prazer pelo de realidade (visando a autoconservação do organismo) que acarreta pelo menos um adiamento do aprazer e os conflitos no interior do aparelho psíquico (a referência aqui é por exemplo a repressão). De qualquer forma, segundo Freud, “a maior parte do desprazer que sentimos é de percepção, seja da percepção da permanência de pulsões insatisfeitas ou percepção externa (...) reconhecida como 'perigo'” (IDEM, Cia. p. 167; GW, XII, p. 7). Isso entretanto não invalida o princípio de prazer como uma “forte tendência” (IDEM, Cia. p. 165; G.W., XII, p. 5).

Para mostrar que “não é correto dizer que o princípio de prazer domina o curso dos processos psíquicos” (IDEM, Cia. p. 164-5; GW, XII, p. 5), Freud passará então a repertoriar fenômenos clínicos que apontem a necessidade da limitação do princípio de prazer. O primeiro deles, relaciona-se a esse tipo de percepção externa que causa sensação de perigo. Trata-se da experiência clínica com as neuroses de guerra com as quais, ao contrário do que se esperaria, as memórias desprazerosa da batalha não são recalçadas, mas repetidas em sonho à exaustão, como pesadelos que fixam o doente ao momento do trauma. A segunda classe de fenômenos são as brincadeiras infantis, em específico a brincadeira (o jogo do carretel ou do *fort-da*) do desaparecimento de um objeto relevante para a criança – segundo Freud, o objeto que desaparece é representação mãe e permite à criança ensaiar uma vida sem a presença da mãe. Mas se a ausência da mãe, ou do brinquedo, é um evento desagradável, o que levaria à repetição dessa brincadeira? (Na análise de Freud, entretanto, há algumas ressalvas à compreensão desse jogo como desprazer: subjacente a essa repetição, haveria obtenção de prazer pelo fato de ativamente a criança apoderar-se daquilo que lhe escapa – disso Freud cogita a existência de um “impulso de apoderamento” (IDEM, Cia. p. 173; GW, XII, p. 5), que, ao realizado, ensaia a independência da mãe. Há também a possibilidade de entender o afastamento do objeto como vingança simbólica dos desaparecimentos reais da mãe. Sendo assim, esse fenômeno, não é o mais relevante para a construção da noção de pulsão de morte). O terceiro dos fenômenos clínicos citados por Freud é a neurose de transferência, a já mencionada tendência a repetir padrões de comportamento da infância, donde advém a impressão de que o sujeito seja governado por um destino que reitera vivências muito desagradáveis da história de vida. Buscando uma compreensão dessa compulsão à

<< começa na p.53 econômico, parece-nos ser a mais completa que hoje podemos imaginar, merecendo a designação de metapsicológica.” (FREUD, 1920, Cia. p. 162; G.W. XIII, p. 3)

repetição Freud vai traçar uma importante distinção. A resistência que o paciente teria a mudanças em sua vida teria origem na parte do Eu que é reprimida, ao passo que a repetição tem outra fonte: o reprimido inconsciente; em síntese, “a resistência do analisando vem de seu Eu, (...) e compulsão à repetição deve ser atribuída ao reprimido inconsciente” (IDEM, Cia. p. 178; GW, XII, p. 18). Isso implica que a resistência não deve ser considerada como uma manifestação da compulsão à repetição, pois ela, em última instância, está a serviço do princípio de prazer na medida que busca impedir a liberação do reprimido. A repetição, ao contrário, é a reiteração do desprazer tanto no sistema consciente quando no inconsciente e em ambos os momentos, o do evento e da sua reiteração. É com base nesses fenômenos que Freud vai formular a hipótese da compulsão à repetição, mas agora esse princípio que vai além daquele do prazer, é alçado à posição de “mais primordial, elementar, mais pulsional [triebhafter] do que o princípio de prazer” (IDEM, Cia. p. 184; GW, XII, p. 22). E para conferir à compulsão à repetição esse estatuto, Freud inicia o que chama de “especulação (...) na tentativa de explorar conseqüentemente uma ideia, por curiosidade de ver aonde levará” (IDEM, IDEM; GW p. 23). Ele busca compreender então a força, a pulsão mais primordial do psiquismo e foi novamente nos sonhos que ele encontrou maior amparo. O jogo do *fort-da*, a impressão de destino e as neuroses de transferência são por assim dizer manifestações da compulsão à repetição não tão puras como os sonhos das neuroses de guerra – a pulsão de morte, como veremos, nunca surge sozinha. É novamente pela via régia de acesso ao inconsciente que Freud busca acesso às determinações primeiras do psiquismo.

Mas é enorme a diferença em relação às posições defendidas vinte anos antes na *Interpretação dos Sonhos*. Em *Além do Princípio do Prazer*, Freud é categórico na afirmação de que a tese de outrora comporta uma exceção: “Aqui seria, então, o lugar de admitir pela primeira vez uma exceção à tese de que o sonho é uma realização de desejo” (IDEM, Cia. p. 196; GW, XII, p. 32). Nem os sonhos de angústia, nem os sonhos de castigos constituem verdadeiras exceções. Apenas aparentam, pois de fato ainda seguem do princípio de prazer na medida em que realizam o desejo da consciência de culpa. Serão os sonhos traumáticos, sobretudo dos neuróticos de guerra, que se consolidam como uma exceção ao princípio de prazer: “Se os sonhos dos neuróticos que sofreram acidentes fazem os doentes voltarem regularmente à situação do acidente, então eles não se acham a serviço da realização de desejos, cuja satisfação alucinatória tornou-se, sob o domínio do princípio do prazer, função dos

sonhos.” (IDEM, Cia. p. 195; GW, XII, p. 32). Da existência dessa exceção, porém, Freud extrai mais conclusões:

“Mas podemos supor que desse modo eles contribuem para outra tarefa, que deve ser resolvida antes que o princípio do prazer possa começar seu domínio. Tais sonhos buscam lidar retrospectivamente com o estímulo, mediante o desenvolvimento da angústia, cuja omissão tornara-se a causa da neurose traumática. Assim nos permitem vislumbrar uma função do aparelho psíquico, que, sem contrariar o princípio do prazer, é independente dele e parece mais primitiva que a intenção de obter prazer e evitar desprazer.” (IDEM, Cia. p. 197; GW, XII, p. 32)

Os sonhos traumáticos revelam, portanto, algo anterior ao princípio de prazer; por assim dizer, o que está para *além* do princípio de prazer é, na verdade, prévio temporalmente. Na história da formação do psiquismo, há uma “tarefa” pré-condição para que se institua o reinado absoluto – ainda que aparente – da busca do psiquismo pelo prazer. Freud então se vale da distinção que traça entre a teoria do choque e a teoria psicanalítica para explicação do trauma. Para a primeira, o trauma se constitui por uma espécie de dano direto sobre o indivíduo, já para a psicanálise, há um fator adicional: o indivíduo tem uma espécie de barreira protetiva que pode ou não suportar o choque externo, dessa forma, o trauma se constitui por uma “ruptura da proteção” (IDEM, Cia. p. 194; GW, XII, p. 31). As vivências de medo que o indivíduo enfrentou teriam função especial na constituição dessa proteção. A origem então dessa neurose seria uma espécie de fragilidade dessa proteção do psiquismo: “podemos nos arriscar a ver a neurose traumática ordinária como a consequência de uma vasta ruptura da proteção contra estímulos” (IDEM). Os sonhos traumáticos visam então – ainda que *a posteriori* –, por assim dizer, exercitar o psiquismo na elaboração dessas barreiras protetivas. Sendo assim, a compulsão à repetição não precisa ser compreendida como contraditória ao princípio de prazer, mas como um movimento autônomo e uma fase anterior do processo de constituição do psiquismo.

Uma vez iniciado esse processo de busca pelo mais primário, Freud vai em direção ao âmbito biológico, sem que isso signifique instaurar a psicanálise nesse campo: seu caminho será pela via das analogias²⁷. A noção psicanalítica de pulsão de

27 Um primeiro momento em que se afirma se tratar de um pensamento por analogia é o seguinte: “O que aí nos impressiona é a inesperada analogia com nossa própria concepção, que desenvolvemos por caminho tão diverso. Weismann, considerando morfológicamente a substância viva, nela vê um componente fadado a morrer, o soma, o corpo sem o material responsável pelo sexo e a hereditariedade, e um imortal, o plasma germinativo que é útil à conservação da espécie, à procriação. Quanto a nós, não recorremos à substância viva, mas às forças nela atuantes, e fomos levados a distinguir duas espécies de instintos, aqueles que pretendem conduzir a vida à morte e os sexuais, que sempre buscam e efetuam a renovação da vida.” (FREUD, Cia. p. 214; G.W., XIII, p. 48). Mais tarde, Freud afirma que, ainda que com avanços posteriores da ciência suas hipóteses sejam invalidadas, as analogias justificam o trabalho: “para nós é bastante claro que a incerteza de nossa especulação foi enormemente acrescida pela necessidade de tomar empréstimos à ciência biológica. A biologia é verdadeiramente um campo de possibilidades ilimitadas, podemos esperar dela as mais surpreendentes revelações, e não somos capazes de imaginar as respostas que em algumas décadas ela dará às questões que lhe dirigimos. Talvez sejam respostas tais que façam ruir todo o edifício artificial das nossas hipóteses. Se assim for, alguém poderia perguntar para que serve realizar trabalhos como o exposto nesta seção, e para que publicá-los. Bem, não posso negar que algumas analogias, >> continua na p.57

morte será então uma elaboração a partir das experiências da compulsão à repetição acrescidas da força analógica que Freud encontra em processos biológicos. Freud formula então o elemento característico da pulsão e já lhe confere a possível universalidade para todos organismos. “(...) viemos a deparar com uma característica geral da pulsão, talvez de toda vida orgânica” (IDEM, Cia., p. 202; GW, XII, p. 38), a saber,

“uma pulsão [Trieb] é um impulso [Drang], presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior [Wiederherstellung eines früheren Zustandes] que esse ser vivo teve de abandonar por influência de perturbadoras forças externas, uma espécie de elasticidade orgânica, ou se quiserem, a expressão da inércia da vida orgânica” (IBIDEM, grifo do autor, mas tradução modificada).

A pulsão é então um impulso que tende a restaurar ou repetir um estado pretérito, uma situação por assim dizer superada no desenvolvimento desse organismo, mas um processo de renúncia imposto por forças alheias ao organismo, que, assim que possível, tende a ser desmontado retornando ao estado anterior. Haveria então segundo a hipótese freudiana uma força mais primitiva que o princípio de prazer que remete ao processo de formação de qualquer organismo vivo. Uma força conservadora, contrária a qualquer desenvolvimento ou progresso, dado que concita sempre à restauração do estado anterior. Note-se que o vocabulário freudiano, ao falar de uma *inércia* da vida orgânica, faz referência também a outro domínio científico, a Física, ao mencionar a primeira lei da dinâmica, uma espécie de preguiça dos corpos.

O passo seguinte será, a partir de exemplos como a tendência de animais migratórios de retornarem para lugares onde historicamente sua espécie habitou, reforçar a tese de que o desenvolvimento e o progresso é uma imposição ao organismo que se dá pela força de influências perturbadoras externas.

“Os instintos orgânicos conservadores acolheram cada uma dessas mudanças impostas ao curso da vida e as preservaram para a repetição, e assim produzem a enganadora impressão de forças que aspiram à transformação e ao progresso, quando apenas tratam de alcançar uma antiga meta por vias antigas e novas.” (IDEM, Cia, p. 204; GW XIII, p. 40).

Progresso e desenvolvimento, portanto, não constituem nada além de “impressões” que logo se esgarçam pela força primitiva da repetição, que opera sub-repticiamente mesmo nos momentos mais evoluídos. Se assim for, a meta desse movimento retrógrado não pode ser a conservação de algo que lhe é posterior e externo, a vida.

“Seria contrário à natureza conservadora dos instintos que o objetivo da vida fosse um estado nunca antes alcançado. Terá de ser, isto sim, um velho estado inicial, que o vivente

<< começa na p.56 conexões e relações nele encontradas me pareceram dignas de atenção.” (IDEM, p. 234-5; GW, XII, p. 65-6). Note-se aqui Freud apostando no progresso da ciência moderna, mas simultaneamente utilizando procedimentos dos métodos mais antigos, comuns ao paradigma indiciário de construção de conhecimento.

abandonou certa vez e ao qual ele se esforça por voltar, através de todos os rodeios de seu desenvolvimento. (...) Então só podemos dizer que o *objetivo de toda vida é a morte*, e, retrospectivamente, que o *inanimado existia antes que o vivente*” (IBIDEM)

Dessa forma, é por argumentos lógicos e pela analogia com processos biológicos (os exemplos também incluirão analogia com forma de vida mais primitivas dos organismos unicelulares de reprodução monóica) que Freud articula a noção de compulsão à repetição a uma tendência de todos os organismos vivos para regressar a um estado anterior de não organicidade, conseqüentemente, de morte e, com isso, propõe a noção de pulsão de morte. Nisso Freud oferece elementos para uma compreensão pessimista de sua obra, a saber, como uma teoria que reduziria as possibilidades de transformação humana ao inscrever numa certa “natureza humana” a tendência a repetição. Pessimismo esse que, é bom lembrar, nunca redundou em apatia ou um cego ceticismo. Freud nunca desistiu da clínica, nunca abandonou a esperança que seu trabalho de interpretação pudesse, na medida do possível, cumprir certa função terapêutica ao oferecer aos seus pacientes algum alívio ao sofrimento e emancipadora em relação às prisões neuróticas, bem como alguma remissão de sintomas etc. – donde se pode depreender a possibilidade de traçar certa homologia entre função terapêutica e emancipadora/crítica. Porém, também não mantinha as mesmas expectativas de cura que alimentava no início da psicanálise: ao longo dos anos de trabalho, é evidente a complexificação dos obstáculos à cura.

Vimos então uma certa teoria da história sem progresso, rumo à morte ou a permanência na doença, identificável na noção de pulsão de morte da psicanálise. Pode-se compreender, nesse sentido, essa teoria como uma manifestação do pessimismo antropológico freudiano mais circunscrita ao âmbito individual que se nota na força das resistências e repetições na clínica. Há também a manifestação no âmbito cultural desse mesmo pessimismo de Freud; vejamos se não é a tese central de *O Mal-estar na Cultura* (1930) a descrença na possibilidade da vida social sem conflitos. Noutros termos, em *Além do princípio do prazer*, vimos uma síntese das raízes clínicas que sustentam a metapsicologia e teoria social do livro considerado mais pessimista de Freud, o *Mal-estar na Cultura*. Publicado em 1930, esse livro apresenta uma crise interna à própria ideia de cultura: explicita que toda produção cultural é devedora de uma imposição de restrição aos homens. Não há, portanto, progresso cultural sem renúncia. E se assim for, há propriamente progresso no sentido tradicional de desenvolvimento linear e sempre ascendente? Não há algo que sempre fica esquecido, algo do qual sempre é forçado a abrir mão para continuar uma jornada?

O livro de Freud se inicia respondendo a uma questão feita por Romain Rolland. Segundo ele, o livro anterior de Freud (*Futuro de uma Ilusão*, de 1927) padeceria de uma lacuna. Não conseguiria atinar com a essência da experiência religiosa independente da crença, aquilo que ele denomina de “sensação de eternidade”, um sentimento do absoluto da ausência de limites e fronteiras um sentimento “oceânico” (Cia, p. 14; GW, XIV, p. 421). Ao longo do primeiro capítulo, é desenvolvida uma interpretação psicanalítica desse sentimento renomeado por Freud como anseio por uma “comunhão com o todo universal” (Cia, p. 15; GW, XIV, p. 422). Logo de início, o que precisa ser questionado é que esse sentimento pressupõe uma ideia de imediaticidade dos vínculos do sujeito com mundo, “um sentimento de vinculação indissociável, de comunhão com todo o mundo exterior” (IDEM). Sobre a experiência permeada por esse sentimento, Freud começa discutindo a ela subjaz um borramento das fronteiras eu/mundo e que isso, por si só é algo muito difícil de acontecer: muito do que o homem busca de segurança na vida é atribuído à manutenção dessa demarcação do eu; por mais que Freud nesse momento já reitere sua posição de que tais fronteiras são uma “aparência enganosa”, uma útil fachada. O segundo pressuposto é que se um homem adulto nos fala desse tipo de experiência de comunhão com o mundo, seja isso o que for, esse sentimento tem uma história: deve ser descrito o processo de constituição da possibilidade desse embaçamento das fronteiras entre o eu e o mundo. Portanto, Freud aqui se vale do procedimento genealógico – análogo ao da *Dialética do Esclarecimento* – de, a partir da sua teoria da formação do aparelho psíquico, investigar a origem desse sentimento oceânico. Esse sentimento “deve ter passado por uma evolução que compreensivelmente não pode ser demonstrada, mas que podemos construir” (IDEM, p 17; GW, XIV, p. 424). Note-se que novamente genealogia e construção andam juntas na clínica de Freud e na aplicação do método psicanalítico, Freud não tem dúvidas quanto a necessidade da invenção dessas teorias, de seu caráter não demonstrável, do fato de talvez não ser precisamente assim na “realidade”, sendo, conseqüentemente, um pouco exagerado, mesmo assim, não abandona o método, pois mostrou-se seu potencial heurístico e a possibilidade de realizar transformações nas vidas dos pacientes. Logo em seguida, ele passa a resumir uma discussão a respeito da formação do eu que remonta a vários outros trabalhos seus e de demais psicanalistas.

A ideia central de Freud é que o bebê nasce em completo desamparo e numa relação de absoluta dependência em relação a seus cuidadores, por esse motivo, “não separa ainda seu Eu de um mundo exterior, como fonte de sensações que lhe

sobrevêm. Aprende a fazê-lo aos poucos em resposta a estímulos exteriores” (IDEM, Cia. p. 18, GW, XIV, p. 424). O processo todo caminha de uma situação de indiferenciação para progressiva construção das fronteiras entre Eu e o mundo exterior: aos poucos, com a intervenção de “frequente, variadas inevitáveis sensações de dor e desprazer” (IDEM), se conquista a possibilidade de “distinguir entre o que é interior – pertencente ao Eu – e o que é exterior – oriundo de um mundo externo –, com isto se dá o primeiro passo para a instauração do princípio de realidade, que deve determinar a evolução posterior” (IDEM, p. 19; GW, XIV, p. 425). Como vimos já em *Além do princípio do prazer*, o desenvolvimento possível se dá por imposições externas que forcem movimentos do organismo. Agora vemos Freud salientando o processo de construção da cisão mundo externo – mundo interno visando reencontrar a gênese daquele sentimento oceânico.

“É desse modo, então, que o Eu se desliga do mundo externo. Ou, mais precisamente: no início o Eu abarca tudo, depois separa de si um mundo externo. Nosso atual sentimento do Eu é, portanto, apenas o vestígio atrofiado de um sentimento muito mais abrangente – sim, todo-abrangente – que correspondia a uma mais íntima ligação do Eu com o mundo em torno” (IDEM).

Esse Eu ampliado, anterior à cisão com o mundo externo, não é superado totalmente e, ainda que reprimido, continua presente e atuante no psiquismo, “o que passou *pode* ficar conservado na vida psíquica, não tem *necessariamente* que ser destruído (...), a conservação do passado na vida psíquica é antes regra do que surpreendente exceção” (IDEM, Cia. p 24; GW XIV, p. 429-30). Nesse argumento do Eu atual com “vestígio” de uma outra situação, tal como aquele arqueólogo que preenchia as lacunas da memória por meio das ruínas, agora Freud encontra nisso que sobrou do passado a gênese da relação de indistinção do Eu ao mundo e, conseqüentemente, a explicação do sentimento oceânico. E se talvez a um teólogo seria possível argumentar que esse tipo de experiência infantil, ao apontar para uma reconciliação da cisão posterior, pode mesmo ser um modelo de relação com deus, não será essa a posição de Freud. Assim, o sentimento oceânico não pode ser visto como a fonte da experiência religiosa, mas como uma reminiscência narcísica:

“Desse modo, o papel do sentimento oceânico, que poderia buscar o restabelecimento do narcisismo ilimitado, é excluído do primeiro plano. Podemos rastrear a origem da atitude religiosa, em claros contornos, até o sentimento do desamparo infantil.” (IDEM, Cia. p 25; GW XIV, p. 429-30)

No que respeita à necessidade religiosa que o sentimento oceânico daria origem, Freud oferece uma explicação focada em um estágio posterior, não mais no narcisismo, mas num momento do Eu já constituído e demandando por suprir o desamparo oriundo do abandono do estágio anterior:

“Quanto às necessidades religiosas, parece-me irrefutável a sua derivação do desamparo infantil e da nostalgia do pai despertada por ele, tanto mais que este sentimento não se prolonga simplesmente desde a época infantil, mas é duradouramente conservado pelo medo ante o superior poder do destino.” (IBIDEM).

Para lidar com essa desproteção, a busca por alguém que pode oferecer a ilusão de segurança é o caminho mais fácil, o que se aproxima da experiência, ainda que em fantasia, daquilo que o pai pode oferecer. Nesse sentido, a religião não é mais do que um dos possíveis auxílios que a humanidade criou para suplantar a situação das inúmeras dificuldades da vida, que em última instância remontam à perda daquele estado originário. No segundo capítulo, Freud vai repertoriar outras dessas formas, ele traça mesmo uma tipologia das formas de sofrimento e as formas de se “distrair” da experiência de desprazer. As formas de sofrimento se dividem em três grandes grupos: 1) o próprio corpo, 2) o mundo externo e 3) as relações sociais e as experiências de limitação que eles oferecem (IDEM, p. 31; GW XIV, p. 434).

Não cabe nesse momento reconstituir toda a teoria freudiana das formas humanas de sofrimento e suas “distrações” (IDEM), mas ressaltar que na fonte social das decepções é que residirá o cerne do argumento do livro. Tanto no que concerne à fragilidade do nosso corpo, como às forças da natureza, a humanidade aprendeu a resignação necessárias dos limites do engenho humano: “nunca dominaremos completamente a natureza, e nosso organismo, ele mesmo parte dessa natureza transitória, limitada em adequação e desempenho” (IDEM, Cia. p. 42; GW, XIV, p. 444). No que respeita, entretanto, às expectativas humanas de dirimir em absoluto o sofrimento oriundo das relações sociais, a humanidade não assumiu a sua própria limitação ao não se contentar com uma atenuação parcial possível: “Esta [impossibilidade] não queremos admitir, não podendo compreender por que as instituições por nós mesmos criadas não trariam bem-estar e proteção para todos nós” (IBIDEM, Cia, p. 43-4). Essa resistência esconde algo: é oriunda do fato de que, ao contrário da natureza e do tempo que sempre surgem com forças que podem trazer adversidades, o contrato social é por excelência uma construção humana e, como tal, deveria ser possível um controle muito maior. Tudo se passa como se houvesse aqui uma decepção humana com a possibilidade de dominação daquilo mesmo que ela engendrou, e, em consequência, uma impossibilidade de autodomínio. Mais uma vez, tal como a resistência à hipótese do inconsciente, aqui a resistência é contra impossibilidade da crença da razão como organizadora da vida social e de que aquilo que se denomina de natureza humana não seja totalmente conforme nossa ingênua autoimagem: “Contudo, se lembrarmos como fracassamos justamente nessa parte [social] da prevenção do sofrimento, nasce a suspeita de que aí se esconderia um quê

da natureza indomável [unbesiegbaren Natur], desta vez da nossa própria constituição psíquica.” (IBIDEM, Cia. p. 44; GW, XIV, p. 445). É, portanto, do fracasso na prevenção do sofrimento de origem social que Freud extrai algo “indomável” constituinte ao psiquismo; isso, como veremos, é uma primeira referência ao problema da contenção social da agressividade.

Segundo Freud, essa decepção com a possibilidade de prevenção dos sofrimentos sociais seria a fonte de uma profunda hostilidade à cultura, que se manifesta na opinião citada por ele de que “boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa cultura [Kultur]” (IBIDEM), ou seja, que aquilo mesmo que a humanidade em conjunto construiu para livrar-se dos sofrimentos e adversidades de fontes naturais, a cultura, passa a ser também mais uma fonte de sofrimentos: “é fato estabelecido — como quer que se defina o conceito de cultura — que tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da cultura” (IBIDEM). Freud rastreia três momentos de uma genealogia histórica dessa “hostilidade à cultura”. Lamentando não ser erudito o suficiente para remontar a períodos mais longínquos, identifica no já cristianismo traços dessa ojeriza. A imposição dessa crença sobre o paganismo implicava uma depreciação da vida terrena e do presente por uma descrença na virtude humana. Em seguida, ele faz escala no momento das Navegações Ultramarinas. No contato com as culturas nativas, os europeus idealizaram uma sociedade feliz e sem renúncias: “(...) em muitos casos se atribuíra erradamente à ausência de complicadas exigências culturais uma maior facilidade no viver, que realmente se devia à generosidade da natureza e à comodidade na satisfação das grandes necessidades” (IBIDEM, Cia. p. 45; GW, XIV, p. 446) (Talvez se pudesse objetar aqui que Freud também manteria alguma ingenuidade ao pressupor que essa “generosidade da natureza” com que os povos nativos da América puderam contar. Mas o relevante é que uma certa inveja dos europeus em relação à imaginada liberdade do índios consta em inúmeros relatos.” Enfim, tudo se passa como se todo o progresso tecnológico, as constringências em nome de um futuro projeto civilizacional tivessem, por contraste com a genuína felicidade, seu valor contestado. O terceiro momento que Freud elenca como exemplo da rejeição à cultura implica totalmente a psicanálise: o conhecimento da dinâmica das neuroses que essa prática proporcionou também oferece elementos para essa decepção com o pouco de felicidade que a vida em cultura proporciona. E esse ponto é fundamental pois, da maneira como Freud formula, a rejeição ao elemento ingênuo desse último momento implicará o aperfeiçoamento da tese psicanalítica sobre a cultura.

“Descobriu-se que o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol de seus ideais culturais, e concluiu-se então que, se estas exigências fossem abolidas ou bem atenuadas, isto significaria um retorno a possibilidades de felicidade.” (IBIDEM)

Sabemos que o sujeito do período acima não é tão indeterminado. O descobridor do conflito entre cultura e a pulsão sexual não poderia ser ninguém senão o próprio Freud – ainda que já se escrevesse sobre esse vínculo, Freud coloca em termos de conflito e remete à repressão sexual. A primeira teoria freudiana da neurose consistia precisamente nessa síntese: uma certa fragilidade²⁸ em não suportar as exigências sociais. Ilação mais do que óbvia: se as exigências fossem menores, seriam atenuadas também as chances da formação das neuroses, pois mesmo as pessoas mais frágeis não estariam sendo por assim dizer esgotadas. Esse era o otimismo da primeira psicanálise: bastava uma espécie de reforma da sociedade que muito demandava dos indivíduos e pouco oferecia para que as portas para a felicidade estivessem definitivamente abertas. Esse primeiro momento se verifica em *Moral sexual “cultural” e doença nervosa moderna* (1908):

“É uma das mais manifestas injustiças sociais que o padrão cultural exige de todas as pessoas uma conduta idêntica na sua vida sexual, o que para alguns, devido a sua organização, é fácil respeitar, ao mesmo tempo que impõe aos outros enormes sacrifícios psíquicos” (GW, VII, p. 155)

Era preciso então corrigir as “injustiças” que um rígido padrão moral impunha ao homogenizar a singularidade das pessoas, desconsiderando sua constituição psíquica. Todo o texto de Freud se articula em torno da questão da abstinência sexual que a sociedade com seus padrões morais impunha, tanto a relação dessa imposição para o casamento, bem como os pervertidos e homossexuais são apresentados como espécie de uma rebeldia possível contra a sociedade. É com vistas a uma espécie de relaxamento dos padrões morais que Freud termina o texto quase se desculpendo por não resistir a propor reformas sociais:

“Em vista disso, é justo que indaguemos se a nossa moral sexual ‘cultural’ vale o sacrifício que nos impõe, já que estamos ainda tão escravizados ao hedonismo a ponto de incluir entre os objetivos de nosso desenvolvimento cultural uma certa dose de satisfação da felicidade individual. Certamente não é atribuição do médico propor reformas, mas me pareceu que eu poderia defender a necessidade de tais reformas se ampliasse a exposição de Von Ehrenfels sobre os efeitos nocivos de nossa moral sexual ‘civilizada’, indicando o importante papel que essa moral desempenha no incremento da doença nervosa moderna” (GW, VII, p. 167)

Essa espécie de cálculo entre os benefícios que a cultura oferece e o sacrifício que ela demanda que vimos no *Mal-estar na Cultura* já estava presente, portanto, no texto de 1908. Neste texto, ainda que não de forma prescritiva, isto é, sem desenhar

28 A referência é aqui o primeiro texto em que Freud exercitava os conceitos psicanalíticos com problemas sociais: *Moral sexual “cultural” e doença nervosa moderna* (1908). “A experiência nos ensina que existe para a imensa maioria das pessoas um limite além do qual suas constituições não podem atender às exigências da cultura. Todos que pretendem ser mais nobres do que sua constituição lhes permite, sucumbem vítimas de neurose” (FREUD, GW, VII, p. 154”).

efetivamente os contornos de uma sociedade sem, ou pelo menos, com menos repressão sexual, Freud não hesita em, mesmo fugindo das atribuições de um médico, defender a necessidade de reformas. Tudo se passa como se houvesse uma espécie de problema de saúde pública, pois devido à descoberta das consequências dessas exigências dessa moral sexual sobre o psiquismo, seria antiético não defender reformas dos padrões morais. Ressalte-se nisso a aposta subjacente de que com reformas sociais as condições do adoecimento seriam minoradas.

O contraste com a posição defendida mais de vinte anos depois é evidente. No final do *Mal-estar na Cultura* Freud diz compreender tanto a posição que defende a repressão independentemente de seus custos, como um fator de progresso ao qual não se deve abdicar, bem como também acha legítima a posição de quem reclama dos sacrifícios em prol do projeto da cultura e mostra que tais imposições historicamente tidas como necessárias foram posteriormente abandonadas.

“Eu entenderia muito bem quem destacasse o caráter forçoso da cultura humana e dissesse, por exemplo, que a inclinação a limitar a vida sexual, ou a impor o ideal humanitário à custa da seleção natural, é uma direção evolutiva que não pode ser desviada nem evitada, ante a qual é melhor curvar-se, como se fosse uma necessidade da natureza. Conheço também a objeção a isso, a de que tendências tidas por insuperáveis foram frequentemente, na história da humanidade, postas de lado e substituídas por outras. Assim me falta o ânimo de apresentar-me aos semelhantes como um profeta, e me curvo à sua recriminação de que não sou capaz de lhes oferecer consolo, pois no fundo é isso o que exigem todos, tanto os mais veementes revolucionários como os mais piedosos crentes, de forma igualmente apaixonada.” (Cia. p. 121; GW, XIV, p. 505-6)

Entretanto, se no texto de 1908 Freud não exitava quanto a necessidade de reformas, agora ele já não parece nutrir expectativas quanto à sua eficácia. Antes, portanto, Freud ofereceu consolo às expectativas dos reformistas ou revolucionários que viam nas condições sociais a causa da miséria individual. Essa crítica àqueles que acreditam poder modificar as condições de se obter felicidade na vida em sociedade é direcionada explicitamente aos comunistas:

“Os comunistas acreditam haver encontrado o caminho para a redenção do mal. O ser humano é inequivocamente bom, bem-disposto para com o próximo, mas a instituição da propriedade privada lhe corrompeu a natureza. A posse de bens privados dá poder a um indivíduo, e com isso a tentação de maltratar o próximo; o despossuído deve se rebelar contra o opressor, seu inimigo. Se a propriedade privada for abolida, todos os bens forem tornados comuns e todos os homens puderem desfrutá-los, desaparecerão a malevolência e a inimizade entre os homens. Como todas as necessidades estarão satisfeitas, ninguém terá motivo para enxergar no outro um inimigo; e todos se encarregarão espontaneamente do trabalho necessário.” (IBIDEM, Cia, p. 79; GW XIV, p. 472)

Os conflitos sociais seriam então consequências da divisão desigual da sociedade entre os que possuem e os que se constituem pela carência, mais que isso todos os comportamentos humanos seriam, em última instância, determinados pela condição social. Inclusive o caráter das pessoas seria tensionado pelo lugar social, a capacidade inata da bondade seria então substituída, de um lado, por cálculos para

manutenção do sistema de propriedade que, extirpando a compaixão e a solidariedade, redundam em avareza, ganância etc., de outro lado, a carência material imporia a substituição da daquela pureza primeira por um impulso de rebelião. Mas, em se alterando as condições materiais redistribuindo as riquezas por meio de uma propriedade comum, o conflito social se dissiparia restaurando o estado anterior de felicidade. Em suma, resolvidas as carências e com a propriedade comum não haveria mais maldade na sociedade. Não interessa entretanto saber se Freud faz uma visão distorcida dos comunistas – o que provavelmente é o caso –, mas sim perceber que a crítica visa mais ao que ele encontra neles, a saber, uma concepção otimista daquilo que se poderia chamar de natureza humana. Não importa tanto (para que se compreenda o argumento de Freud) se são comunistas ou não, mas o fato de apostarem em uma essência boa do ser humano que é maculada pelo progresso social calcado na instituição da propriedade privada. Os comunistas aqui são aqui representantes de uma posição de otimismo, que talvez não se exagere em denominar de ingênuo, pois estão cegos para algo essencial na concepção psicanalítica de homem e, por derivação, também dos processos sociais, a saber, a tensão conflitual constituinte do psiquismo. Não haveria mais ocasião para agressividade:

“Mas posso ver que o seu [comunista] pressuposto psicológico é uma ilusão insustentável. Suprimindo a propriedade privada, subtraímos ao gosto humano pela agressão um dos seus instrumentos, sem dúvida poderoso, e certamente não o mais poderoso. Mas nada mudamos no que toca às diferenças de poder e de influência que a agressividade usa ou abusa para os seus propósitos, e tampouco na sua natureza. Ela não foi criada pela propriedade, reinou quase sem limites no tempo pré-histórico, quando aquela ainda era escassa, já se manifesta na infância, quando a propriedade mal abandonou sua primária forma anal” (IDEM, *Cia*, p. 80; *GW XIV*, p. 472-3)

A vida em sociedade, para Freud, não é possível sem a renúncia imposta ao ímpetus descontrolados de uma individualidade. A agressividade não é controlada somente pela redução das necessidades e pela raiva diante das injustiças, não se altera em nada a “natureza” da agressividade pela eliminação das desigualdades, essa é antes algo intrínseco na constituição do psiquismo. Novamente, vemos aqui uma busca pela explicação genética: a origem da agressividade não pode ser a instauração da propriedade privada. No âmbito filogenético, a espécie humana não deixava de agir agressivamente mesmo antes da propriedade privada, mas também na história do indivíduo, em estágios primários do desenvolvimento infantil, quando ainda não se manifesta configurações organizadas de propriedade, atitudes agressivas já estão presentes.

A agressividade que encontramos nas formas mais arcaicas do psiquismo é aquela natureza indomável [*unbesiegbaren Natur*] que Freud aludiu quando se referia

à terceira origem de sofrimento, a vida em sociedade. Retomando, é quando Freud atina para a frustração dos homens com a impossibilidade do projeto de organização racional da sociedade que o problema da agressividade toma forma, nascendo como um elemento a ser explicado pela psicanálise. Dito em poucas palavras, a concepção psicanalítica de homem não se funda num estado prévio de plenitude (quando muito uma satisfação imaginária que remeteria a idealização da vida simbiótica com a mãe), mas, no exato oposto, na impossibilidade de conciliação – ou reconciliação – entre as pulsões contraditórias internas aos indivíduos, que arruinariam as chances de um contrato social sem quebras.

Freud também já se pronuncia cético sobre as apostas emancipatórias que se sustentam em uma “completa liberação da vida sexual” (IBIDEM, GW, XIV, p. 473) – talvez já se pudesse compreender nisso uma espécie ressalva a projetos como de Wilhem Reich²⁹ ou de Herbert Marcuse, tema que obviamente escapa ao nosso percurso. Ainda que isso ocorresse, mesmo com a supressão da forma família e todos os tabus dela decorrentes, se é impossível prever o que disso decorreria, não é incerto que “esse indestrutível traço da natureza humana também a acompanhe por onde vá” (IBIDEM).

Todas as sociedades se formam, segundo Freud, por uma espécie de capacidade de governar a agressividade, pois “não é fácil, para os homens, renunciar à gratificação do seu pendor à agressividade” (IBIDEM). Erige-se a identidade social de um grupo pela exclusão. Ao se instituir uma alteridade, a agressividade pode ter livre curso no que Freud denomina de uma “cômoda e relativamente inócua satisfação de agressividade através da qual é facilitada a coesão entre os membros da comunidade” (IBIDEM, Cia, p. 81; GW XIV, p, 474). Ocorre que muitas vezes os grupos não se distinguem por traços realmente substantivos, mas detalhes que muitas vezes funcionam apenas como pretextos para coesão identitária; por esse traço ínfimo distingue um grupo, Freud propôs o termo narcisismo das pequenas diferenças [Narzißmus der kleinen Differenzen] (IBIDEM). Essa concepção de formação dos grupos, associada ao que é proposto em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, é fundamental para a constituição do que se poderia chamar de uma teoria freudiana da formação dos grupos. Freud mesmo já aplica para pensar um elemento central do cristianismo e suas justificativas teológicas para o massacre dos judeus. Duas crenças

29 Aliás, é próprio Reich quem se coloca como inspirador ou alvo das críticas ao comunismo feitas no *Mal-estar*: “Indiscutivelmente Reich era uma figura dominante e enérgica no movimento psicanalítica; até seus oponentes admitem que ele era brilhante, se não desperdiçado. Reich impressionou enormemente a Freud até sua virada para o marxismo. Reich reivindicava que suas próprias aulas sobre a prevenção das neuroses provocou o A Civilização e seus Descontentes [Mal-estar na Cultura] com sua aguda crítica ao marxismo. ‘Eu era aquele que estava “descontente” com a civilização.’ (JACOBY, 1983, p. 80)

cujas semelhanças em muito superam as diferenças, se aproximam, no entanto, como qualquer grupo, pela estipulação de um outro a quem se pode hostilizar. Os comentários de Freud sobre o cristianismo certamente não é isento de algum sarcasmo. Senão vejamos:

“Depois que o apóstolo Paulo fez do amor universal aos homens o fundamento de sua congregação, a intolerância extrema do cristianismo ante os que permaneceram de fora tornou-se uma consequência inevitável” (IBIDEM).

O mandamento do amor universal não passa de uma máxima formal. Na verdade, o amor dito “universal” não teria nada de cosmopolita, seria, pelo contrário, restrito ao universo da congregação; pelo menos, esse é o desmentido que a história impõe à parênese.

Seguindo o mesmo princípio, Freud comenta a desmedida dos imperadores romanos à qual, num átimo, já aproxima do ímpeto germânico imperialista tendo como ponto de contato o antissemitismo. O sonho de um “domínio mundial” se complementa pela hostilização aos judeus já antes Primeira Guerra Mundial, mas que poucos anos depois da publicação do livro, com a ascensão de Hitler, Freud veria um comentário como esse se transformar em mais que uma análise, mas em uma profecia. É por momentos assim que Adorno viu em Freud um “pessimista clarividente”, mas isso veremos mais detidamente em breve. Freud termina as análises de grupos com mais uma crítica sardônica aos comunistas:

“podemos entender que a tentativa de instaurar na Rússia uma nova civilização comunista encontre seu apoio psicológico na perseguição à burguesia. Só nos perguntamos, preocupados, o que farão os soviets após liquidarem seus burgueses.” (IBIDEM, Cia, p. 81-2; GW XIV, p. 474).

Enfim, essas críticas todas ao comunismo ou, mais precisamente, a uma concepção antropológica de homem fundada em uma essência boa maculada posteriormente pela sociedade, constituem a melhor entrada para compreendermos a aquilo que este trabalho está denominando de pessimismo antropológico de Freud. Essa posição de Freud, no entanto, foi aos poucos se formalizando. Vimos que houve momentos em que Freud chegou a defender a efetividade de alterações sociais na constituição do psiquismo, mas agora no *Mal-estar na Cultura* a posição será inequívoca: a humanidade encontra-se naquilo que se chama de beco sem saída e nenhuma reforma traria efeitos diante da origem imanente das contradições da cultura.

“Se justificadamente objetamos, em nosso estado atual de cultura, que ele não preenche nossos requisitos de um sistema de viver que faça feliz, que admite muito sofrimento que se poderia provavelmente evitar; **se, de modo implacavelmente crítico, buscamos expor as raízes de sua imperfeição**, sem dúvida exercemos o nosso mero direito, **não nos mostramos inimigos da cultura**. É lícito esperar que pouco a pouco lhe introduziremos mudanças que satisfaçam melhor as nossas necessidades e escapem a essa crítica. Mas talvez nos

familiarizemos igualmente com a ideia de que **há dificuldades inerentes à cultura, que não cederão a tentativas de reforma.** (IBIDEM, Cia, p. 83; GW XIV, p. 475; grifo meu).

Por mais que haja um posicionamento brifronte de Freud – ou se quisermos, até mesmo uma indecisão no que concerne à crítica da cultura –, de um lado uma crítica genética radical das impossibilidades da realização do projeto central na cultura de organização racional da vida, de outro a afirmação de que não deseja ser “inimigo da cultura”, ou seja, que mesmo vislumbrando todo o sofrimento que a cultura impinge aos homens e suas mais profundas contradições, Freud não quer renunciar aos produtos da cultura.

Não se pretende com esse repertório de teses freudianas passíveis de serem compreendidas como exageros nada além do que uma tentativa de desenvolver uma hipótese de leitura de Freud partindo do enigma de Adorno, isto é, uma resposta por extenso à questão sobre o que seria exagerado na psicanálise. Claramente não uma resposta exaustiva e completa, mas um caminho por aspectos da teoria freudiana que, em alguma medida, serviram de material para Adorno. Destaquemos apenas mais um exagero freudiano inequívoco – e inescapável nessa história, mas sem ecos significativos em Adorno e por isso apenas mencionado aqui – é a compreensão a feminilidade como um terreno desconhecido e pensado apenas subsidiariamente ao processo de constituição do Édipo masculino. Cabe ressaltar porém que talvez não se equivoque ao ler na história da teoria psicanalítica uma trajetória de brigas sempre pautadas por grandes polêmicas inclusive com ampla disseminação na sociedade e, nesse sentido, seria possível reler a história da psicanálise pelo prisma do exagero. Pensando brevemente por essa via, veremos que os exemplos de hipóteses bem pouco comedidas são abundantes. Poderíamos citar a proposta de grupos próximos à Melanie Klein de análise de bebês, reforçando e expandindo a tese da sexualidade a momentos anteriores à linguagem, isso porque se postulava uma maior precocidade dos conflitos, antes restritos prioritariamente à fase edipiana. Em decorrência disso, a proposta também de compreender o brincar como atividade análoga à linguagem e, portanto, passível de espécie de associação livre e análise. Além disso, ainda se poderiam ressaltar as interpretações de Klein sem *meias palavras* com as crianças que dificilmente não chocam aos leitores de seus relatos clínicos. Contudo, talvez o mais exagerado de todos tenha sido Jacques Lacan. Sua paixão pela polêmica e ruptura com dogmas das sociedades psicanalíticas lhe rendeu inúmeras desavenças culminando em expulsão. Limitemo-nos a dois exemplos. A sua insistência na proposta, calcada

na sua leitura do inconsciente como linguagem, do tempo lógico como diretriz para interpretação e para o fim da sessão, bem como uma tese sua apresentada pela primeira vez em aforismo: “A mulher não existe”, que, na verdade, é uma reformulação reforçada da ideia freudiana de realidade psíquica.

Psicanálise revisada

Se essa leitura da história da psicanálise pelos seus exageros for possível, então não seria espantoso encontrar também momentos mais comedidos e precavidos nessa trajetória, e nisso veríamos o que seria para Adorno a face falsa e rebaixada da psicanálise. Em *Psicanálise Revisada*, palestra de 1952, ele faz referência a revisões, desvios e reformas no interior da psicanálise que, sem exatamente desconfigurar completamente o teor da psicanálise, fazem uma escolha por um lado naquela posição ambígua de Freud em relação à cultura, tomam o partido da cultura no conflito entre as aspirações individuais e a sociedade.

“Os revisionistas precisam apenas isolar a face prático-realista da concepção freudiana e colocar o método psicanalítico sem reservas a serviço da adaptação, para se sentirem como executores das intenções freudianas e, ao mesmo tempo, lhes quebrar a coluna vertebral. Trata-se, neles, não tanto de desvios heréticos [häretische Abweichungen] das doutrinas de Freud quanto de um cômodo aplainando de suas contradições [Glättung ihrer Widersprüche]”. (ADORNO, 2015 [1952], UNESP p. 69; G.S. 8, p. 40; tradução modificada)

Não são, portanto, propostas que rompem com a psicanálise, mas a revisão pretenderia ser ainda mais herdeira do projeto freudiano. À revelia de sua intenção declarada, esses a quem Adorno alcunha de “revisionistas” desmontam a estrutura teórica da psicanálise, por assim dizer, por dentro, “aplainando” as contradições que tornavam viva a psicanálise, implodem sua capacidade analítica e crítica, bem como as condições de efetividade terapêutica. Todavia, eles, apesar de realizaram grandes mudanças, seguem os caminhos propostos pelo próprio Freud, apenas resolvendo aquilo que na sua letra ainda se apresentava como indecisão ou impossibilidade de definir por apenas uma via. A ambiguidade contraditória da posição de Freud no que concerne à cultura – crítico radical, mas não inimigo – por exemplo, é rapidamente resolvida abdicando-se da crítica, quase como quem calcula os custos que se teria caso se levasse às últimas consequências a posição contrária e decidisse pelo caminho mais lucrativo, isto é, a via da defesa da subsunção completa do indivíduo à cultura, fechando os olhos para o sofrimento daí proveniente.

Os primeiros desvios

Jamais entretanto se poderia considerá-los “heréticos” na história da psicanálise. Adorno tem razão ao ressaltar isso que pode parecer um detalhe, pois a história de revisões e rompimentos na psicanálise começa bem antes dos nomes por ele analisados – Erich Fromm e Karen Horney –, mas nem todos os desvios constituíram uma cisão, nem todos terminaram por formar uma teoria própria que se pretendia distinta da psicanálise. Recompôr parte desses momentos permite mostrar a perenidade de elementos relevantes das críticas dessa que poderia se considerar uma primeira onda de revisão. Veremos que é justamente um exagero na teoria de Freud que serve de ponto de discórdia já para os primeiros dissidentes: Alfred Adler, Gustav Jung e Wilhem Reich. Freud, em *Contribuições à história do movimento psicanalítico* (de 1914, escrito portanto um pouco depois do rompimento do Jung, em 1913) reflete sobre a recente história da psicanálise com a pretensão declarada de afastar as teorias deles da rubrica “psicanálise”, e ao fazê-lo compreende esses “movimentos de separação”, ou melhor, secessão [Abfallsbewegungen] (Cia. p. 302; GW X, p. 91) com o mesmo significante que Adorno se valeu para a segunda onda de revisão: “desvios”:

“Quero apenas mostrar que – e em quais pontos – essas teorias renegam os princípios da psicanálise e, por isso, não devem levar esse nome. Logo, necessito da análise apenas para tornar compreensível como esses **desvios** da análise podem surgir entre analistas” (Cia. p. 304; GW X, p. 93; grifo meu)

Sendo assim, a palestra de Adorno pode ser considerada uma espécie de continuidade dessa história dos desvios da psicanálise, ou das resistências internas aos aspectos mais exagerados da teoria psicanalítica. A segunda onda de desvios, como veremos na crítica de Adorno, vai dar atenção sobretudo ao exagero epistemológico de Freud de tomar sempre o indivíduo com ponto de partida, mas sem descuidar de endossar a rejeição do conflito sexual como origem das neuroses, esse sim o ponto central das discórdias com os primeiros dissidentes. Se assim for, em havendo essa continuidade em uma espécie história das críticas internas à psicanálise (ainda que os primeiros se tornasse posteriormente secessionistas), uma história da rejeição às suas excentricidades, é preciso então recolocar o objeto de crítica de Adorno (Fromm e Horney) num espectro histórico mais amplo, pois assim se pode compreender no que eles inovam criticamente e no que eles apenas seguem repetem os primeiros desvios.

Vejamos então como o próprio Freud³⁰ reconta a discórdia dessa primeira onda desviante. Bom, a primeira cisão Freud situa em 1911 e foi com Alfred Adler. Logo o primeiro aspecto ressaltado por Freud será também importante para pensarmos a segunda onde revisionismo, a pretensão de fazer uma teoria sistemática sobre a personalidade em geral, enfocando principalmente o tem da personalidade. Freud é taxativo: a psicanálise não é o que veio a ser denominado nas universidades de Psicologia Geral, rubrica sob a qual, por pretender estudar as funções mentais comuns dos seres humanos em geral, situam-se uma teoria das emoções, uma teoria dos processos cognitivos (percepção, consciência atenção, memória), motivação/volição, aprendizagem, linguagem e uma teoria da personalidade. Se é verdade que a psicanálise acaba se posicionando sobre esses temas, entretanto “ela jamais pretendeu fornecer uma teoria completa da psique humana” (FREUD, 1914, Cia. p. 305; GW X, p. 93). A psicanálise partiu do problema muito específico da etiologia e tratamento das neuroses e levando em conta a amnésia, começa a teorizar sobre os processos repressivos, “os móveis sexuais da neurose e do inconsciente” (IDEM). Adler, de sua parte, ainda que houvesse partido de estudos em conjunto com Freud e outros psicanalistas durante 9 anos (1902-1911), “vai muito além desse objetivo [voltado para as neuroses] e que tornar inteligíveis, de uma vez só, tanto o comportamento e o caráter dos homens como suas neuroses e psicoses” (IBIDEM), ou seja, partirá de elementos da neurose para formular uma teoria geral da personalidade, em termos mais psicanalíticos, do caráter, que ofereça explicação e previsão para os comportamentos em geral. Segundo Freud, Adler buscava “provar que a psicanálise estava errada em tudo e que defendeu a importância das forças motrizes sexuais apenas devido à sua credulidade em relação ao que dizem os neuróticos” (IBIDEM, Cia p. 306; GW p. 94); com isso, o que era um ponto de partida passa a ser um obstáculo que invalida a teoria.

Os méritos da teoria de Adler reconhecidos por Freud situam-se justamente no campo que mais tarde também Fromm e Horney sustentarão suas reformas, a análise do caráter, isto é, aprofundamentos em uma psicologia do Eu. Elementos de uma psicologia desse tipo, segundo Freud,

30 As referências para essa reconstituição dos primeiros desvios serão: *Contribuições à história do movimento psicanalítico* (1914) de Freud e os verbetes Adler, Jung e Reich do *Dicionário de Psicanálise* de Roudinesco e Plon, a dissertação de João Silva, *O Desenvolvimento da Noção de Caráter no Pensamento de Reich* (2001) e *Amnésia Social* (1975) de Russe Jacoby. Nesse sentido, talvez se pudesse aqui objetar parcialidade ao rever essa história apenas pela ótica de Freud. Mas para a finalidade de exposição do fio de continuidade na rejeição dos exageros freudianos existente entre os primeiros desvios – Adler e Jung – e a segunda onde revisionista – Fromm e Horney –, é suficiente apontar os pontos teóricos de disputa, não tanto se Freud recompõe com fidelidade as posições dos ex-seguidores.

“nunca foram ignorados pela psicanálise, embora ela não lhes tenha dedicado uma atenção especial. Ela teve interesse maior em mostrar que componentes libidinais se acham mesclados em todos os esforços do Eu, A teoria adleriana dá ênfase à contrapartida disso, o complemento egoísta nos impulsos pulsionais libidinais. Este seria um ganho palpável se Adler não utilizasse essa constatação para sempre negar o impulso libidinal, em favor dos componentes pulsionais do Eu” (IBIDEM, Cia., p. 308; GW X, p. 96)

A psicanálise visa explorar exatamente as raízes mais amplas de todo o complexo da neurose. Ela reconhece desde o início que qualquer sintoma “deve sua existência a um compromisso” (IBIDEM, Cia, p. 309), ou seja, uma organização específica das exigências do Eu e das pulsões libidinais. De sua parte, a teoria adleriana, releva justamente o componente sexual³¹ privilegiando os nexos entre as intenções do Eu e os benefícios secundários das neuroses, atribuindo então um peso maior para as relações entre o indivíduo e o meio e, por consequência, deixando de lado a prioridade da investigação do inconsciente. Segundo Russel Jacoby em *Amnésia Social: uma crítica à psicologia conformista, de Adler a Laing* (1977 [75]), “Freud não exprimiu uma simples recusa da ‘psicologia do ego’ – e isso terá importância mais tarde – mas argumentou que a Psicanálise era ímpar justamente por ir além do ego e expor o que até então era tabu: a sexualidade, o inconsciente e a libido” (p. 40).

Não por outro motivo, o primeiro dissidente da história da psicanálise propôs o que denominou de Psicologia Individual, na qual o princípio norteador é uma “vontade de poder”; donde se nota que a pulsão freudiana de autoconservação converte-se então numa busca por autoafirmação social. Vem dele o conceito que se popularizou de “complexo de inferioridade”, quando a luta agressiva por sobrepor-se aos demais não resulta em bom termo e a correspondente busca por “compensação”. Em seu *A Compensação Psíquica e o estado de inferioridade dos órgãos* de 1907 ele defende a tese de que a debilidade de algum órgão poderia configurar um sentimento de inferioridade que ansiava por uma compensação psíquica e a agressividade com que se buscava superar essa defasagem era um motor para a vida. Ressalte-se que no princípio, Adler correlacionava a inferioridade com feminilidade, cuja compensação ele chamou de “protesto masculino”. Segundo Freud, nesses aspectos já se nota uma confusão entre os sentidos biológico, psicológico e social de masculino e feminino. Na criança não está presente essa distinção entre os sexos e, portanto, também não se poderia encontrar ali uma depreciação da mulher. E contra a teoria da inferioridade Freud é inequívoco: ela não se sustenta uma vez que a neurose não é um “efeito secundário do estiolamento geral” (FREUD, 1914, Cia, p. 312; GW X, p. 100) da

31 Segundo João Silva, Reich tem uma formulação muito sintética sobre esse ponto: “Em uma carta escrita a Ferenczi em 1925, Reich assim resume as posições geradoras dessa divergência “... não libido mas análise do caráter (Adler) versus análise do caráter através da análise da libido (Freud)” [grifos do autor]. Vale observar que entre esses dois polos, Reich estava identificado com o que atribui a Freud.” (SILVA, 2001, p. 46)

personalidade, pelo contrário, “a observação ensina que a esmagadora maioria das pessoas feias, deformadas, desvalidas e aleijadas não reage a suas carências desenvolvendo neuroses” (IDEM). Em seguida, Freud ressalta que tanto o conceito de inconsciente quanto de repressão não são compreendidos por Adler, como já seria de se esperar uma vez que sua teoria é uma psicologia *individual*, ao contrário da psicanálise que ressalta em vez da identidade a cisão e o conflito.

Além de ressaltar que já em Adler estão presentes a guinada para uma psicologia do Eu a partir sobretudo do conceito de caráter, esses breves comentários sobre Adler precisam pôr em tela também outro aspecto pioneiro de Adler que será um elemento decisivo para os revisionistas analisados por Adorno, a saber, seu envolvimento político e a fundação de uma espécie de reformulação dos pontos de partida individualistas de Freud para a uma concepção mais social de indivíduo. Para Adler, a experiência familiar perde preponderância na constituição do psiquismo para uma concepção de determinismos mais sociais. Conforme resume Roudinesco e Plon, Adler “sempre deu mais importância aos laços de grupo de fraternidade do que a relação entre pais e filhos. Em sua opinião, a família ser menos o lugar da expressão de uma situação edipiana do que um modelo de sociedade” (1998, p. 7).

Ele também defendia abertamente o socialismo tendo inclusive publicado em 1898 um texto sobre as péssimas condições de trabalho dos alfaiates: *Manual de Higiene para a corporação dos alfaiates*. Segundo Jacoby, esse trabalho foi considerado “uma síntese entre medicina e socialismo” (1975, p. 36), mas além disso, não foi pioneiro apenas no rompimento com Freud, mas em tentar aproximar a psicanálise do marxismo:

“parece ter sido ele quem escreveu o primeiro trabalho explicitamente sobre Marx e Psicanálise, ‘Sobre a Psicologia do Marxismo’. Este foi apresentado na Sociedade de Viena de Freud em 1909 mas, não tendo sido publicado, parece ter-se perdido. Ficou de alguma forma preservado nas notas de Otto Rank sobre a sessão. Segundo essas notas, Adler mostrou que um ‘estado afetivo’ – a sensibilidade – está subjacente à consciência de classe. ‘Porque este estado afetivo sempre procura rechaçar a degradação, é impossível ao proletariado que tem consciência de classe adotar uma atitude de resignação fatalista ... Em resumo, Adler deseja salientar que toda a obra de Marx culminou na experiência de fazer-se história conscientemente” (JACOBY, 1977, p. 36-7).

Curiosamente, até na leitura adleriana de Marx, ao que tudo indica, o que lhe interessou é como o proletariado podia ser o sujeito consciente da história, isto é, muito mais o âmbito da racionalidade, da consciência, não a inovação psicanalítica de uma psicologia profunda. Como bem nota Jacoby há uma ironia histórica “em terem sido exatamente os socialistas e liberais que excluíram ‘as descobertas revolucionárias e embaraçosas’ da psicanálise” (IDEM, p. 36). Essa percepção, no entanto, já estava

presente no próprio Freud quando ele compara o passado de Adler ao de Jung e como ambos não conseguiram harmonizá-lo a radicalidade da psicanálise.

“Esses descobridores não se sentiram capazes de enfrentar essa tempestade de indignação [que a hipótese sexual acarretava]. Talvez ela começasse a rugir também em seus corações. O passado teológico de muitos suíços [como Jung] faz diferença para sua atitude ante a psicanálise, assim como o passado socialista de Adler para o desenvolvimento de sua psicologia” (FREUD, 1914, Cia, p. 320; GW X, p. 106-7)

Esse trecho já antecipa crítica de Jung e como Freud reage a ela. Ele imputa à formação para pastor protestante de Jung uma espécie de resistência inata à propostas da psicanálise, assim como engajamento político de Adler lhe impediria de compreender a realidade conflitual entre indivíduo e sociedade, pois estaria fundada naquela concepção otimista da natureza homem. Freud conta que Jung, em 1912, lhe escreve de sua viagem aos Estados Unidos orgulhoso de como ele conseguira superar resistências dos ouvintes calando-se sobre as partes mais polêmicas da psicanálise e sua resposta é índice inequívoco de como Freud era cioso quanto à face polêmica ou exagerada da psicanálise.

“Respondi que isso não era razão para se vangloriar, e que quanto mais ele sacrificasse as – duramente adquiridas – verdades da psicanálise, tanto mais ele veria que desvanecerem as resistências. A modificação de que os suíços se orgulhavam era, mais uma vez, o refreamento teórico do fator sexual. Confesso que desde o princípio entendi esse ‘progresso’ como uma adequação excessiva às exigências da atualidade” (FREUD, 1914, Cia, p. 316; GW X, p. 103).

Esse excerto de Freud poderia ser lido como uma espécie de prefiguração das críticas de Adorno ao abandono dos psicanalistas às hipóteses mais radicais da psicanálise. Freud já havia feito a aproximação entre verdade e a manutenção das teses que mais contradizem “as exigências da atualidade”, a psicanálise não deveria “adequar-se”, não há “progresso” quando se abdica de seus fundamentos.

Não é necessário aqui aprofundar a divergência com Jung, pois, sua relevância para a segunda onda de revisionismo é muito menor comparada com Adler e Reich. Além disso, exceto pelas discussões que envolvem uma teoria da religião e da maneira como eles tratam o simbolismo, como vimos, o ponto central de discordância era o mesmo que o de Adler, justamente a renitência de Freud no que concernia a etiologia sexual das neuroses. Jung acusava Freud de um monismo psicológico ao considerar apenas a libido sexual em detrimento de um sentido expandido de libido que se manifestava por qualquer necessidade do indivíduo como a fome, a sede, a sexualidade, a intelectualização etc. Entre Adler e Jung também se pode apontar a mesma tendência de formular uma teoria geral da personalidade, como atesta o projeto encerrado no livro *Tipos Psicológicos* (1920) de esquadrihar por tendências de comportamentos padrões de personalidade. Em Freud, impulso semelhante apenas há quando desenvolveu a tipologia do caráter em *Caráter e Erotismo Anal* (1908), mas é

preciso ressaltar que estava inserido no interior das questões do desenvolvimento da libido, isto é, o ponto central é definir quais os traços e caráter predominantes em cada fase da libido, em cada momento do desenvolvimento infantil, e tem-se com isso balizas para pensar o caráter do adulto – supostamente – desenvolvido.

Por fim, vejamos rapidamente o terceiro dos primeiros dissidentes de Freud e criador do que veio a ser conhecido como freudo-marxismo, Wilhem Reich. E mais uma vez se nota que a divergência reside na questão da sexualidade. Segundo Roudineso e Plon:

“A posição de Reich era simétrica a de Carl Gustav Jung. Se este dessexualizava o sexo em benefício de uma espécie de impulso vital, Reich operava a dessexualização da libido em benefício de uma genitalidade biológica, fundada no desenvolvimento de uma felicidade orgástica, da qual a pulsão de morte estará excluída” (1998, p. 651)

Reich, muito inspirado por aquelas considerações freudianas sobre a força repressiva da “moral sexual civilizada” – em que se defendia que o rigor repressivo de uma cultura sobre a sexualidade era um fator que conduzia à neurose –, acreditava na possibilidade de uma terapia psicológica aliar-se à luta de classes pela revolução. Reich porém não pretendia, de início, nenhum rompimento com Freud, apesar de divergências. No que diz respeito à pulsão de morte, a crítica de Reich é bem interessante e, na verdade, é mais endereçada aos seguidores de Freud do que ao próprio proponente da ideia. Como vimos, Freud em *Além do Princípio do Prazer*, faz analogias e lança uma espécie de hipótese comparativa do psiquismo com processos biológicos. A recepção dogmática dessa proposta, entretanto, ensejou uma leitura conservadora da pulsão de morte que precisava, segundo Reich em *Análise do Caráter* (1998 [1933]), ser duramente combatida.

“(…) a literatura psicanalítica, tendo seus expoentes máximos Alexander, Reik e Nunberg, modificou, sem ter dado conta disso, a fórmula do conflito neurótico. Originalmente, dizia-se que a neurose resultava do conflito entre a pulsão e o mundo externo (libido – medo de punição). Agora afirma-se que a neurose resulta do conflito entre a pulsão e a *necessidade de punição* (libido – *desejo de punição*, isto é, o oposto exato do que se dizia anteriormente) (...) Essa nova teoria remontou o conflito psíquico aos elementos internos e diminuiu, cada vez mais, o papel supremo do mundo externo, frustrante e punitivo”. Na teoria original, dizia-se que o sofrimento provinha “do mundo externo, da sociedade”. Agora se diz que deriva da “vontade biológica de sofrer, da pulsão de morte e da necessidade de punição”. Essa nova formulação bloqueou o difícil caminho para a sociologia do sofrimento humano, à qual a fórmula psicológica original acerca do conflito psíquico proporcionou considerável progresso.” (REICH, 1998 [1933], p. 221-2; destques do autor)

É bem verdade que, de saída, se pode objetar a essa leitura de Reich que na concepção original de conflito psíquico o mundo externo, apesar de não estar excluído, não era a única etiologia das neuroses; basta lembrar a concepção freudiana de realidade psíquica – que é anterior à noção de pulsão de morte –, para termos clareza que Freud responsabilizava totalmente a sociedade pelas neuroses. Entretanto, a identificação de traços conservadores na leitura dogmática que os freudianos

estabeleceram da noção de pulsão de morte parece ser muito acertada. Tudo se passa como se houvesse uma ontologização do sofrimento quando fundamentado na biologia, isto é, quando a noção freudiana de “compulsão à repetição” – uma formulação teórica que, como vimos, tem raízes na sua elaboração clínica, sendo então uma noção *post festum* – passa a ser lida na chave da “necessidade de punição” ou “vontade de sofrer” é porque, em certo sentido, se apagam todos os traços de conflito entre indivíduo e sociedade, pois reside no indivíduo a fonte de seus próprios sofrimentos – não porque ele seja responsável pela construção da sua fantasia neurótica fundamental –, mas na medida em que se encontra nos seres vivos um impulso para a deterioração; o que significaria uma concepção.

No entanto, segundo historiadores da psicanálise, a razão do que se pode chamar de uma excomunhão de Reich teve muito mais razões políticas que teóricas, deveu-se à preocupação de Freud de manter identidade da IPA (International Psychoanalytic Association) longe de qualquer influência política; suposta neutralidade (ou anticomunismo não declarado) que não trouxe nem o respeito almejado nem livrou a psicanálise da perseguição política nazista. Segundo Jacoby, a expulsão de Reich em 1934 “com aprovação e talvez iniciativa de Freud” (1983, p. 78) significou para um restrito, secreto e muito bem formado grupo de freudianos de esquerda (liderados por Otto Fenichel e objeto de estudo do livro *A Repressão da Psicanálise: Otto Fenichel e os freudianos politizados*) “uma lição que não se esqueceu jamais: psicanálise e política radical não se misturam” (IBIDEM).

Ainda segundo Jacoby, o livro de Reich *A Análise do Caráter* já estava em fase provas quando a editora oficial da sociedade psicanalítica, seguindo ordens de Freud, reviu a aceitação do livro, obrigando-o a publicá-lo por outras vias e “ironicamente, é o livro que não há nenhum conteúdo político explícito” (IBIDEM, p. 83). Esse livro, entretanto, foi publicado e teve impacto incomensurável nos analistas de todas as filiações. Embora nem sempre admitido – pois não seria de bom tom citar um autor proscrito – ou sem conferir real dimensão dos créditos, a disseminação da noção psicanalítica de *caráter* se deve a Reich. Tanto para chamada Psicologia do Ego, passando pelos revisionistas culturalistas ou marxistas, incluindo até mesmo Anna Freud, a referência ao trabalho de Reich é inescapável, pois ele realizou a primeira formalização de uma teoria dos enrijecimentos do Eu na construção da personalidade, pelos conceitos de *encouraçamento*. Para revisionistas como Erich Fromm, como veremos, o conceito de caráter é fundamental: funciona como mediação entre

indivíduo e sociedade. Vejamos então rapidamente como Freud e Reich concebem a noção de caráter.

É preciso assentar com ponto de partida o afastamento da noção mais convencional de caráter, voltada prioritariamente para um campo moral. Se o sentido morfológico (presente, por exemplo, na biologia quando se especificam características definidoras de espécies) permanece na medida em que se busca delimitar um conjunto de caracteres que definem psicologicamente um indivíduo, o conceito moral e religioso que estabelece hierarquicamente valores para esses traços psicológicos é no mínimo atenuado, nesse sentido, somente nos textos anteriores³² à consolidação da teoria freudiana da sexualidade se nota a presença do termo “caráter” sem seu sentido usual.

Será porém nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) que surge o uso propriamente psicanalítico do termo, embora ainda esteja longe de ser um conceito. A grande inovação freudiana reside no uso do procedimento genético, significando aqui a busca pela origem dos traços psicológicos de um indivíduo no processo de desenvolvimento da libido.

Freud então denomina caráter o resultado do que se poderia chamar de cristalização do desenvolvimento da libido, tanto daquela que se fixou em algum objeto, quanto da libido que pôde ser sublimada e daquela que foi inutilizada por meio das formações reativas. Isso se desenvolve melhor naquilo que em Freud pode ser considerado uma primeira definição da noção de caráter:

“O que chamamos ‘caráter’ de um homem é, em grande parte, construído a partir do material das excitações sexuais, e compõe-se de pulsões fixadas desde a infância, de outras obtidas por sublimação, e de construções destinadas à supressão eficaz de moções perversas reconhecidas como inutilizáveis” (FREUD, 1905, GW, 5, p. 140)

Há como pressuposto na ideia de que caráter é formado “a partir do material das excitações sexuais” a compreensão dinâmica do psiquismo: há uma plasticidade da libido, isto é, ela muda, com maior ou menos facilidade de objeto, meta [Treibziel] (modo de satisfação), pressão [Drang], fonte. O psiquismo incipiente é então indeterminado no que respeita a esses termos que, aos poucos, se consolidam. Mais precisamente, como de início não há distinção eu – outro, o objeto é algo ainda nem constituído enquanto tal; a meta pulsional, como atividade que, mediada pelas fantasias, impele a uma resolução do conflito, é em certo sentido uniforme, pois

³² A dissertação já citada de João Silva (2001, p. 34) lista os seguintes textos que Freud faz uso do sentido convencional de caráter: um trecho dos casos “Emmy” e “Elizabeth” nos *Estudos sobre histeria*; outro momento, uma passagem do capítulo sete da *A Interpretação dos Sonhos* e também em *O método psicanalítico de Freud*. Nesses textos, por exemplo, há o uso da ideia de um caráter desprezível ou degenerado como fonte de resistências do médico. Também acrescentaria uma menção no texto de 1915 sobre a guerra, quando Freud discorre sobre o processo de formação da moralidade.

sempre visa a satisfação, mas como há metas intermediárias, aqui também a indeterminação é patente; acerca a pressão, que é o aspecto motor da pulsão, ela também é variável; a fonte da pulsão, por sua vez, pode oscilar entre as mais diversas zonas erógenas passíveis de produzir excitações. A essas múltiplas indeterminações quanto à plasticidade pulsional Freud designou de disposição polimórfica perversa, isto é, ele pode funcionar de várias formas e seguindo as vias mais controversas ao que posteriormente será o padrão e meta muitas vezes defendido (mas, como veremos, não por Adorno) do desenvolvimento esperado, a saber, a sexualidade genital. Diante dessa instabilidade originária, o caráter, porém, será o resultado das forças de inércia [Trägheit] do psiquismo que se contrapõem à plasticidade, o que Freud denominou também de viscosidade da libido [Klebrigkeit der Libido] no psiquismo: simplesmente a capacidade de fixação da libido [Fähigkeit zur Fixierung der Libido]. Deve-se ressaltar nisso que o resultado da dinâmica e estática que compuseram os processos da sexualidade infantil são, portanto, a gênese do caráter. Nesse aspecto se poderia aproximar também os sintomas neuróticos desencadeados posteriormente, isto é, é possível vislumbrar um pareamento do caráter ao sintoma quanto à sua gênese – o que nos levaria a crer que ambos podem ser tratados, assim compreenderão por exemplo Ferenczi e Reich³³ que encontram no caráter muitas vezes um obstáculo para o progresso de uma análise. Sintoma e caráter, entretanto, se distanciam pelo fato de que o sintoma é uma formação considerada do âmbito patológico, ao passo que o caráter, é considerado uma formação não neurótica.

O texto mais importante na teoria freudiana do caráter – como veremos, ele será o ponto de partida de estudos tanto de Reich como de Fromm – é *Caráter e erotismo anal* (1908), no qual se pode encontrar uma precisão dessa noção:

“o caráter, em sua configuração final, se forma a partir dos instintos constituintes: os traços de caráter permanentes são ou prolongamentos inalterados dos instintos originais, ou sublimação desses instintos, ou formação reativa contra os mesmos” (FREUD, 1905, GW, 7, p. 209)

A utopia clínica do amor, Fromm leitor de Ferenczi e Bachofen

É exatamente essa noção de um mundo interno em contraposição a um mundo externo que subsidiará em grande medida os argumentos de Erich Fromm para

33 Sobre o caráter como fonte de resistência ver a primeira parte do *Análise do Caráter*, quando Reich aborda a questão da técnica. Mas, ainda noutro momento, Reich afirma, por exemplo, que “o caráter do paciente em seu modo típico de reagir torna-se a resistência à descoberta do inconsciente (*resistência do caráter*)” (1998, p. 150).

propor reformulações na clínica psicanalítica. A partir de uma crítica a Freud, o que Fromm proporá, em síntese, é que a psicanálise clínica deveria constituir um outro ambiente, completamente antagônico àquele no qual o paciente desenvolveu-se, pois, em última instância, muito da etiologia das neuroses adviriam do ambiente em que o paciente teceu relações interpessoais. Essa argumentação se encontra em *Os Determinantes Sociais da Terapia Psicanalítica* (1935).

Qual é, todavia, o interesse em adentrar nas propostas de Fromm? Além delas estarem articuladas à discussão sobre a face adaptativa da psicanálise, pois o psicanalista frankfurtiniano não deixa de fazer esta denúncia, será possível também encontrar um debate – ainda que não totalmente explícito – entre Fromm e Adorno. A hipótese que se tentará argumentar aqui é que para analisar a crítica adorniana à psicanálise sobretudo clínica, a passagem por este texto de Fromm é inescapável. Não tanto porque Adorno se valeria das mesmas críticas a Freud formuladas por Erich Fromm: embora isso ocorra em alguma medida, o relevante é que a crítica adorniana tem como um dos alvos Erich Fromm. Adorno traz contribuições para se pensar uma clínica não adaptativa a partir de uma discussão propriamente da direção do tratamento, discussão essa travada com Erich Fromm. Assim, encontrar-se-á em Adorno uma análise especificamente da clínica, conquanto, obviamente não possa ser descolada das análises dos elementos teóricos: embora até possa concordar com uma das teses de Fromm neste texto, que em certa medida Freud possa ser alguém que corrobore os valores de sua época, por outro lado, o que encontraremos é Adorno devolvendo, elevada à segunda potência, a mesma crítica para Fromm.

A tese central d'*Os Determinantes Sociais da Terapia Psicanalítica* (1935) é que a direção do tratamento receberia influência de determinantes sociais – é nesse sentido que se deve compreender a alcunha de *culturalista* que é atribuída ao autor. Fromm é conhecido por dar continuidade aos trabalhos sobre a análise do caráter. Neste artigo, ele faz do pai da psicanálise objeto de um estudo desta natureza e o considera como herdeiro de um elemento fundamental da sociedade burguesa: “a sociedade burguesa se caracteriza por seu caráter patriarcal ou centrado no pai³⁴” (FROMM, 1935, p.158), ou seja, uma sociedade que estabelece “o sentido da vida não na felicidade ou bem-estar, mas no cumprimento do dever a subordinação à autoridade” (IDEM). Freud, nesse sentido, “é um clássico representante do tipo de caráter centrado no pai”

34 Essa foi a tradução que se pôde achar para o termo inglês “patricentric”. Noutros contextos esse termo será traduzido por patriarcal, afinal o autor mesmo parece usá-lo com certa sinonímia. As traduções de todos os excertos do texto de Fromm são, nos erros e no esforço de evitá-los, minhas e sempre baseadas na tradução em inglês que consta na bibliografia, dessa forma, a paginação é sempre referida à essa tradução.

(IDEM) e suas considerações sobre a técnica psicanalítica não deixariam de padecer desse aspecto de sua personalidade.

Fromm pretende demonstrar que, sub-repticiamente, nas atitudes de **tolerância** de Freud para com seus pacientes, vamos encontrar aspectos desse caráter patriarcal, isto é, Freud, por mais que se esforçasse para livrar a psicanálise dos aspectos socioculturais, sucumbiria inconscientemente ao estabelecer, por exemplo, certos direcionamentos do desenvolvimento da libido. Manifestar-se-ia, portanto, já no próprio Freud preconceitos e anuências aos tabus e convenções sociais. Segundo Fromm, as atitudes do fundador da psicanálise para com seus pacientes que apresentavam comportamentos perversos, eram exemplos de como se encarna uma postura de tolerância, não de aceitação. Nesse ponto, Fromm realiza uma fundamental digressão para explicar como a noção de tolerância está imbricada ao desenvolvimento do capitalismo, sobretudo da ideologia liberal. Em síntese, um comportamento tolerante seria condição necessária para o desenvolvimento do comércio, pois ele deixaria o indivíduo livre de julgamentos para aceitar o produto produzido por outro de qualquer origem; de outro lado, deixaria inconsciente as condenações morais por diferenças culturais – um desenvolvimento ideológico que se articulava profundamente ao contexto das guerras religiosas na Inglaterra no século XIX. Nas palavras de Fromm: “O conceito de liberal de tolerância, como se desenvolveu no século XIX, é em si contraditório: conscientemente, há um relativismo em relação a quaisquer valores que seja, no inconsciente, há igualmente uma forte condenação de todas as violações dos tabus” (IBIDEM, p. 153).

Em Freud, mais precisamente na atitude dele no que concerne à sexualidade, tanto em sua metapsicologia, quanto em sua prática seria possível encontrar com toda força essa contradição. São vários os exemplos que Fromm repertoria para legitimar sua tese. Segundo ele, nos *Três Ensaios sobre Teoria da Sexualidade*, haveria comentários de Freud, que, quase como atos falhos, exporiam esses preconceitos do autor: os vários juízos de Freud que desprestigiam as mulheres, seu elogio a um prazer mais sublimado e a condenação implícita de um prazer, por assim dizer, carnal. Aqui, no entanto, serão examinados apenas alguns deles que dizem respeito mais diretamente à clínica e que servirão de solo para o debate com Adorno, mas que nem por isso deixariam de estar sob a lógica dessa contradição.

A discussão centra-se no conceito de **transferência** e o manejo das angústias e resistências. Segundo Fromm, “o paciente transfere ao analista a angústia³⁵ que o

35 Embora na tradução em inglês conste “anxiety”, é sabido que nesse contexto se trata de angústia e que a tradução das Obras Completas de Freud organizada por Jame Strachey padeceu deste mesmo problema.

trouxe à análise, em certa medida, isso se justifica ao dizer que a força da resistência depende do medo do analista desenvolvido na transferência” (IBIDEM, p. 150). E, nesse sentido, formula a questão que norteará todo o artigo e na qual se funda a crítica de Fromm a Freud, uma crítica que tentará imputar a Freud uma outra contradição:

“Agora nos deparamos com a questão de como é possível ao paciente superar a angústia na presença de um estranho, angústias que até então foram tão grandes em relação ao outros, a ponto de manter a repressão” (IBIDEM, 150).

O pressuposto subjacente à essa pergunta é que o objetivo da análise seria a superação das angústias e que isso se faria possível levando em conta a personalidade do analista. Uma vez que Fromm cria uma relação de dependência entre a angústia, como causa da repressão, e uma resistência (Cf. p. 150), seria logicamente necessário, que para que houvesse a quebra de uma resistência, se propusesse a lidar, trabalhar, elaborar, atenuar, amenizar as angústias. É nesse sentido que caminharão as propostas do final do artigo, mas antes analisar-se-ão as contradições que Fromm enxerga na postura de Freud. Em síntese, como Freud, tendo em vista que ele concordaria com o pressuposto de que se devem atenuar as angústias, busca não produzir angústias nos pacientes?

Fromm recorrerá aos conselhos de técnica psicanalítica que Freud fornece em textos clássicos sobre a clínica: *Conselhos ao Médico sobre o Tratamento psicanalítico* (1912), *Sobre o Início do Tratamento – Novos conselhos sobre a Técnica da Psicanálise* (1913), *Pontuações Sobre o Amor de Transferência* (1915). Nesses textos Freud teria algumas recomendações muito específicas que derivam de sua prática, tal como apresentadas por ele, são conselhos para o bom andamento do trabalho analítico. Do texto de 1915, Fromm cita exagerando o conselho de Freud de que o analista não deveria “desmentir a **indiferença** que, mediante o sofrimento da contratransferência, se adquiriu” (FREUD, 1915, Amorrtortu, p. 168). Para Freud, como se vê, trata-se de não ir contra as impressões que o paciente desenvolve sobre seu analista, isto é, colocar-se como objeto de identificações para estabelecimento da transferência. Todavia, para Fromm, o conselho de Freud é lido como uma indicação para que se “mostre indiferença” (1935, p. 151).

O segundo ponto, bem articulado ao primeiro, é que Freud, segundo Fromm, também aconselha que o analista demonstre **frieza emocional** ao paciente. A referência é da conferência de Freud de 1912, *Conselhos ao Médico sobre o Tratamento psicanalítico*, quando este se vale da analogia com o **cirurgião** para trazer luz ao trabalho do analista:

“Não sei como recomendar o bastante aos meus colegas que no tratamento psicanalítico tomem por modelo o **cirurgião** que deixa de lado todos seus afetos e inclusive sua compaixão humana, e concentra suas forças espirituais numa única meta: realizar uma o mais possível uma operação de acordo com as regras da arte. Para o psicanalista, nas circunstâncias hoje reinantes, há uma tendência afetiva perigosíssima: a ambição de conseguir, com seu novo e muito condenado método, um sucesso convincente para todos os demais. Dessa forma, não somente encontra-se numa disposição de animo desfavorável para o trabalho, com também expõe-se o indefeso a certas resistências do paciente. **Aquela frieza de sentimentos que cabe exigir do analista se justifica porque cria para ambas as partes as condições mais vantajosas**: para o médico, é muito desejável cuidar de sua própria vida afetiva; para o enfermo, o máximo grau de socorro que hoje é possível prestar-lhe. Um velho cirurgião abraçou esta divisa: *'Je le pansai, Dieu le guérit'* [Curo as feridas, Deus sara]. O Analista deve dar-se por satisfeito com algo parecido” (FREUD, 1912, Amorrortu p. 114-5, grifo meu).

É interessante notar que, no artigo de Fromm, não há qualquer referência ao fato de Freud já ter ciência de uma tendência afetiva de condução do tratamento, mas nem por isso, modifica sua opinião. Pelo contrário, parece ser precisamente contra essas tendências que Freud irá buscar na figura do médico cirurgião o paradigma do analista. A famigerada frieza do analista, contudo, é bem justificada por Freud: é ela que fornece as bases para a análise. Para Freud, confundir a vida pessoal do analista com a do paciente seria contraproducente, pois dirimiria elementos de possíveis identificações e porque a análise diz respeito a um trabalho do sujeito, essa ideia está implícita quando Freud se refere ao anseio exagerado de curar o paciente. O cirurgião seria a referência mais clara dessa necessidade de, por assim dizer, respeito pelo objeto, pois luta para não se deixar contaminar com elementos seus que porventura possam ser nocivos ao paciente. Seria, ao mesmo tempo, uma imagem de respeito e circunspeção à técnica, pela “arte”.

São essas as principais referências que Fromm se vale para sua crítica à Freud. Antecipando sua tese: Freud, por traz dessa pretensa isenção, separação com relação ao seu objeto, neutralidade, limpeza de preconceitos e de aspectos emocionais, isto é, privados, inconscientemente, Freud deixaria escapar aquela mesma postura da tolerância liberal do burguês. É nesse sentido que Fromm cita o seguinte trecho da conferência de 1912 para legitimar sua tese: “Como médico, é preciso ser sobretudo tolerante com as debilidades do enfermo, contentar-se mesmo não sendo tudo o que se valoriza, que o paciente tenha recuperado um pouco a capacidade de produzir e de gozar”. (FREUD, 1912, Amorrortu, p. 118). Fromm acrescenta, além disso, que esse ato falho de Freud seria nocivo ao tratamento e extremamente contraditório com – aquilo que segundo Fromm seriam – os eixos fundamentais da proposta psicanalítica. Se Freud pretende atenuar as angústias do paciente – que são as fontes da repressão – deveria, pelo contrário propiciar um ambiente acolhedor e não hostil, isto é, frio e asséptico como uma sala de cirurgia. Isso porque “essa hostilidade não apenas torna o

sucesso terapêutico impossível, mas também representa sério risco à saúde do paciente” (FROMM, 1935, p. 159).

Donde a referência àquela discussão sobre o ambiente referida nos primeiro capítulo, à propósito das propostas da clínica do desemprego. Mas vejamos como o argumento se configura nas palavras de Erich Fromm:

“O problema do caráter patriarcal do analista é de decisiva importância para a terapia analítica. Talvez a mais importante necessidade do paciente, imprescindível para sua recuperação, seja um incondicional reconhecimento de suas reivindicações de felicidade e bem-estar. Ele deve sentir, durante o tratamento, que o analista reconhece a reivindicação humana à felicidade e bem-estar como inquestionável e incondicional. É precisamente a falta de tal afirmação incondicional na família média burguesa, a crueldade com que 'inimigos' ou 'fracasso' são equiparados, e com a qual ambos são vistos como justo castigo de um só passo em falso, que estão entre as mais importantes condições da doença neurótica. Se o ser humano que se tornou doente nessa atmosfera deve ser ajudado a esclarecer as partes inconscientes de sua vida instintual, **ele precisa de um ambiente no qual ele está certo de incondicional e inabalável reconhecimento de suas reivindicações de felicidade de bem-estar** – na verdade, uma vez que os neuróticos, em sua maioria, não se atrevem a fazer tais exigências, eles precisam de uma atitude, por parte do analista, que os encorajem a fazê-lo. A atitude patriarcal não permite que tal atmosfera se desenvolva” (FROMM, 1935, p. 158).

É para legitimar tal proposta de uma clínica que ofereça um ambiente de contraponto às mazelas do cotidiano de sofrimento, muitas vezes consideradas a causa da neurose³⁶, que Fromm irá recorrer à tradição de psicanalista que se opuseram a Freud – Adler, Jung, Rank e Reich –, destacadamente Groddeck e Ferenczi. Embora Erich Fromm apresente ressalvas a ambos – ausência de rigor científico para o primeiro e não ter levado às últimas consequências suas ideias, para Ferenczi – eles são para Fromm paradigma para reflexão acerca de uma outra proposta de clínica psicanalítica. Uma clínica em que haveria uma total inversão do eixo de prioridades: “o paciente era o centro e a tarefa do analista era servi-lo” (IDEM, p. 159). Fromm, portanto, reivindica-se, pelo menos em certa medida, herdeiro dessa tradição dos primeiros contraditores de Freud – posição absolutamente distinta de Lacan que se arroga a tarefa de retomar o sentido da obra de Freud, precisamente em contraposição às tendências desviantes. Herança essa que poderia ser resumida na pretensão de Ferenczi de substituir o princípio de frustração pelo princípio de indulgência (Cf. IDEM, p. 161) e que, apenas com isso, poderia dissolver o medo do analista – dissolver a transferência –, como fonte de angústia: “o contraste com a posição freudiana é clara o suficiente. Neste trabalho [A *Elasticidade da Técnica Psicanalítica* (1928)], ele exige qualidades afirmativas do analista 'tato' e 'bondade'.” (IBIDEM, p. 160).

36 Aqui é extremamente interessante notar a semelhança que encontramos nas propostas de relacionar a clínica psicológica à questão do trabalho, tal como se discutiu na parte intitulada: Pressupostos, no seguinte sub-capítulo: Clínica e o Mundo do Trabalho. E, como veremos mais adiante, a crítica de Adorno a Erich Fromm pode ser transposta para aquelas propostas.

Em suma, em contraposição à frieza de Freud – que, para ele, ensejava o estabelecimento da transferência e, para o revisionista, escamoteava sua posição social – Fromm, valendo-se da tradição dos “opositores” de Freud, oferece um lugar de conforto, um ambiente acolhedor, para o paciente em meio a um mundo que era a fonte de seus males.

Adorno e um retorno a Freud

Freud, o pessimismo clarividente e o exagero como crítica

“O estilhaço no seu olho torna-se o meio de perceber os vestígios de sangue da injustiça até mesmo na imagem de felicidade” (Adorno, “O Ataque de Veblen à cultura” p.74)

Talvez seja possível perceber que sua crítica pessimista talvez possa ser considerada muito mais feroz do que aqueles que se embriagavam de humanismo. Em pleno Iluminismo, houve já quem não se contentasse com a pouca radicalidade do processo de crítica. Na “Dialética do Esclarecimento”, Adorno e Horkheimer chamam atenção para justamente esse movimento de exacerbação da verve iconoclasta.

“Ao contrário de seus apologetas, os escritores sombrios da burguesia não tentaram distorcer as consequências do esclarecimento recorrendo a doutrinas harmonizadoras. Não pretenderam que a razão formalista tivesse uma ligação mais íntima com a moral do que com a imoralidade. Enquanto os escritores luminosos protegiam pela negação a união indissolúvel da razão e do crime, da sociedade burguesa e da dominação, aqueles proferiam brutalmente a verdade chocante.” (p.111)

Esses “sombrios” que se recusam a cegar-se diante da dominação inerente à civilização rompem com a equação moral igual à razão. E os autores identificam uma figura significativa dessa postura, o escritor que pôs a nu o tabu da sexualidade atrelado a uma ideia cristã de amor e, com isso, teria sido mais iluminista do que os epígonos mais fiéis desse movimento. “Sade não deixou a cargo dos adversários a tarefa de levar o esclarecimento a se horrorizar consigo mesmo, que faz de sua obra uma alavanca para salvar o esclarecimento” (p. 111).

Nesse sentido, levar às últimas consequências a força crítica iconoclasta do Iluminismo pressupunha, com a força da própria razão, colocá-la em questão. A única forma de realizar o que houver de emancipatório na própria razão é, por si mesma,

depurar dela seus mais profundos sustentáculos. O principal deles é a ideia mesma de homem como um ser perfectível – ou ainda pior, como um ser essencialmente bom, mas corruptível. É justamente isso que obnubila a visão para a identidade entre dominação e razão – um dos temas centrais do livro. Nesse sentido, Adorno e Horkheimer aproximam Sade de Nietzsche.

“O fato de ter, não encoberto, mas bradado ao mundo inteiro a impossibilidade de apresentar um argumento de princípio contra o assassinato ateou o ódio com que os progressistas ainda hoje perseguem Sade e Nietzsche. Diferentemente do positivismo lógico, ambos tomaram a ciência ao pé da letra. O facto de que insistem na *ratio* de uma maneira ainda mais decidida do que o positivismo tem o sentido secreto de liberar de seu invólucro a utopia contida, como no conceito kantiano de razão, em toda grande filosofia: a utopia de uma humanidade que, não sendo mais desfigurada, não precisa mais de desfigurar o que quer que seja. Proclamando a identidade da dominação e da razão, as doutrinas sem compaixão são mais misericordiosas do que as doutrinas dos lacaios morais da burguesia. “Onde estão os piores perigos para ti?”, indagou um dia Nietzsche “Na compaixão”. Negando-a, ele salvou a confiança inabalável no homem, traída cada vez que se faz uma afirmação consoladora” (p. 111-2).

É, portanto, uma postura que recai num pessimismo o movimento de ir fundo na razão a ponto de questionar seus pressupostos, pois rompe com ideal humanista subjacente a boa parte dos pensadores iluministas. Mas é essa verve iconoclasta – mas que agora vai além: critica os meios da crítica (a razão) que serviam para destruir os ídolos e superstições – que pode liberar o que há de utópico na própria razão. Uma organização racional do mundo, não mais a divina, mas uma ordem propriamente humana, portanto, que possibilite a consecução dos ideais que as revoluções burguesas já proclamavam. Eis o sentido dessa “humanidade não desfigurada”. As doutrinas dos humanistas, que pregam a compaixão e não veem a identidade entre dominação e razão, estão então impossibilitadas de realizar o que propõe a si mesmas.

É, portanto, por atrelar essa postura pessimista a uma noção de crítica mais ferina que Horkheimer valorizará autores dessa tradição, e certamente Schopenhauer estaria incluído nessa lista dos malditos, ao lado de Hobbes, Mandeville, Sade, Nietzsche e, segundo Adorno, também Freud. Vejamos como Adorno sintetiza e ajuda a traçar os fios que unem esses pensadores em um texto no qual defende Freud contra uma nova moda de psicanalistas que se propunham ser mais radicais que o criador da psicanálise. Trata-se do “Psicanálise Revisada”.

“A esses pensadores tenebrosos que se aferram à maldade e incapacidade para melhorar a natureza humana e proclamam de forma pessimista a necessidade da autoridade – Freud se encontra nisso com Hobbes, Mandeville, e Sade –, não se pode despachar facilmente como reacionários. Nunca foram bem recebidos por seu próprio estrato social. Que se deva falar do lado luminoso e não do obscuro do indivíduo e da sociedade, é exatamente a agradável e respeitável ideologia oficial. Nela incorrem os neofreudianos que se indignam com o reacionário Freud, enquanto que seu insurgente pessimismo documenta a verdade sobre as relações das quais não se fala” (p. 34).

Aqui claramente se realiza a necessária distinção entre um julgamento político (reacionário) e uma crítica das teorias. É preciso compreender que, conquanto até possam ter posicionamentos políticos conservadores, as teorias não podem ser desprezadas sem mais. Esse pessimismo teórico que sustenta posições conservadores deve ser levado a sério naquilo que ele faz ver, ou melhor, a descrença na perfectibilidade do homem, a compreensão de uma maldade inerente ao humano sejam a única forma de ver aquilo que a um humanismo cego está vedado.

Por esse prisma, é o horror da guerra, por mais exagerado que seja, estará longe da experiência daquelas que a viveram, que organiza todo o texto. Um exemplo claro de uma ideia do que se poderia chamar de um **exagero rebaixado**: quando por mais que já se fale, nunca será o bastante, sempre será pouco terrível qualquer descrição da guerra. Nesse sentido, o mais assustador, o lado mais exagerado da situação atual é explicitado por aquilo que sofre e pela dor. É isso que o olhar lançado para o antissemitismo não pode deixar de ficar paralisado, jamais se perde o caráter inefável. Se antes tal característica remetia necessariamente ao divino, àquilo que não se manifesta aos homens sem matá-los ou lhe impor renúncias graves, com a experiência da guerra, essa experiência – que, antes, ao ser divina era também uma metáfora da relação dos homens com a natureza –, se inscreve na história. Não se trata mais de um impulso de autoconservação do sujeito antes as forças da natureza que lhe impõe sofrimento pela renúncia, mas agora é o próprio homem o agente e a vítima desse processo. Conforme Horkheimer:

“Tanto é verdade que só se pode compreender o antissemitismo a partir de nossa sociedade, quanto me parece ser verdade que atualmente a própria sociedade só pode ser compreendida corretamente por meio do antissemitismo. Esse demonstra, a respeito da minoria, o que se espera também para a maioria: sua transformação em objetos da administração” (HORKHEIMER, carta a Laski, 10/3/ 1941³⁷).

E comentando essa carta, Wiggerhaus é preciso chama atenção para o aspecto do sofrimento.

“O sofrimento desempenha um papel essencial nesse contexto. O extraviado adquire o aspecto de um ser isolado, que está de fora, vive num outro mundo, escapa da pressão do presente. A dor reconduz ao presente (pensemos nas diferentes maneiras de despertar uma pessoa adormecida), reduz o homem à reação de defesas, a lembrar-se desse único objetivo, leva o homem muito aquém da felicidade (...). Era preciso, incessantemente, demonstrar de novo que a liberdade não é possível” (WIGGERHAUS, p. 337).

Demonstrar – evidentemente não no sentido matemático, mas como certa retórica do exagero –, a impossibilidade da liberdade, para Adorno e Horkheimer, poderia, ou melhor, eles esperariam que mobilizasse o espírito da humanidade no

37 Citado por Wiggerhaus (2006, p. 338).

sentido de construir novas possibilidades de vida. Nesse sentido, eles propõe o livro como um gesto³⁸ de pensamento que pretende ter uma eficácia, tal como as interpretações psicanalíticas. O livro não é uma declaração de falência das capacidades da razão, como já se ressaltou, não se trata de um lamento.

E, conduzindo para um final, poderia soar pedantismo ter citado o livro até agora sem traduzir o título ou apenas abreviando, há, entretanto uma outra razão. Optar por traduzir *Aufklärung* por “esclarecimento”, embora correto e preciso, tem um leve deslocamento semântico, distinto do que agora se pretende chamar atenção. O livro trata tanto o processo de constituição da razão quanto também do movimento das Luzes, do Iluminismo. E a opção por “esclarecimento” afasta um pouco esse sentido histórico que tanto este texto tentou se preocupar. Mas, se, por outro lado, ressaltarmos a referência o momento histórico da Ilustração, teremos novamente o ganho de encontrar a noção de construção operando. A reinterpretação *a posteriori* que os pensadores do século XVIII fizeram de toda história até então como a humanidade tendo se organizado para chegar naqueles ideais que se propunha naquele momento, precisa ser questionada. É com período da Luzes que se inicia uma nova narrativa da história na qual, toda humanidade, até então regida pelas superstições, pelos mandamentos e preconceitos oferecidos pelas mais diversas religiões, mas sobretudo a cristã. São os autoproclamados esclarecidos ou modernos que se contrapõem, pela autonomia e liberdade de pensamento em relação aos dogmas religiosos, aos antigos que viviam sobre as trevas. Tudo isso está subjacente à máxima de Voltaire (citada no prefácio do livro): “*écrasez l'infame*”, que não se pode deixar explicitar que a infâmia era prioritariamente a Igreja.

A noção de progresso que constela uma série de noções desse período histórico, agora, num segundo momento, explicita sua falência. Há, portanto, dois grandes pontos de inflexão na história de reinterpretação do passado: o iluminismo e a experiência do totalitarismo nazista. O ápice do desenvolvimento da noção de uma racionalidade que visa dominar a natureza, que obtém resultados, nas palavras de Bacon, torturando a natureza; e o abismo dessas pretensões, quando todas as expectativas de emancipação que esses projeto iluminista carregava mostram seu outro lado.

Nesse sentido, os autores da “Dialética do Esclarecimento” tem a grande pretensão de fazer a narrativa desse outro lado obscuro, dessa verdade sempre escondida para qual, nas palavras de Freud, fazemos “política de avestruz”. Adorno e

38 Sobre essa tese do pensamento como gesto e muito da ideia sobre o exagero, é preciso fazer referência aos trabalhos de Düttmann.

Horkheimer pretendiam, como Freud, por uma interpretação, revelar algo oculto, ou que sempre se tentou ocultar, o lado obscuro da tradição do esclarecimento. Isso se explicita quando, no final do Excurso sobre Juliette eles citam nomeadamente Sade e Nietzsche como essa espécie de pensamento maldito, mas que por colocar às claras exagerando o que mais a humanidade fez questão de esconder, seriam modelos de verdade.

“Pois a *chronique scandaleuse* de Justine e Juliette – que, produzida em série, prefigurou no estilo do século dezoito o folhetim do século dezenove e a literatura de massas do século vinte – é a epopeia homérica liberada do último invólucro mitológico: a história do pensamento como órgão da dominação. **Assustado com a própria imagem refletida no espelho o pensamento abre uma perspectiva para o que está situado além dele.**” (ADORNO e HORKHEIMER, p. 110; grifo meu)

Há, portanto, aqui uma aposta na interpretação e na construção da história. Evidente que não aquela história tradicional cumulativa, geométrica, sustentada na noção de progresso linear e com suposta neutralidade e objetividade que cata e cataloga “fato”. Os autores da “Dialética do Esclarecimento” pretendem narrar uma outra história – não exatamente a dos vencidos, como Benjamin pretendia – pela construção de tudo aquilo que não se pôde falar e que não teve voz. Trata-se de expor, pela via do pensamento que oferece talvez a melhor imagem da crítica não sendo a kantiana, de um tribunal da razão, portanto de inquisição e submissão. Uma imagem que, ao invés de apontar para uma relação de dominação aponta para a mimese, uma imagem que remete também ao significado etimológico do termo refletir, uma atividade condição de qualquer crítica: um espelho. Trata-se de expor pelo exagero e por dizer tudo aquilo que não se deve dizer, o pensamento ao próprio pensamento, o lado de dominação presente em toda história autoproclamada emancipação e autonomia. Seria então uma derrota do projeto emancipatório? Não, de forma alguma. Mas, como vimos no início, é preciso um “verdadeiro” esclarecimento.

Mas isso não se faz reafirmando toda a história que, afinal já tem um enorme poder de convencimento. Quem afinal iria contra “fatos”? Contrapondo-se a essa história do positivista Adorno e Horkheimer retomam a tradição sombria pensamento iluminista.

“Ao contrário de seus apologetas, os escritores sombrios da burguesia não tentaram distorcer as consequências do esclarecimento recorrendo a doutrinas harmonizadoras. Não pretenderam que a razão formalista tivesse uma ligação mais íntima com a moral do que com a imoralidade. Enquanto os escritores luminosos protegiam pela negação a união indissolúvel da razão e do crime, da sociedade burguesa e da dominação, aqueles proferiam brutalmente a verdade chocante. “... É nas mãos sujas pelo assassinato das esposas e dos filhos, pela sodomia, pelos homicídios, pela prostituição e pelas infâmias que o céu coloca essas riquezas; e para me recompensar por essas abominações, ele as põe à minha disposição”, diz Clairwil no resumo da vida de seu irmão. **Ela exagera. A justiça da má dominação não é consequente a ponto de recompensar apenas as atrocidades. Mas só o**

exagero é verdadeiro. A essência da pré-história é o aparecimento do horror supremo no detalhe. Por trás do cômputo estatístico das vítimas do *progrum*, que inclui os fuzilados por misericórdia, oculta-se a essência que somente surge à luz na descrição exata da exceção, ou seja, da mais terrível tortura. Uma vida feliz num mundo de horror é refutada como algo de infame pela mera existência desse mundo. Este torna-se assim a essência, aquela algo de nulo. (...) Sade e Nietzsche. Diferentemente do positivismo lógico, ambos tomaram a ciência ao pé da letra. **O fato de que insistem na ratio de uma maneira ainda mais decidida do que o positivismo tem o sentido secreto de liberar de seu invólucro a utopia contida, como no conceito kantiano de razão, em toda grande filosofia: a utopia de uma humanidade que, não sendo mais desfigurada, não precisa mais de desfigurar o que quer que seja.** Proclamando a identidade da dominação e da razão, as doutrinas sem compaixão são mais misericordiosas do que as doutrinas dos laicos morais da burguesia. “Onde estão os piores perigos para ti?”, indagou um dia Nietzsche “Na compaixão”. Negando-a, ele salvou a confiança inabalável no homem, traída cada vez que se faz uma afirmação consoladora. (último § do excurso II; grifo meu).

Essa longa citação fala muita coisa. Antes de qualquer coisa, é preciso ressaltar a ideia de que para contrapor a uma forte tradição de narrar a história de forma harmoniosa e que gera distorções tremendas, qualquer exagero ainda é ainda brando em relação ao que precisa ser dito. Além disso, sem dúvida, Freud está indiscutivelmente nessa tradição dos iluministas sombrios. Também há a presença de uma certa relação inusitada entre desfiguração e utopia. A desfiguração ou exagero ao expor aquilo que não deveria vir à tona, liberta os potenciais utópicos reprimidos. E, por mais inusitado que pareça, o postulado da “identidade da dominação e da razão” é – conquanto para alguns até possa soar exagerado – que sustenta das doutrinas da vontade de poder, seria mais próximas à realidade por mencionar a realidade sempre esquecida. Não é, portanto, pelo elogio cego das doutrinas igualitárias, que se calam sobre a diferença social de existente entre os homens, não é por uma doutrina da “compaixão” que a verdade pode ser dita. É mais fiel ao sofrimento a narrativa fria que não se cala diante das repetições atuam na vida social e individual

Encerremos de fato com um outro momento muito posterior do pensamento de Adorno, mas que não poderia ficar excluído dado o tema deste texto, trata-se da conferência *O que Significa Elaborar o Passado* pronunciada em 1959, quando já havia retornado à Alemanha.

“Exagerei nos aspectos sombrios conforme aquela máxima segundo a qual hoje em dia somente o exagero consegue veicular a verdade. Peço que não compreenda mal minhas considerações fragmentárias e frequentemente rapsódicas, como se fosse catastrofismo à maneira de Spengler, o autor de *O Ocaso do Ocidente*: análise deste fazia ela própria o jogo da desgraça. Contudo, a minha intenção foi atentar para uma tendência oculta pela fachada limpa do cotidiano, antes que ela se imponha por sobre as barreiras institucionais que até o momento a mantém sob controle. O perigo é objetivo; e não se localiza em primeira instância nas pessoas” (1995 [1959], p. 44).

Importante salientar que nesse excerto Adorno mostra pleno conhecimento de que seus textos são lidos como pessimistas e catastróficos (ao que curiosamente os

habermasianos parecem não dar a devida importância). Tudo se passa como se Adorno explicitasse que os aspectos formais: a escrita ensaística ou aforismática e fragmentária (necessariamente elíptica e sem expor todas as mediações argumentativas), o elemento retórico da hipérbole oferecem sustentação a seu projeto crítico. Mais que isso, é quase como ele se desculpasse por só poder ter escrito e pensado assim num mundo tal como ele compreendia. Ele traça, porém, uma distinção importante – já mencionada – entre seu catastrofismo e o conservadorismo de Spengler. Segundo Adorno, este não ia além de um lamento que buscava a restauração de uma ordem social já anacrônica. O seu pensamento, noutra perspectiva, era algo muito semelhante à prática clínica e aos propósitos teóricos de Freud: “atentar para a fachada limpa do cotidiano” e mostrar que seu brilho só existe conjuminado à muita desgraça e dominação cega. Adorno, no entanto, afirma algo no final que pode parecer se distanciar de Freud: “o perigo é objetivo e não se localiza em primeira instância nas pessoas”. Freud, na medida que trata seus pacientes individualmente, ainda estaria submetido à concepção burguesa de sujeito, individualista como mônada isolada. Essa poderia ser uma leitura, mas talvez Adorno tivesse em mente precisamente aqueles seguidores de Freud, que diferentemente do pai, não percebiam o sofrimento individual como um vínculo entre este e a sociedade. Basta lembrar quem, como vimos, o “mal-estar” está “na” cultura. Se há uma dimensão individual do sofrimento, a dimensão social (se é que, de fato, ajuda alguma coisa esse tipo de pensamento que divide várias dimensões...) não pode também ser esquecida, pois a primeira dimensão se constitui a partir desta última na medida em que o sofrimento individual – já mesmo para Freud – é oriundo da necessidade de viver em sociedade.

Se há então uma noção de verdade que a crítica desenvolvida na “Dialética do Esclarecimento” pode oferecer é que é preciso sempre repensar a verdade e que diante de uma farsa, de uma mentira tão horrenda, qualquer tentativa de expor o fundamento do sofrimento, ainda que pareça exagero, contraposto à mentira explicitamente em favor da dominação, é ainda pequeno.

Fromm: o amor avaro

“Muitas lágrimas são derramadas porque chorar às vezes é mais fácil que refletir. As tragédias dos dias atuais são os acontecimentos privados com um início ruim, que a sociedade enfeitou metafisicamente para preservar o status quo.” (KRACAUER, As pequenas balconistas não ao cinema)

Adorno sobre a BONDADE, MM, § 58

“A própria bondade é a deformação do homem. Ao separar o princípio social, deslocando-o para a esfera privada, a bondade limita-o em duplo sentido. Ela renuncia à realização da situação digna do homem, implícita no princípio moral. Em cada uma de suas ações inscreve-se uma certa resignação consoladora: ela visa a amenização, não a cura, e no fim das contas a consciência da incurabilidade pactua com esta última. Com isso a bondade torna-se limitada também em si mesma. Sua culpa consiste na familiaridade. Ela simula uma relação imediata entre as pessoas e passa por cima daquela distância, na qual, somente o indivíduo é capaz de se proteger dos atentados do universal. É precisamente no contato mais íntimo que ele sente, da maneira mais dolorosa, a diferença não suprimida. Só a estranheza [Fremdheit] é o antídoto para a alienação [Entfremdung]. A efêmera imagem de harmonia na qual a bondade se deleita apenas enfatiza de uma forma ainda mais cruel o sofrimento da inconciliabilidade, que a bondade totalmente nega” (ADORNO, 1952, § 58, GS 4, p. 103)

Há nesse livro um aforismo que, além de conter comentários críticos à psicanálise, inclusive clínica, está em profundo debate, ainda que implícito – não há citação direta –, com o artigo analisado de Erich Fromm. Pode-se dividi-lo em duas partes: a primeira em que se condena a posição culturalista sobre a prática clínica da psicanálise, cuja proposta passa ser encarada como uma verdadeira instrumentalização da transferência e uma segunda em que se aponta uma importante ambiguidade de Freud, e que, em certa medida, há convergência com Fromm, embora Adorno desenvolva os argumentos de forma totalmente distinta. Caminhemos novamente ponto a ponto:

“37 – Aquém do princípio de prazer – Os traços repressivos em Freud nada tem a ver com aquela falta de bondade a que se referem os revisionistas de sua implacável teoria da sexual.” (ADORNO, 1951, p. 51; G.S. 4, p. 65).

De início, cumpre notar, ainda que não se saiba muito bem para onde aponta esta referência, que o título escolhido por Adorno para o aforismo é um trocadilho de um dos textos mais importantes de Freud, pois responsável pela introdução na doutrina do conceito de pulsão de morte, isto é, daquilo que transcende, que se encontra *Mais Além do Princípio do Prazer* (1920). Disso, o que já se pode especular é apenas que se trata de algo que **não** está além do princípio do prazer, isto é, que o objeto deste aforismo visa algo que não transcende o princípio de prazer.

Já no começo do aforismo, Adorno localiza com precisão o alvo de sua crítica, que podemos dividir em dois aspectos: a postura do analista, de Freud – caracterizada

como fria – e a dos revisionistas e o segundo, a atenuação da centralidade da sexualidade na psicanálise pelos revisionistas. Também já está presente a tese que será desenvolvida acerca do primeiro ponto: o que há de repressivo em Freud não está absolutamente relacionado à falta de bondade que os revisionistas condenam. Assim, desde o início, está claro uma discordância total com relação a esse argumento que Fromm, como vimos, desenvolve.

Adentremos então no primeiro ponto, os argumentos da crítica às propostas dos revisionistas, que embora Adorno não nomeie, tendo o conhecimento do texto de Fromm, fica evidente que se trata de uma espécie de resposta, pois ao longo do aforismo serão abordados os argumentos principais do artigo:

“A bondade profissional simula, com um intuito de lucro, uma proximidade e uma imediatidade onde as pessoas nada sabem umas das outras. Tal bondade engana quem é vítima dela, na medida em que, na fraqueza desta última, aprova o curso do mundo, que a fez tal como é, fazendo-lhe injustiça na mesma proporção em que concede um abatimento na verdade. Se a Freud faltou semelhante bondade, neste ponto, ele estaria ao menos em companhia dos críticos da economia política” (IDEM).

O primeiro argumento da tese é que a suposta bondade do analista preconizada pelos revisionistas interverte-se, na verdade, numa cínica manipulação do paciente, tratar-se-ia de uma instrumentalização desse afeto, da oferta de acolhimento que visaria, deliberadamente ou não, a dependência do paciente com relação do analista, não sendo, portanto, bondade alguma no sentido de um sentimento altruísta, ao invés, um interesse privado do analista de manter o paciente.

É nesse sentido que sobre a bondade se diz que ela simula com intuito de lucro. Simula uma proximidade, isto é, o analista fingiria importar-se com o paciente. Na verdade, não se trata de atribuir a essa proposta, por assim dizer uma maldade deliberada, mas de mostrar que numa relação mediada pelo dinheiro, não poderia haver uma relação de proximidade real. Isso porque, de fato, o psicanalista visaria seu sustento, não uma amizade com o paciente, uma relação em que haveria a possibilidade um contato afetivo imediato, uma real proximidade. O que Adorno adverte aqui é que as relações não podem ser confundidas, sobretudo, não se deve utilizar de aspectos de um tipo para valorizar o outro, ou seja, a relação de trabalho entre paciente e analista não pode ser confundida com uma relação de amizade. Mais que isso, não se deve fazer uso de elementos presentes numa amizade – como por exemplo, a demanda por acolhimento, aceitação de um e o atendimento por parte de outro – para manter uma relação de cuidado que Freud via analogia com a atividade do cirurgião.

Torna ainda mais ácida a crítica a Erich Fromm o fato dessa referência à utilização da oferta de acolhimento por parte do analista vincular-se quase

diretamente a um outro aforismo de Adorno no qual se traça uma distinção entre dois tipos momentos históricos que comportavam um desenvolvimento da avareza. Trata-se de “15 – *Le nouvel avare*” (ADORNO, 1951, p. 28; G.S. 4, p. 37). Segundo Adorno, haveria a avareza arcaica e a moderna. A primeira seria “uma paixão que nada concede nem a si, nem aos outros, cujo traço fisionômico Molière eternizou e Freud explicou como caráter anal” (IDEM), o segundo tipo bem adaptado à modernidade do capitalismo tardio é aquele:

“para quem nada é muito caro quando se trata de si e tudo é muito caro quando é para os outros. Ele pensa por equivalências e toda a sua vida privada está submetida à lei de dar sempre menos que o recebido, porém sempre o suficiente para que se receba algo em retorno. **Em toda amabilidade que consente**, pode notar a seguinte reflexão: 'Será que isto é necessário, será que é preciso fazê-lo?' Sua característica mais segura é a pressa em 'retribuir' atenções recebidas, de modo a não deixar surgir nenhuma lacuna na cadeia de atos de troca nos quais se entre por conta própria.(...) **Sua amabilidade é uma medida de seu caráter implacável**” (IBIDEM, grifo meu).

É exatamente esse traço de instrumentalização da bondade do caráter do novo avaro que Adorno diagnostica no capitalismo tardio, tão comum nos hábeis negociantes, que ele também encontra na proposta dos revisionistas, sobretudo de Fromm. Assim, o amor, a amabilidade, a bondade, o acolhimento, que se oferece é, na verdade, usado com finalidade personalista: nada é concedido, por assim dizer, de graça, nem nas relações pessoais, que para o novo avaro são calculadas ao extremo, nem ao paciente.

Essa postura, além de enganar o paciente com a instrumentalização do acolhimento, tem como consequência ludibriá-lo também no que concerne à etiologia de sua condição. Se trabalha com a noção de que a origem da neurose é o ambiente, não poderia oferecer uma solução para tal sem qualquer intervenção no foco real. É nesse sentido que há um assentimento ao curso do mundo e o consequente aprisionamento do paciente nessa condição, bem como uma negligência com a verdade, que poderia ser compreendida como a explicitação da gênese da doença psíquica.

No que concerne à referência aos “críticos da economia política”, pode-se concluir que Adorno aproxima Freud a Marx e Engels. A psicanálise, que não se deixa ludibriar pelas demandas de amor do paciente, estaria, segundo Adorno, em companhia daqueles que sustentam a proposta de crítica do sistema econômico capitalista. Fromm, em consequência, afastar-se-ia tanto de Freud, quanto de Marx. Se era precisamente a partir dos pressupostos do marxismo que Fromm armava suas críticas a Freud, segundo Adorno, na verdade, o que Fromm realiza é tanto um duplo afastamento: em relação a Freud e a Marx. Freud, sem a menor pretensão, por não

propor técnicas fundadas em perspectivas culturalistas e, conseqüentemente manter o inconsciente como objeto da psicanálise, aproximar-se-ia muito mais de Marx. Ambos teriam como ponto central de suas propostas o postulado de certo distanciamento com relação ao estado atual das coisas.

Pode-se, outrossim, acrescentar outra dimensão a essa referência aos críticos da economia política a partir de outro aforismo. Nele são descritos dois momentos do movimento operário e o papel dos militantes:

“73 – **Desvio** – A decadência do movimento operário é corroborada pelo otimismo oficial dos adeptos. Ele parece com a consolidação inabalável do mundo capitalista. Os inauguradores do movimento nunca consideraram o sucesso como garantido e por isso disseram, por toda sua vida, coisas desagradáveis às organizações operárias” (ADORNO, 1951, p. 98; G.S. 4, p. 126).

Aqueles críticos que, como Freud, não deixam de dizer a verdade, não ludibriam aqueles mais fragilizados, são precisamente os “inauguradores do movimento” aqui encontrado como aqueles que, por não se fiarem numa crença de um sucesso já alcançado, nunca deixaram de realizar a crítica. Adorno, portanto, divide o movimento operário em dois momentos: o primeiro em que não se funda num otimismo, e o segundo, no qual “o elemento negativo do pensamento está desacreditado” (IDEM, p. 99). Dessa forma, tal como na psicanálise ao se considerar as propostas revisionistas, diagnostica-se aqui, como bem expressa o título o aforismo, um “desvio” também no interior do marxismo e na militância política, e com conseqüências de grave perda do elemento de verdade que a crítica ou a psicanálise desvelava, aspectos esses nem sempre são agradáveis para quem ouve e, por isso, mesmo, não podem ser negligenciados.

Após Adorno apontar as contradições existentes nas propostas revisionistas, apresenta o seu diagnóstico do que realmente é fatal na psicanálise de Freud:

“O maçante está, antes, no fato de que ele, contra a ideologia burguesa, investigou de um ponto de vista materialista o agir consciente, descendo ao fundamento pulsional inconsciente deste último, ao mesmo tempo que, no entanto, fazia coro com o desprezo burguês pelas pulsões, que é ele mesmo um produto daquelas racionalizações que Freud desmantelou” (ADORNO, 1951, p. 51; G.S. 4, p. 65).

Como já vimos na análise do princípio de realidade, a psicanálise padece de uma ambigüidade precisamente no que tange à questão da adaptação: condena e assente. Se de um lado é extremamente crítica a alguns aspectos da sociedade burguesa, de outra parte, anui – inconscientemente – a alguns de seus tabus. Nesse ponto, é possível notar semelhança estrutural com a argumentação desenvolvida por Erich Fromm. O que, todavia, a distingue é sua base conceitual: se este valeu-se de uma análise do elemento liberal presente na tolerância, Adorno encontrará a anuência de Freud às convenções culturais de sua época na forma como ele tratará as pulsões.

Uma das ambiguidades centrais da psicanálise que já está presente mesmo em Freud é certa “oscilação” no tratamento das pulsões: se um lado Freud realiza uma investigação materialista do inconsciente pelo caminho das pulsões – na exata medida em que as pulsões podem ser consideradas como o elemento material dos psiquismo –, por outro lado, não deixa de condená-las:

“ele oscila desprovido de teoria e conformando-se aos preconceitos, entre negar a renúncia às pulsões como um recalçamento contrário à realidade, ou enaltece-la como sublimação que fomenta a cultura” (IBIDEM, p. 52; G. S. 4, p. 66).

Nesse ponto chegamos a um aspecto central da crítica de Adorno à psicanálise pelo enfoque que se buscou dar nessa pesquisa, isto é, a clínica. Nesse excerto o autor alia àquela crítica ao princípio de realidade e seu viés intrinsecamente adaptativo, a crítica às propostas de revisão da técnica psicanalítica. Trata-se, em síntese, de afirmar que uma prática norteada pelo princípio de realidade só pode resultar em objetivos de análise adaptativos

Podemos, em síntese, afirmar que segundo Adorno, a oscilação de Freud é da seguinte ordem: ele hesita entre (1) o elogio da repressão (como direção das pulsões inserida na cultura, sublimação talvez?) dos prazeres – com seu conseqüente desprestígio – e (2) a denúncia da repressão como uma mutilação do indivíduo, do prazer como aquilo que no indivíduo, enquanto sua mais íntima produção, aponta para a verdade e contém a possibilidade de uma utopia, isto é, de que algo do indivíduo possa não ser obrigado se conformar à sociedade. “como um inimigo tardio da hipocrisia, ele se situa ambigüamente entre a vontade de uma emancipação indisfarçada do oprimido e a apologia da opressão sem disfarces” (IBIDEM). Ao denunciar a hipocrisia em nome de pôr às claras as formas de opressão, é muito fácil escorregar para um certo elogio do cinismo – isto é, de uma exploração explícita e assumida –, por outro lado, há também um conteúdo utópico, de uma reconciliação num mundo cujos disfarces não sejam necessários como forma de organização dos vínculos societários – elemento esse que, embora um pouco ingênuo, não se deve descartar tão facilmente.

Mas no que se fundamenta o autor para realizar tal afirmação? Daria Freud ensejo para sustentar essa tese de tamanha hesitação?

Vejamos como Adorno argumenta, ele nos remete a um trecho das *Conferências Introdutórias à Psicanálise*³⁹ (1916-7) no qual o próprio Freud admitiria conformar-se

39 Trata-se de um trecho da 22ª das *Conferências Introdutórias à Psicanálise*, intitulada: “Considerações sobre o desenvolvimento e regressão. Etiologia”. Eis o contexto, na tradução da Cia. das Letras, que contém o excerto recolhido por Adorno: “Entre os processos que protegem contra o adoecimento em virtude da privação um em particular ganhou especial importância cultural. Nele, a aspiração sexual abre mão de sua meta voltada para o prazer parcial ou para o desejo de reprodução em favor de outra geneticamente relacionada com a anterior, mas que já não pode se chamada de sexual, e sim de social. >> continua na p.96

“à avaliação geral (...) que considera os objetivos sociais mais elevados do que os sexuais, no fundo egoístas!” (IBIDEM, p. 51).

Freud, dessa forma, faria apologia à inserção cultural das pulsões, o que pode facilmente redundar numa espécie de direcionamento, de adaptação daquilo que é “no fundo egoísta”, que talvez possamos compreender como o âmbito da vida privada, do interesse individual, às expectativas sociais. Aqui nos aproximamos a uma análise, que será melhor trabalhada posteriormente: a cisão entre os campos epistemológicos da sociologia e da psicologia atrelada a uma separação paralela entre o âmbito social e o individual da vida. Freud cometeria o equívoco de permanecer no reducionismo que funda o objeto da psicologia sem aperceber-se que tal cisão é consequência de um processo social:

“como especialista em psicologia, ele aceita a oposição entre social e egoísta sem exame, de maneira estática. Não reconhece nela a obra da sociedade repressiva, assim como tampouco o vestígio dos mecanismos nefastos que ele mesmo indicou” (IBIDEM).

Adorno, em seguida, articula essa crítica ao desprezo de Freud pelas pulsões, à noção de prazer e de razão. Segundo ele, em Freud, haveria um desprezo pela razão, não tanto como racionalização, mas porque em Freud haveria uma rejeição daquilo no que a razão está absolutamente ausente.

“Para ele, a razão é uma mera superestrutura, e isto não tanto – como lhe censura a filosofia oficial – por causa de seu psicologismo, que penetra profundamente na dimensão histórica da verdade, mas antes porque ele rejeita aquele fim distante de qualquer significado e desprovido de razão, que é o único no qual este meio que é a razão poderia mostrar razoável: o prazer” (IBIDEM, p. 52).

A razão seria apenas uma espécie de racionalização, portanto, uma ilusão. O que evidentemente redundaria num relativismo – é nesse sentido que se fala em superestrutura. Realiza-se, por outro lado, novamente um elogio a Freud como aquele que poderia penetrar no imo da dimensão histórica e retornar trazendo consigo fragmentos da verdade – é nesse sentido que o psicologismo de Freud é verdadeiro, ponto, que, como veremos, pode ser trabalhado como a face crítica da psicanálise para Adorno.

“A partir do momento que este [o prazer] é depreciativamente situado entre os truques conservação da espécie, sendo dissolvido ele próprio numa espécie de razão astuciosa, sem que se considera no prazer aquele aspecto que transcende o âmbito da subserviência à natureza, a *ratio* se rebaixa à racionalização. A verdade fica entregue à relatividade, e os homens ao poder” (IBIDEM).

Donde é possível afirmar que além de uma condenação aos prazeres não organizados pela cultura, isto é, só permitidos pela via da sublimação, Freud também não livra a *ratio* de uma crítica radical que chega a ponto de afirmar que todo

<< começa na p.95 Chamamos a esse processo de ‘sublimação’, submetendo-nos à avaliação geral que situa metas sociais acima das sexuais, fundamentalmente egoístas. A sublimação é, incidentalmente, apenas um caso especial do apoio das tendências outras, não sexuais” (Cia, p. 459; GW, XI, p. 358)

pensamento é, em última instância, racionalização, ou seja, um falso pretexto, uma justificativa para não conhecer as verdadeiras razões inconscientes que agem, estas sim, com poder de decisão sobre os pensamentos e comportamentos. Nas palavras de Adorno, “na obra de Freud reproduz-se involuntariamente a dupla hostilidade ao espírito e ao prazer” (IBIDEM).

Eis o problema em questão: são precisamente estes que condenam o prazer e a razão os mesmos a desenvolver capacidades de subserviência sem igual: à razão estaria aliada a capacidade crítica, ao prazer – o substrato material dessa crítica – a possibilidade utópica de um mundo, cuja reconciliação não seja pela opressão, que o princípio de identidade tenha seu poder questionado podendo existir singularidade dentro do universal. Nesse sentido, fundamenta-se a compreensão de que, para Adorno, a psicanálise “destrói aquilo que ela liberta” (IBIDEM).

Esse ponto da subserviência está atrelado intimamente àquela discussão interna à psicanálise acerca da identificação ao supereu do analista, na transferência, que é equiparado ao mecanismo de dominação do nazismo:

“A transferência, tão celebrada na terapia e cuja solução não por acaso constitui o ponto crucial no trabalho analítico, isto é, a situação sutilmente arquitetada na qual o sujeito executa de maneira voluntária e funesta aquela anulação de si mesmo – outrora provocada de maneira disciplinada e feliz pela abnegação – já é o esquema de um modo de comportamento reflexológico que, como a marcha seguindo o *Führer*, liquida junto toda vida espiritual também os analistas que lhe negaram lealdade” (IBIDEM).

Retomando, a verdade se apaga nas propostas revisionistas em 3 aspectos: 1) na recomendação de uma atitude de acolhimento para com o paciente; 2) na decorrente desconsideração da anuência, implicada nessa postura, pela origem do sofrimento, beirando a uma atitude de compaixão, na qual Freud não incorria, pois não barganhava com o sofrimento dos pacientes; 3) e na tentativa de minimizar o exagero da psicanálise na sua “implacável teoria sexual”, buscando certas mediações com o ambiente. Já em Freud são apontadas duas camadas de ambiguidades: uma oscilação entre a condenação e a valorização dos prazeres e uma condenação da razão que traria como consequência o relativismo.

Por fim, analisar-se-á um trecho no qual se encontram ecos que sintetizam essa discussão sobre a frieza do analista. Trata-se de um texto em que Adorno examina os desenvolvimentos da psicanálise, a *Psicanálise Revisada* (1952). Neste texto, há prioritariamente uma crítica das propostas dos psicanalistas chamados *culturalistas* para repensar, tanto elementos teóricos, quanto atinentes à prática clínica. Aborda-se principalmente os livros de Karen Horney, e pretende-se mostrar com isso as aporias que suas propostas de inovações enxertam na psicanálise, mais que isso: que suas críticas aos fundamentos da psicanálise – por exemplo, o primado

da sexualidade, a centralidade da castração e do Édipo – como reflexos da posição social e do momento cultural de Freud, não só são improcedentes⁴⁰, como seriam ainda mais tendenciosas para uma prática adaptativa.

“A frieza de Freud, que afasta de si toda **proximidade fictícia entre o médico e o paciente** e confessa abertamente o **caráter profissional da terapia**, honra mais a ideia de humanidade, eliminando dela de forma implacável toda aparência ilusória, que não seja o **conselho** e o **consolo** pelo mando. Em um mundo no qual **o amor se converteu em um instrumento psicotécnico dentre outros**, se é mais fiel ao amor mediante um pensamento que insiste em que o médico tem que curar o paciente sem fingir 'interesse humano'. A sociedade se desenvolveu até um extremo em que o amor só pode seguir sendo amor como resistência contra tudo o que existe” (ADORNO, 1952, Akal p. 35-6; Siglo XXI p. 32-3; G.S. 8 p. 37, grifo meu).

É significativo que Adorno retome neste texto de 1952 as teses que escreveu na primeira parte das *Minima Moralia*, escrita em 1944. Quase dez anos depois, o autor sintetiza e desenvolve os argumentos que escreveu sobretudo contra o artigo de Erich Fromm de 1935, agora analisando os trabalhos de Karen Horney⁴¹. Isso aponta para a centralidade do tema da psicanálise na obra de Adorno.

Nesse excerto aparece com toda clareza o tema da instrumentalização do amor, como mais uma técnica psicoterápica – no sentido, talvez, de sedução do paciente. Imbricado a isso encontra-se um diagnóstico de época acerca do lugar do amor na sociedade do capitalismo tardio: se até o amor pode ser instrumentalizado como técnica de uma profissão, em que lugar poderemos verdadeiramente encontrá-lo? Dessa forma, o amor passa a ser algo impossível nessa sociedade. Algo que não tem lugar, algo que pode ser precisamente – no sentido etimológico do termo, não como o que é impossível – concebido como utópico.

A primeira imagem que contrasta com a proposta revisionista do amor como meio de tratamento é aquela analogia do cirurgião de que Freud se valeu para caracterizar o psicanalista. O caráter profissional do trabalho – pois é disso que se trata – do analista se perderia ao enxertar a ideia de uma proximidade empática entre o paciente e o analista, a imagem do cirurgião que opera com a maior assepsia possível é muito mais terapêutica, segundo Adorno. Essa postura não precisa fingir compaixão e, por isso, pode não se comprometer com “o curso do mundo”, isto é, não precisaria ser cúmplice das opressões sociais nas quais o sujeito está submetido, não precisa negligenciar o potencial crítico daquilo que se manifesta no indivíduo pode ter em contraposição à totalidade da sociedade. Nesse sentido, por exemplo, um sintoma ou ato falho podem ser compreendidos como formas do sujeito resolver sua inserção

40 Como o objeto deste trabalho é a clínica psicanalítica, serão deixados de lado, tanto as propostas dos revisionistas, quanto a crítica que Adorno faz a elas. A análise, portanto, tentará apenas contextualizar os elementos teóricos fundamentais para a discussão sobre a clínica.

41 Como curiosidade, pode-se trazer a informação de que Karen Horney e Erich Fromm casaram-se nos EUA, após emigrarem devido à perseguição nazista aos judeus.

na cultura. Dessa forma, seria mais 'humana' essa famigerada frieza de Freud, esse aparente desprezo pelo paciente que a **proposta humanista** dos revisionistas: tal inovação seria, na verdade, mais uma forma de submeter o paciente ao analista. Em consequência, Adorno condena de forma explícita qualquer prática terapêutica que se baseie no “conselho” ou “consolo” e explica que estes só poderiam ser uma forma travestida de “mando”, portanto, de opressão.

Adaptação e emancipação

O objeto desta parte do trabalho será analisar uma parte das críticas de esquerda que se fizeram à clínica psicanalítica: as críticas adornianas. É importante, no entanto, primeiramente, tentar configurar sobre qual quadro teórico de crítica à teoria psicanalítica se fundará a crítica à prática, a clínica psicanalítica. Diversas seriam as portas de entrada para essa questão, tentar-se-á, todavia, apontar o que parece ser o cerne da crítica adorniana à teoria psicanalítica.

Toda a análise se centra na ideia de adaptação do indivíduo à sociedade, da subsunção do indivíduo ao todo social. O indivíduo deveria sobretudo acomodar-se ao **princípio de realidade**. Segundo Adorno, tanto a psicologia quanto a psicanálise prestariam esse serviço de adaptação dos indivíduos à sociedade e, com a pretensão de acompanhar como se estrutura essa argumentação, recorrer-se-á a uma análise ponto-a-ponto do aforismo 39 das *Minima Moralia*, por sintetizar alguns dos aspectos mais importantes dessa crítica.

“39 – *Eu é Isso*⁴² – É costume estabelecer uma relação entre o desenvolvimento da psicologia e a ascensão do indivíduo burguês, tanto na Antiguidade quanto a partir da Renascença. Mas nem por isso se deve perder de vista a característica oposta que a psicologia tem em comum com a classe burguesa que tende a tornar-se exclusiva nos dias de hoje: a repressão e a dissolução precisamente do indivíduo, a serviço do qual estava a relação reflexiva do conhecimento com seu sujeito.” (ADORNO, 1951, p. 55-6; G.S. 4, p. 69-71).

42 A partir de um estranhamento na tradução, optou-se por retraduzir o título. Na tradução brasileira consta: “O Eu é o Id”. Todavia, no original alemão aparece: “Ich ist Es”, isto é: “Eu é Isso”. Nesse sentido, foi necessário recorrer ao alemão porque o tradutor optou por usar artigos antes dos pronomes ('O' Eu e 'O' isso) e porque traduziu o segundo termo pelo pronome em português ('isso') e o primeiro, pelas palavras que se consagrou na psicanálise para remeter à instância psíquica ('Ego'). Adorno, contudo, faz uso simplesmente dos pronomes e sem os artigos. Poder-se-ia pensar se com isso o tradutor não aponta para uma leitura, mas, ainda assim, não parece fazer sentido optar por manter contíguos o termo latino escolhido por James Strachey para traduzir 'Es' e o pronome 'Eu'. Dessa forma, para não entrar nessa questão e circunscrever nosso desafio de interpretação apenas do texto adorniano, recorreu-se ao original em alemão. Mas no que se segue a tradução foi mantida inalterada.

Desse começo do aforismo, ainda que seja precipitado formular qualquer hipótese de interpretação, é preciso, contudo, chamar atenção para o título que lhe foi dado: Adorno mantém o uso de Freud dos pronomes para indicar as instâncias psíquicas, certamente fazendo uma referência ao título do livro de Freud: *Das Ich und das Es (O Eu e o Isso)*. São, no entanto, utilizados de maneira bem diferente que Freud: o Eu é identificado ao Isso, não como em Freud que o Eu é a instância responsável pela mediação entre o Isso e a realidade, portanto, distinta do Isso. A questão a ser trabalhada é: por que, para Adorno, Eu é Isso?

Adorno começa o aforismo relacionando a ascensão do indivíduo burguês com a psicologia – pista essa que se tentou seguir ao se rastrear no percurso que traçamos noutro momento para acompanhar o nascimento da noção de indivíduo. Contudo, pode parecer um pouco estranho ser referida a noção de indivíduo acompanhada do adjetivo burguês ao falar dos períodos do Renascimento e da Antiguidade. A hipótese que se trabalhará é de que nessa afirmação opera um argumento algo parecido com o que se encontra na *Dialética do Esclarecimento* (1947). Neste livro, há uma referência a Odisseu como protótipo do indivíduo burguês⁴³. Mas em que medida é possível falar que Ulisses é protótipo do burguês, isto é, como se pode mencionar que uma configuração típica da modernidade – o individualismo burguês – possa ser encontrado na antiguidade? Não seria um anacronismo, ou seja, não se estaria aplicando uma categoria moderna para a descrição de um momento da antiguidade?

Conquanto não se possa aqui desenvolver uma resposta suficiente dessa questão, pois isso implicaria uma incursão no que se poderia chamar de uma filosofia da história de Adorno, pode-se ressaltar que se trata de um 'protótipo', isto é, que algumas características da forma como se concebe o indivíduo, que apenas atingem seu paroxismo na modernidade, já estariam presentes em gérmen, na figura de Ulisses. O que se pretende dizer é que para Adorno, o campo da psicologia, o psiquismo, está imbricado com a noção de indivíduo, mesmo no que já houvesse de prenúncio dessa concepção tanto na Antiguidade, quanto a partir da Renascença chegando a sua plenitude na modernidade.

Em seguida, Adorno resolve, em parte, essa dificuldade – de anacronismo – ao ressaltar que não se pode deixar de apontar que a psicologia tem uma relação íntima

43 “Cantar a ira de Aquiles e as aventuras de Ulisses já é uma estilização nostálgica daquilo que não se deixa mais cantar, e o herói das aventuras revela-se precisamente como um *protótipo do indivíduo burguês*, cujo conceito tem origem naquela autoafirmação unitária que encontra seu modelo mais antigo no herói errante” (ADORNO & HORKHEIMER, 1947, p. 53, grifo meu). É precisamente esta “autoafirmação unitária” aquele caráter de autonomia que tentou-se trabalhar quando se tratou do nascimento da noção de indivíduo. Essa característica aparece em sua plenitude na modernidade, os autores identificam em germe nas narrativas épicas da antiguidade.

com a classe burguesa. Trata-se de uma espécie de tendência a destruir aquilo mesmo de que ela precisa para existir. Tanto a psicologia, quanto a burguesia, para Adorno, se, por um lado, dependem da noção de indivíduo, por outro, é disso mesmo que mais se esforçam para poder prescindir. Além disso, segundo Adorno, essa característica – da Psicologia e da burguesia – de buscar desvencilhar-se de uma fundamentação no indivíduo, tem também se acirrado nos desenvolvimentos mais recentes do capitalismo, isto é, no que se chama de capitalismo tardio. Perder-se-ia precisamente essa relação reflexiva do sujeito sobre si mesmo que constitui a noção de indivíduo (no sentido daquela noção de interioridade que já se mencionou no capítulo: Pressupostos). Vejamos como Adorno explica essa tese:

“Se toda a psicologia desde a de Protágoras enalteceu o homem por meio do pensamento de que ele é a medida de todas as coisas, por outro lado ela com isso fez dele, desde o começo, um objeto, um material de análise, e tendo situado o próprio homem entre as coisas, deixou-o entregue à nulidade destas. A recusa da verdade objetiva através do recurso ao sujeito implica a própria negação deste último: não resta nenhuma medida para a medida de todas as coisas, que sucumbe à contingência e se torna uma inverdade” (IDEM).

Em primeiro lugar, pode-se dizer que Adorno volta a recorrer à tentativa de rastrear os prenúncios da modernidade na antiguidade. Faz remissão àquilo pelo que Protágoras ficou conhecido – a máxima de que 'o homem é a medida de todas as coisas' – para configurar uma ideia subjacente a toda psicologia. A crítica se organiza fundamentalmente na ideia de que, na exata medida em que a psicologia faz do homem a 'medida' o padrão, o ponto de partida para todas as coisas, precisamente por isso, o homem deixa de ser o que pareceria ser. Se, ao ser colocado no lugar de referência de todas as coisas o homem parece ocupar uma posição de centralidade, é também exatamente por isso que ele não ocupa lugar de destaque algum. Se o homem é a medida, o padrão de todas as coisas, ele também é, de alguma forma, algo passível de comparação, uma coisa entre outras, pois só se pode comparar coisas com mínimas semelhanças. É, portanto, no momento em que o homem passa a ser objeto de estudo que ele pode ser padrão de comparação, perdendo assim a sua suposta importância, centralidade, sendo tão nulo quanto as coisas. Em suma, ao transformar o homem em padrão, transforma-se também em um material de análise, uma coisa, eliminam-se as distinções. Assim, em detrimento do objeto, recorrer ao sujeito é incorrer necessariamente num apagamento deste. Quando se perde a separação entre sujeito e objeto, ou seja, quando não há medida para medida de todas as coisas, esta medida de todas as coisas (ou seja, o sujeito) esfacela-se. Esse processo tem também algumas consequências:

“Mas isto remete de volta ao processo real da vida na sociedade. O princípio da dominação humana, que se desenvolveu ao absoluto, voltou com isso sua ponta contra o próprio homem

enquanto objeto absoluto, e a psicologia contribuiu para tornar mais afiada aquela ponta” (IBIDEM).

Esse processo de apagamento do sujeito⁴⁴ do conhecimento tem também consequências sociais, isto é, há um paralelo entre sociologia e a teoria do conhecimento: a tensão entre sujeito e objeto do conhecimento está imbricada – embora não determinada diretamente – a formas específicas de organização social. Adorno relaciona a dominação, que, em certa medida, pode ser compreendida como o afã de organização do conhecimento da realidade por parte do sujeito, à dominação social. A psicologia passa então a ser compreendida como um instrumento tanto de conhecimento – face epistemológica da dominação – quanto de organização social, um instrumento que vem contribuir para a dominação na exata medida em que coloca o homem como objeto de estudo. Essa ideia se manifesta com toda a força na centralidade dos temas da personalidade ou do Eu na psicologia.

“O Eu, ideia diretriz e objeto *a priori* da psicologia, tornou-se invariavelmente aos olhos dela ao mesmo tempo não-existente. Na medida em que pôde se apoiar no fato de que na sociedade da troca o sujeito não é sujeito, e sim, de fato, objeto desta última, a psicologia pôde fornecer-lhe armas para torná-lo mais do que nunca objeto e mantê-lo subordinado. A divisão do homem em suas faculdades é uma projeção da divisão do trabalho sobre seus pretensos sujeitos, inseparável do interesse de utilizá-los com maior ganho possível e, em geral, de poder manipulá-los. A psicotécnica não é meramente uma forma degenerada da psicologia, mas é imanente ao seu princípio” (IBIDEM).

Assim, pode-se ver o elo entre o que se chamou de apagamento do sujeito e o objeto da psicologia. Uma vez que se elege o Eu como objeto de estudo a psicologia sucumbe, pois, por um lado, este objeto é ele mesmo encoberto ao ser eleito – por se perder, como se viu, um eixo de referência do conhecimento –, por outro lado, a psicologia presta um serviço à sociedade: desenvolve teorias, instrumentos e técnicas que permitem a dominação e subordinação do homem, a manutenção de sua condição de objeto. Condição que corrobora o lugar do homem numa sociedade capitalista: se no capitalismo o homem é, ao vender sua força de trabalho no mercado, apenas objeto em seu valor de troca, a psicologia tanto em sua prática, quanto em sua teoria tem uma tendência imanente – já que padece daquele paradoxo epistemológico, de eleger como objeto o próprio sujeito de conhecimento – a confirmar essa posição de objeto que o homem ocupa ao tornar venal sua força de trabalho. Exemplo disso seria a divisão presente tanto no construto teórico da psicologia ao tratar das faculdades psíquicas, quanto à divisão do trabalho.

Adorno, em seguida, faz uma breve digressão para investigar a origem e uma crítica a essa noção de Eu na qual a psicologia se funda, para tanto, tecerá rápidos comentários sobre as ideias do filósofo escocês David Hume.

44 Adorno chamará esse processo, como veremos, de “dessubjetivação da subjetividade”.

“Hume, que em cada frase de sua obra dá provas de seu real humanismo e para quem ao mesmo tempo o Eu não passa de um preconceito entre outros, exprime a essência da psicologia enquanto tal através dessa contradição. Nesse ponto ele está do lado da verdade, pois o que se afirma a si mesmo como Eu é de fato um mero preconceito, a hipóstase ideológica dos centros abstratos de controle cuja crítica exige a demolição da ideologia da 'personalidade'. Mas essa demolição torna ao mesmo tempo os resíduos ainda mais controláveis” (IBIDEM).

Hume trabalha com uma noção dessubstancializada de Eu. No *Tratado da Natureza Humana* num momento em que o autor realiza a crítica noção de Eu, como uma identidade que permanece inalterável e incorruptível no tempo. Isso se expressa com toda clareza na metáfora da mente como um teatro⁴⁵ no qual atuam as percepções, mas sem nenhum eixo a partir do qual elas se reúnam. Para Hume, a noção de Eu como uma identidade é absolutamente falsa: fruto de uma tendência natural da imaginação humana que organiza coisas distintas como semelhantes e encontra permanência onde não há, que, em suma, confunde a identidade entre duas coisas com relação. Assim, “criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de *alma*, um *eu* e uma *substância*, para encobrir a variação” (HUME, 1739, Livro I, Parte IV, Seção VI, §6; p. 287).

Se Hume apresenta argumentos para uma crítica radical da noção de Eu, não deixa também de ser um humanista – e é por esta contradição paradigmática que Adorno recorreu a Hume –, isto é, esta crítica da noção de Eu é feita precisamente para explicitar as contradições metafísicas nas quais a filosofia de então estava enredada. Hume almejava a construção de bases sólidas para a ciência e, por isso, rejeitava toda a metafísica como uma herança escolástica deletéria. Como toda postura humanista, que valoriza o saber crítico visando o progresso da civilização, o humanismo de Hume encontra-se também precisamente nessa pretensão de desmascarar as ilusões da identidade, da noção de Eu.

Hume, no entanto, em certa medida, retira o chão sobre o qual todo humanismo se constrói: a crítica à noção de Eu – ainda que no intuito mostrar as contradições que impossibilitam o avanço da ciência – também enfraquece a noção de

45 “À parte alguns metafísicos dessa espécie [que percebem continuidade onde só há fluxo desconexo] , arrisco-me, porém, a afirmar que o demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. Nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e misturam-se em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto ” (HUME, 1739, Livro I, Parte IV, Seção VI, §4; p. 285).

sujeito que nasce na modernidade e que é substrato para toda ciência. Como se viu, é com Descartes que nasce uma noção de sujeito substancializada que possibilita articular o conhecimento do mundo externo. É precisamente contra essa noção de sujeito, que Hume se contrapõe, contra a noção de sujeito que em muitos aspectos subsidia as possibilidades de qualquer humanismo.

Essa contradição que Adorno diagnostica em Hume está presente também na psicologia. Não se trata de uma crítica adorniana nem à uma postura humanista, nem à crítica da noção de Eu de Hume. Adorno, pelo contrário, está aprofundando as contradições existentes na noção de Eu. Não discorda de Hume; a crítica à noção de Eu como ficção é, outrossim, acirrada. A denúncia da noção de Eu como centro que unifica as percepções é corroborada por Adorno e ainda se acrescenta que esta noção é uma “hipóstase dos centros abstratos de controle”, isto é, quando se atribui existência concreta a algo que não tem este tal materialidade, ou sequer existe.

Adorno, portanto, atribui um conteúdo de verdade a essa crítica de Hume. O problema, todavia, é que tal crítica também terá uma consequência inaudita: servirá para um maior controle daquilo que consegue sobreviver a esse escrutínio. A demolição dessas ilusões torna o objeto da crítica ainda mais controlável, na medida em que uma análise é feita, as partes menores em que se desfez o problema são ainda mais organizadas, submetidas à leis de ordenação. E, deve-se acrescentar, é a psicologia, e sobretudo a psicanálise, que cumprirá este papel: aqui Adorno não distingue a psicologia da psicanálise, pelo contrário, concebe esta como uma espécie de psicologia mais bem acabada, tanto em sua potência explicativa, quanto em suas capacidades de contribuir para a dominação social.

Assim, também a psicanálise, ao contribuir para a crítica aos aspectos imaginários da personalidade, à noção de Eu, redundaria numa maior capacidade de administração do indivíduo pela sociedade, perpetuando então um mecanismo de alienação social na profundidade do psiquismo, tendo em vista que adapta o paciente ao **princípio de realidade**.

“No caso da psicanálise isso [o fato da crítica ao eu redundar em maior possibilidade de dominação] é flagrante. Ela afasta a personalidade como uma mentira vital, como a suprema racionalização, que mantém íntegras as inúmeras racionalizações graças as quais o indivíduo leva a cabo sua renúncia e submete-se ao princípio de realidade. Ao mesmo tempo, porém precisamente através dessa comprovação, ela testa ao homem seu não-ser. Ela o aliena de si mesmo, denuncia, com sua unidade, a sua autonomia, e submete-o assim completamente ao mecanismo de racionalização, à adaptação. A crítica destemida do Eu a si mesmo transforma-se numa exortação a capitular, dirigida ao Eu dos outros. No fim das contas, a sabedoria dos psicanalistas torna-se efetivamente aquilo que o inconsciente fascista das revistas sensacionalistas acha que ela é: uma técnica entre outras de um racket especial para manter irrevogavelmente aprisionados a ela homens sofredores e

desamparados, de modo a comandá-los e explorá-los” (ADORNO, 1951, p. 56, G. S. p. 70, grifo meu).

No caso da psicanálise, a crítica à noção de eu se revela na crítica à personalidade como uma mentira. Uma ficção que tem a função de, ao ludibriar o sujeito, organizar uma composição daquilo que o conforma – tanto no sentido de conferir uma forma, uma configuração, quanto de adaptá-lo. Adorno aqui se refere à concepção freudiana de eu como sede da consciência e, portanto, fruto das identificações que formam, pelos investimentos libidinais do isso, um objeto de amor. Levando em conta que as defesas (mencionadas por Adorno apenas como racionalizações) são tentativas do eu de proteger-se de agressões internas (isto é, pulsionais), e externas (da realidade), o eu seria um centro de defesa do aparelho psíquico e, dessa forma, de adaptação à realidade.

Se Adorno apresentou a psicanálise como mais uma forma de crítica da noção de eu que redundava em adaptação, afirma, num segundo momento, que essa fragmentação do eu, perpetrada pela análise irracional, na verdade, faz com que o indivíduo submeta-se a ficções que não foram, por assim dizer, criadas por ele mesmo, isto é que não surgem da imanência da individualidade. A psicanálise, ao romper com a unidade – ainda que de fato falsa – do eu, explicita o caráter fictício da autonomia que constitui o indivíduo burguês. Ela também faz com que o indivíduo não apenas se adapte à realidade social, mas que, estando mais frágil sem suas defesas, submeta-se a figuras de autoridade eleitas socialmente. Dessa forma, a análise do eu, a quebra das resistências redundaria, segundo Adorno, numa preparação do indivíduo para a submissão: a técnica psicanalista seria então apenas um instrumento de exploração mais refinado. A herança que a psicanálise fez tanta questão de repudiar como método de sugestão que não auxilia na cura das neuroses, a hipnose, de alguma forma, retorna pelas portas dos fundos da psicanálise na medida em que cumpre um papel de manter cativos os homens.

“A sugestão e a hipnose, que a psicanálise rejeita como apócrifas, o mágico de feira a esgoelar diante de sua barraca, ressurgem em seu sistema grandioso assim como o cinematógrafo na sua superprodução. Aquele que ajuda porque sabe mais torna-se alguém que humilha os outros com o privilégio de quem pretende ter sempre a razão. Da crítica da consciência burguesa não resta senão aquele movimento de encolher os ombros, pelo qual os médicos manifestaram sua secreta concordância com a morte.” (IBIDEM).

Adorno aqui aprofunda esse aspecto da crítica a uma proposta de submissão que se traveste de ajuda, segundo ele, presente na psicanálise. A psicanálise é aqui aproximada, muito *en passant*, ao cinema como mais um mecanismo de dominação da indústria cultural⁴⁶. Segundo a tese apresentada na parte intitulada 'indústria

⁴⁶ Sobre esta relação entre indústria cultural e psicanálise pode-se encontrar um maior desenvolvimento da ideia no aforismo 40, em que Adorno trata da psicanálise aclimatada nos Estados >> continua na p.106

cultural' da *Dialética do Esclarecimento*, a produção oriunda dos grandes conglomerados empresariais, regida pela lógica da mercadoria, não poderia sequer ser considerada com uma criação artística. Tais mercadorias, ao visar apenas sua venda, precisam atender às demandas do mercado, portanto, não seriam objeto de fruição, mas de consumo. A psicanálise, portanto, é comparada a um instrumento que dessubjetiva a subjetividade. Não há um sujeito que contempla uma obra de arte, que reflete sobre ela, que frui, que tem um gozo estético, mas sim a compra de uma mercadoria já pré-formatada conforme o que as pesquisas de mercado aferem ser os desejos de consumo daquela população-alvo para qual o produto se destina, isto é, do sujeito é aliado de qualquer relação com o objeto, exceto a de consumo para satisfação de necessidades pulsionais.

A psicanálise com sua técnica cumpre, segundo Adorno, papel semelhante ao alijar o indivíduo de sua condição de sujeito: esta realidade a qual a psicanálise pretende que o eu se adapte, não passa de uma realidade pré-formatada, na qual o papel do sujeito se resume a mero títere. O psicanalista seria alguém que detém o saber acerca do que seria correto para o sujeito, qual comportamento seria ou não patológico, tal qual as empresas determinam qual mercadoria será produzida: é o psicanalista ou o mercado, que por terem razão, são verdadeiramente os sujeitos dessa relação.

Isso, contudo, não significa, de fato, que a psicanálise não detenha um saber, um conhecimento com verdadeiros potenciais críticos. O argumento caminha para a explicitação da face perversa imanente tanto à psicanálise, quanto à psicologia em geral, reiterando o argumento: há sim um conteúdo de verdade na crítica ao eu, ela permite, ao desnudar uma ficção, abrir espaço para a possibilidade de que o sujeito se coloque verdadeiramente diante de uma questão crucial que é a vida em sociedade, isto é, diante do conflito entre indivíduo e sociedade. Não é isso, todavia, que Adorno diagnostica na forma como a psicologia e a psicanálise se consolidam na sociedade:

“a dissolução das racionalizações [incluído a do eu] torna-se, ela própria uma racionalização. O invés de realizar um trabalho de auto-conscientização, aqueles que aprendem algo com a doutrina psicanalítica adquirem a capacidade de subsumir conflitos pulsionais em conceitos” (IBIDEM, p. 55-6)⁴⁷.

O que Adorno nos apresenta então é que esta farsa do eu é substituída por um engodo de uma racionalidade externa, um eu externo – que nem sequer pode-se dizer que seja um eu, isto é, uma formação reativa, como defesa, do sujeito –, redundando num novo artifício da dominação social. E diante dessa substituição, que é claramente

<< começa na p.105 Unidos, sobretudo valendo de menções a psicanalista Karen Horney.

47 Trecho do aforismo mencionado na nota anterior que explicita a relação de analogia entre indústria cultural e a psicanálise.

contraditória com o possível caráter crítico da psicanálise, o psicanalista, como o médico, nada faz além de encolher os ombros em sinal de resignação diante daquilo contra o que qualquer pretensão terapêutica se detém: a morte. Resta, dessa forma, da “crítica da consciência burguesa” – que se manifesta na noção de eu tão articulada à noção de indivíduo – apenas a assunção de que diante da morte nada se pode fazer.

Ressalte-se, portanto, que por mais que possa parecer que Adorno rechace em absoluto a clínica psicanalítica, esse caráter peremptório da condenação à psicanálise pode receber alguns atenuantes. A ressalva que Adorno mesmo realiza é que, conquanto esse caráter adaptativo da psicanálise já estivesse latente mesmo em Freud. Nos desenvolvimentos da psicanálise (que advieram sobretudo da obra de Anna Freud) houve sim um acirramento disso que em Freud ainda se manifestava como conflito.

Freud oscilava entre uma proposta de trabalho que priorizasse o indivíduo – o sujeito do inconsciente, como diria Lacan –, criticando as renúncias que se era obrigado a realizar em prol da sociedade: por exemplo, momentos em que diz que a neurose é causada pela impossibilidade de realização do desejo recalcado que, em última instância, seria fruto de repressões sociais internalizadas; e uma outra proposta que privilegiava a sociedade, um exemplo dessa possibilidade encontra-se no conceito de sublimação, que previa que a libido deveria seguir caminhos definidos socialmente previamente, já um outro exemplo, seria na concepção de fases do desenvolvimento do investimento (oral, anal, fálica, latência e genital, esta última deveria ser para onde tudo, se seguisse o curso normal, convergiria, sendo, portanto, um movimento evolutivo). Encontra-se em Freud, em suma, com clareza o conflito entre indivíduo e sociedade, e Freud não deixa de posicionar-se a respeito, mesmo que sua posição mude ao longo de sua obra, possibilitando então uma leitura que privilegie qualquer um dos aspectos.

Essas oscilações em Freud apontam, portanto, para a necessidade de levar em consideração as possibilidades críticas da psicanálise, tanto quanto as que obstruem as possibilidades emancipatórias que a clínica psicanalítica pode representar. Nesse sentido, é necessário pensar a crítica de Adorno sempre apontando as contradições presentes já em Freud e no que elas vieram resultar, ou seja, os desenvolvimentos da psicanálise, em especial o que se pode chamar de um período de aclimação da psicanálise ao solo estadunidense: a **psicologia do ego** ou, como Adorno mesmo denomina esses psicanalistas imigrados da Europa devido à perseguição antissemita, os **revisionistas**.

Retomando o final do aforismo, Adorno tece uma relação entre indivíduo e a configuração da propriedade tal como se entende a partir do advento da burguesia, mas deixemos este tema de lado para centrar o foco no caráter adaptativo da psicanálise e como que Adorno diagnostica essa tendência já mesmo em Freud.

Retornemos, para isso, o título do aforismo: 'Eu é Isso', que sintetiza muito bem a tese central e aponta para o conceito freudiano de **princípio de realidade**. Por que é possível dizer que o título do aforismo resume o fragmento? Adorno repertoriou as tentativas de crítica, análise do eu realizadas na filosofia (Hume) e na psicologia (sobretudo a psicanálise), buscou apontar para um ponto de convergência entre essas análises: explicitavam o aspecto ficcional da constituição da identidade. Sendo assim, a noção de eu é posta à prova e desvelada, o que se imaginava ser 'eu' (algo coeso, pleno, autônomo, idêntico) é, pelo contrário, um “feixe de impressões” (Hume) ou um “mecanismo de defesa” (Freud), de maneira alguma algo organizado, mas um 'isso', algo indeterminado – tal como expressa o uso desse pronome quando não se sabe precisar aquilo sobre o que se está falando, podendo também substituir um nome ou um conceito que se desconhece. É nesse sentido que, após as críticas realizadas à noção de eu, pode-se concluir que o 'eu' redundava num 'isso', portanto, 'Eu é isso'.

Mas em que medida a tese de que o 'eu é isso' articula-se ao conceito freudiano do princípio de realidade? Como se viu, segundo Adorno, as críticas à noção de eu tiveram como efeito colateral a fragilização do eu, das identidades dos indivíduos e uma conseqüente submissão ainda maior às determinações sociais, isto é, ao princípio de realidade.

Mas o que afinal Freud definia por princípio de realidade? Seria esse um conceito no qual se revelariam aspectos das tendências adaptativas da psicanálise?

Conquanto não se possa evidentemente esgotar essas questões neste trabalho – mais não fosse, porque remetem para outro problema da maior complexidade, a saber, qual o conceito de realidade para a psicanálise? –, é preciso ao menos verificar o que legitima Adorno a ler nesse conceito um instrumento de dominação.

“Foi apenas a ausência da satisfação esperada, o desapontamento experimentado, que levou ao abandono desta tentativa de satisfação por meio da alucinação. Em vez disso, o aparelho psíquico teve de decidir tomar uma concepção das circunstâncias reais no mundo externo e empenhar-se por efetuar nelas uma alteração real. Um novo princípio de funcionamento mental foi assim introduzido; o que se apresentava na mente não era mais o agradável, mas o real, mesmo que acontecesse ser desagradável” (FREUD, 1911, *Imago*, p. 238; Amorrotu, p. 224).

Nesse trecho de *Formulações sobre Dois Princípios do Funcionamento mental*, texto de Freud que data de 1911, nota-se que o princípio de realidade nasce de uma frustração originária. O aparelho psíquico se viu obrigado a adequar-se às

circunstâncias de suposta escassez. A primeira tentativa de obter as satisfações dos desejos inconscientes seria, portanto, uma alucinação, uma tentativa desvinculada da realidade. Seria no momento em que o aparelho psíquico se desilude, desacreditando das suas formações alucinatórias ao não ter suas necessidades concretamente supridas, que se instaura o princípio de realidade. Doravante os movimentos do aparelho psíquico são no sentido de uma modificação concreta na realidade, não mais recluso na imanência da interioridade “autista” (Cf. termo utilizado por Freud) na qual todas as necessidades são supridas, mas, pelo contrário, no “mundo externo” lugar donde provém também aquilo que não agrada. O princípio de realidade, dessa forma, é a instauração da necessidade de ter que lidar com o mundo 'real' ou 'externo'.

Para justificar a necessidade lógica desse novo conceito Freud descreve em nota uma situação que concretiza essa formulação teórica. Trata-se na situação de um bebê, isto é um aparelho psíquico que funciona apenas no princípio do prazer:

“Ele provavelmente alucina a realização de suas necessidades internas; revela seu desprazer quando há um aumento de estímulo e uma ausência de satisfação, pela descarga motora de gritar e debater-se com os braços e pernas, e então experimenta a satisfação que alucinou. Posteriormente, criança de mais idade aprende a empregar intencionalmente estas manifestações de descarga como métodos de expressar suas emoções” (IDEM).

É precisamente esse aprendizado, treino que a criança precisou passar, que confere a Adorno elementos para a compreensão desse conceito como um instrumento de adaptação às expectativas sociais. Isso na exata medida que, ao frustrar as necessidades sem fim de prazer, pôde mediar a relação da criança com o mundo externo, ou real.

Isso posto, é possível afirmar que noção de realidade nesse momento da obra de Freud indica uma distinção entre o que foi chamado de 'mundo interno' e 'externo' ao aparelho psíquico. Há como que uma eterna missão para o psiquismo de resistir à tentação de escapar da realidade. Neste texto de Freud, tanto a alucinação quanto uma neurose são compreendidas como uma negação da realidade: “os neuróticos afastam-se da realidade por achá-la insuportável” (IBIDEM, p. 237; p. 223). Tudo se passa como se o aparelho psíquico reagisse fugindo covardemente de um mundo que lhe exige mais do que ele pode dar.

Está, implícito nessa argumentação que tal fuga não deveria acontecer, que, ao invés, o psiquismo deveria, sem exagero terminológico, conseguir adaptar-se às exigências da realidade: “**as novas exigências efetuaram uma sucessão de adaptações no aparelho psíquico**” (IBIDEM, p. 239; p. 225, grifo meu). O princípio de realidade, portanto, suplanta o princípio de prazer, isto é, há uma precedência do mundo

externo em relação ao mundo interno que, em última instância, exigirá uma submissão do indivíduo à sociedade.

Não se pode, todavia, negligenciar a ressalva que Freud mesmo elenca para justificar suas formulações:

“corretamente objetar-se-á que uma organização que fosse escrava do princípio de prazer e negligenciasse a realidade do mundo externo não se poderia manter viva, nem mesmo pelo tempo mais breve, de maneira que não se poderia ter existido de modo algum” (IBIDEM, p. 238; p. 224).

Não haveria sequer possibilidade da existência de vida a uma forma de vida que estivesse submetida exclusivamente ao princípio do prazer. Noutros termos, segundo Freud, alguma parcela de adaptação é condição necessária à vida.

Caberia, nesse sentido, a seguinte pergunta: qual o limite dessa adaptação? Até que ponto estar-se-ia trabalhando com conceito que pretende explicar o funcionamento mental ou este já ocuparia um papel de ideólogo da adaptação? Haveria, em suma, algum momento em que a esse tipo de compreensão do homem não poderia ser utilizada para justificar práticas de dominação social?

Estaria Adorno condenando, em absoluto, a noção de uma adaptação do indivíduo à realidade? Podemos compreender essa questão tal como o problema da crítica às racionalizações que constituem a identidade. Quando Adorno mencionou Hume, a psicologia e a psicanálise e sua crítica à noção de eu, não deixou, entretanto, de valorizar a pertinência da tarefa da crítica ao eu. O que ele pretendeu apontar foi que também foram abertas portas para a criação de instrumentos de dominação ainda mais sofisticados. Noutras palavras, postular a tarefa de realizar a crítica da crítica à noção de eu para que esta não redundasse na possibilidade de instrumentalização.

Dessa forma nota-se também que a noção de eu em Freud está imbricada ao princípio de realidade e, como tal, visa algum tipo de adaptação do aparelho psíquico à exterioridade. Tendo em vista que Freud, em sua segunda tópica, concebe o ego como uma diferenciação progressiva do id a partir de um contato com a realidade exterior, este passaria a ser uma instância que receberia a missão de manter a supremacia do princípio de realidade.

Podemos encontrar esse entrelaçamento entre princípio de realidade e eu num texto de Freud de 1923, *O Eu e o Isso*.

“É fácil ver que o isso é aquela parte do isso que foi modificada pela influência direta do mundo externo, por intermédio do *Pcpt.-Cs.*; em certo sentido, é uma extensão da diferenciação de superfície. Além disso, **o eu procura fazer valer a influência do mundo externo ao isso e às suas tendências, e esforça-se por substituir o princípio de prazer, que reina irrestritamente no isso, pelo princípio de realidade.** Para o eu, a percepção desempenha o papel que no isso cabe à pulsão. **O eu representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o isso, que contém as paixões.**” (FREUD, *Imago*, 1996, p. 25; correções conforme Amorrortu, 2000, p. 27 [1923], grifo meu).

Aqui, portanto, novamente se vê que a leitura de Adorno no sentido de apontar as perspectivas adaptativas da psicanálise pode ancorar-se em textos de Freud. Do eu, sem exagero, pode-se dizer que ocuparia o papel de representante que faz cumprir as demandas externas, um vigia da realidade, do mundo externo: eu é apresentado como a instância responsável por represar as pulsões, impondo o princípio de realidade sobre o princípio de prazer, realizando assim um controle dos desejos inconscientes. Freud estaria então propondo uma via correta pela qual as pulsões inconscientes poderiam vir à tona, seria a via que o eu pudesse traçar conformando o recalcado ao princípio de realidade.

Dessa forma, com esse breve comentário acerca do conceito de princípio de realidade, bem como sua imbricação com a instância psíquica do eu em Freud, o que se pretendeu foi mostrar no que se ampara a crítica de Adorno, ou seja, no que se baseia Adorno para construir seus argumentos. O objetivo não era realizar um estudo sobre Freud, mas mostrar a legitimidade da leitura adorniana de Freud, de sua crítica. Assim, há legitimidade na tarefa de reflexão sobre princípios da psicanálise legados por esse crítico da cultura – que se valia da psicanálise para sua crítica, mas que também não deixava de colocá-la em questão – para a tradição crítica, bem como para a psicanálise, tarefa essa que deve ser tomada para si sobretudo por aqueles que se pretendem herdeiros de Freud.

Ressalte-se então que a leitura de Adorno da psicanálise não se resume a uma crítica, por assim dizer, sociológica. São os próprios pressupostos que orientam aquilo que concerne ao mais específico da psicanálise que a crítica de Adorno põe em questão, ou seja, ele mostra, no interior da psicanálise e por seus próprios critérios, como nas expectativas que ela mesma busca cumprir há indícios de mistificação e elas não se cumprem.

Aprofundar esse debate entre Adorno e Erich Fromm, conquanto seja uma maneira de continuar a expor a crítica imanente de Adorno à psicanálise, seria adentrar demais num âmbito da história da psicanálise, pois, como vimos, isso implicaria retomar o debate entre Freud e Ferenczi sobre a transferência, detalhar melhor a crítica de Fromm a Freud e os motivos pelos quais ele se referencia em Ferenczi para só depois acompanhar a real dimensão da leitura de Adorno. Tomemos então outro caminho que ainda apresenta a leitura imanente de Adorno que não descuida de pensar a inscrição social da psicanálise, mas que tem a vantagem de prescindir da referência ao debate com os psicanalistas revisionistas na medida em

que trata diretamente de Freud. Trata-se de um comentário preñado de ressonâncias, pois Adorno vai analisar uma frase de Freud que sintetiza, tal como uma máxima, a meta do tratamento psicanalítico e, por isso mesmo, extremamente citada e interpretada ao longo da história da psicanálise, desde sua filha Anna Freud, passando por Heinz Hartmann, até Jacques Lacan – que oferece inclusive outra tradução. Vejamos então esse comentário presente no texto *Sobre a Relação entre Sociologia e Psicologia* (1955) da frase “onde era isso, deve tornar-se eu” [Wo Es war, soll Ich werden].

“O essencial da racionalidade de autoconservação de cada indivíduo está condenado à irracionalidade, porque fracassou na sua formação de um sujeito total racional e social. O mandato freudiano 'onde era Isso, deve fazer-se Eu' contém algo do vazio estoico, de falta de evidência. O indivíduo ajustado à realidade, são, é tão pouco firme ante suas crises como pouco econômico é o sujeito racional econômico. A consequência social irracional converte-se também em individualidade irracional. Nessa mesma medida, teria que se derivar as neuroses do fato, segundo sua forma, da estrutura de uma sociedade na qual não resultam desmontáveis. Inclusive a cura lograda mostra o estigma da lesão, da adaptação inútil e que se exagera a si mesma patologicamente. O triunfo do eu é o triunfo da ofuscação produzida pelo particular. Este é o fundamento da falsidade objetiva de toda psicoterapia que leva os terapeutas à vertigem. Na medida em que o curado se assemelha à totalidade demente, torna-se de verdade doente, sem que aquele em que fracassa a cura, estivesse por isso mais são” (ADORNO, 1955, Akal, p. 52-3; G.S. 8, p. 56-7; grifo meu).

Muito da complexidade do argumento se deve à sua formulação dialética e com passagem rápidas de um polo a outro, e isso também não se deve apenas a uma retórica, mas ao próprio objeto que impõe muitos nuances de grande contraste. Começamos atentando para a passagem da racionalidade para a irracionalidade. Há no sujeito moderno uma expectativa de realização de plenitude racional que não se completa e, por isso mesmo, redundante em irracionalidade. As apostas modernas de controle, estabilidade e organização tanto social quanto da estrutura psíquica fracassam e servem como mais um índice do processo já mencionado de interversão da razão em mito. Adorno compreende a máxima freudiana “onde era isso, deve tornar-se eu” como uma defesa dessa mesma razão iluminista que luta pela dominação dos impulsos irracionais pela força da razão. A proposta talvez possa ser compreendida como uma espécie alquimia psíquica. Deve haver uma transformação, embora não tanto de matéria, mas do lugar do psiquismo: o lugar do isso deve vir a ser, deve tornar-se o lugar do eu. Essa máxima, entretanto, contrasta com um mundo social em que a razão não é o polo organizador. Tudo se passa como se em Freud houvesse um exagero nas expectativas nos ideais de desenvolvimento, de formação do polo organizador da experiência: o eu; talvez se pudesse falar que Freud exigisse uma espécie de sobre-trabalho de seus pacientes: deles se exigiria ser ainda mais racional que sua própria sociedade. É nesse sentido que se deve compreender a ideia de um estoicismo vazio de sentido nessa máxima, porque impõe ao indivíduo uma espécie de

autodomínio que não tem lastro social. No estoicismo há cosmologia que organiza a vida social cuja harmonia do homem e da ordem divina impõe ao indivíduo uma plena integração, mas com o ganho de preenchimento de sentido da vida. Há dessa forma, a proposta de que se deve viver em conformidade à natureza aceitando seus desígnios mantendo, portanto, indiferença, apatia diante daquilo que lhe acomete e mantendo, por isso mesmo, suas paixões sobre rígido controle. Para Adorno, há algo de “vazio”, de “falta de evidência” de incoerência entre as exigências estoicas e a realidade social. Essa firmeza que se exige do indivíduo está, na verdade, muito longe de poder ser adquirida. Nem o homem capitalista seria tão firme em seus princípios, nem o neurótico poderia também conter suas pulsões. Eis portanto outro momento de interversão entre razão e irracionalidade: há irracionalidade no que se mostra como aparentemente racional, pois uma sociedade irracional tem como consequência a organização irracional da subjetividade. Isso implicaria que as neuroses teriam que ser compreendidas – pelo menos em parte – em sua relação com a sociedade e, por isso mesmo, não poderiam ser dissolvidas sem um tratamento da sua origem, as cisões sociais. Dessa forma, até uma cura que dita bem sucedida traz consigo a marca da origem mesmo da neurose, isto é, a sociedade: o indivíduo adaptado é, portanto, sintoma daquilo para o que ele se adaptou. Isso posto, o “triunfo do eu” sobre o isso, tal como propõe Freud, tem graves consequências para a clínica psicanalítica: uma meta adaptativa. Tudo se passa como se houvesse, segundo a proposta freudiana da cura psicanalítica, certa mimese dos processos de dominação social no interior do psiquismo. E só um pensamento psicologista incorreria nesse caminho, a “ofuscação do particular”, desvinculado totalmente do universal, redundou num elogio dos valores socialmente aceitos: exatamente quando se esperava reforçar a autonomia do indivíduo, o que vemos é que este sucumbe ao todo social. Se o indivíduo se adapta, mimetizando os papéis sociais esperados dele, e esses paradigmas aos quais ele busca equiparar-se não passam de imagens irracionais, o indivíduo não está, na verdade, bem adoentado. E Adorno ainda acrescentou no final do trecho citado que não é privilégio dos supostamente curados estarem integrados à totalidade social: àquele para quem o tratamento não funcionou, não caberia qualquer privilégio.

Agora que percorremos esse momento da crítica adorniana à clínica psicanalítica, não valeria a pena concedermos o benefício da dúvida a Freud: poderia ser o caso de Adorno, por assim dizer, exagerar ao ver tão grandes tendências

adaptativas na prática clínica? Qual o sentido da máxima freudiana “Wo Es war, soll Ich werden” nos textos do próprio Freud?

Essa frase consta na 31ª das Novas Conferências de Introdução à Psicanálise: *A dissolução da personalidade psíquica* (1933), que numa nota ficamos sabendo ser baseada num texto de 1923 *O Eu e o Isso*. Acompanhemos então o contexto em que se insere essa máxima de Freud para avaliarmos no que se subsidia a leitura de Adorno. Freud praticamente conclui sua conferência com essa frase. Embora um tanto grande, como se pretende retomar essas ideias de Freud no contexto de sua obra, vale a pena a citação do último parágrafo em sua quase totalidade:

“E agora farei todavia uma advertência para concluir essas observações, que certamente foram cansativas e talvez não muito esclarecedoras. **Não devem conceber essa divisão da personalidade em um eu, um supereu e um isso com fronteiras nítidas como as fronteiras artificiais delineadas na geografia política.** Não podemos fazer justiça às características da mente por esquemas lineares como os de um desenho ou de uma pintura primitiva, mas de preferência por meio de áreas coloridas fundindo-se umas com as outras, segundo as apresentam artistas modernos. (...) É altamente provável que a configuração dessas divisões esteja sujeita a grandes variações em diferentes pessoas; é possível que, no decurso do funcionamento real, elas possam mudar e passar por uma fase temporária de involução. Particularmente no caso da que é filogeneticamente a última e a mais delicada dessas divisões – a diferenciação entre o eu e o supereu – algo desse teor parece verdadeiro. Está fora de dúvida que a mesma coisa se produz através da doença psíquica. Também é fácil imaginar que determinadas práticas místicas possam conseguir perturbar as relações normais entre as diferentes regiões da mente, de modo que, por exemplo, a percepção pode ser capaz de captar acontecimentos, nas profundezas do eu e no isso, os quais de outro modo lhe seriam inacessíveis. Pode-se, porém, com segurança, duvidar se esse caminho nos levará às últimas verdades das quais é de se esperar a salvação. Não obstante, **pode-se admitir que os intentos terapêuticos da psicanálise têm escolhido uma linha de abordagem semelhante. Seu propósito é, na verdade, fortalecer o eu, fazê-lo mais independente do supereu, ampliar seu campo de percepção e expandir sua organização, de maneira a poder apropriar-se de novos fragmentos do isso**⁴⁸. Onde Isso era, Eu devo surgir⁴⁹. É um trabalho da cultura como a drenagem do Zuiderzee” (FREUD, 1933; Imago 2006, p. 83-4; correções conforme Amorrortu, 1986, p. 74; grifo meu).

O tema principal que Freud aborda nesse excerto é a relação entre as “diferentes regiões da mente”, as possibilidades de manter ou borrar as suas fronteiras. Compara-se então a terapêutica psicanalítica, seus objetivos, possibilidades às relações possíveis entre as instâncias psíquicas. Freud começa afirmando que as fronteiras entre as partes da personalidade não são estáticas, pelo contrário, sofrem modificações; não deveriam ser concebidas graficamente como as fronteiras dos países, mas antes como os limites nem sempre bem traçados das formas de uma pintura moderna. É interessante notar que com essas considerações Freud quase que se desculpa pelo esquema gráfico que formulou um pouco antes na conferência. Acrescenta adiante que as zonas limítrofes também sofrem grandes

48 Na tradução da Imago consta: “assenhorear-se de novas partes do id”, o que claramente já é uma leitura que impõe um domínio do Eu sobre o Isso. Diferentemente de “apropriação”, opção da Amorrortu, que indica tornar próprio, minorar as cisões entre eu e isso – mais coerente com o contexto do parágrafo.

49 Na Imago: “Onde estava o id, ali estará o ego”, o que aponta para uma sobreposição, ou substituição do isso pelo eu, que pode ser entendida no sentido de dominação, de repressão.

modificações em cada pessoa, tanto ao logo da vida de cada um, como em comparação com outras pessoas.

Contudo, o que mais nos interessa é o momento em que Freud apresenta a prática mística como uma atividade que também poderia embaçar as fronteiras da mente, sobretudo possibilitando um acesso maior aos conteúdos inconscientes, ampliando as possibilidades de comunicações entre o isso e o supereu. Embora Freud faça uma ressalva dizendo que não se deve apostar demais nas possibilidades de salvação dessas práticas, a elas são comparadas, em seu objetivo de ampliar as relações entre o isso e o eu, a psicanálise. Dessa forma, é dito expressamente que os propósitos da psicanálise são “fortalecer o eu”, ampliando sua autonomia em relação ao supereu e sua percepção do isso. Mas não se trata de fortalecer o eu em detrimento do isso, como a tradução inglesa induz. Trata-se antes de “apropriar-se de novos fragmentos do isso”, não “assenhorear-se de novas partes do isso”. Donde conclui-se haver aqui, em certa medida, a possibilidade da leitura que os revisionistas realizam, aliás, corroborada pela tradução inglesa, fonte também da brasileira.

Freud menciona, por fim, algo que pode facilmente passar despercebido, mas que entretanto é rico em significações. Trata-se da referência ao Golfo do Zuiderzee na Holanda, que é uma mistura de água doce e salgada, que foi sendo invadida pelas águas do mar. Em 1916, após uma das maiores cheias, começou-se um trabalho de drenagem e construção de diques para que se pudesse manter terras cultiváveis. É esse o “trabalho da cultura” a que Freud se refere. Nesse sentido, aqui surge uma outra imagem de modificação de fronteiras e que possibilita essa leitura: a força da natureza, dos mares em contraposição à cultura, que ao construir diques torna possível a terra a emergir. E isso nos conduz também ao fato de, já em Freud, estar presente um recurso muito utilizado por Adorno. Freud já estabelecia relações entre a organização psíquica, do eu e a cultura; o trabalho que o homem deveria fazer para controlar as águas do mar, e o trabalho que o eu deveria fazer para reprimir o isso. Onde era mar, deve surgir a terra. Onde Isso era, Eu devo surgir. Ambos, em alguma medida, trabalhos da cultura. O problema é que essa imagem pode ser proposta como argumento para sustentar a leitura de que o eu deve vir a substituir o isso.

Dessa forma, se as traduções interpretam, não significa todavia que Freud não tenha fornecido subsídios. O fundador da psicanálise, do ponto de vista de pensar quais são os objetivos da análise, é bastante ambíguo, embora, à primeira leitura, pareça mesmo que se sobressaia uma submissão do isso ao eu. Como se pode encontrar com bastante clareza em trecho do final de *O Eu e o Isso* (1933), no capítulo

V: “A psicanálise é um instrumento destinado a possibilitar ao eu a conquista progressiva do isso” (FREUD, 1933, Amorrortu, p. 56). No entanto, para contrastar com essa visão, terminaremos com um trecho que aborda as vicissitudes do eu e que expõe com toda força a ambiguidade que interessa ressaltar:

“Como ser fronteiro, o eu quer mediar o mundo e o isso, fazer com que o isso obedeça ao mundo, e –através de suas próprias ações musculares – **fazer com que o mundo faça justiça aos desejos do isso**” (IDEM, grifo meu).

Buscou-se aqui defender a hipótese de que em Freud prepondera uma posição ambígua no que concerne à teorização de um eu e que desse solo foi possível vicejar uma leitura mais adaptativa. Em Freud, a questão do eu e da direção do tratamento, ainda não estava definida univocamente, essas questões encontravam-se em estado ensaístico. De certa forma, pode-se dizer que a questão abordada ao longo desta comunicação, a saber, “qual a crítica de Adorno em relação aos objetivos da clínica psicanalítica?”, “qual função social?” está posta também para a noção de eu: é possível tanto lutar para transformar o mundo levando em conta os desejos mais recônditos do paciente, legitimando encontrando neles alguma verdade ou prenúncios de um outro estado de sociabilidade em latência, como também estava igualmente posta a possibilidade de refreá-los em razão de uma – suposta – mais fácil adequação ao mundo exterior: às expectativas, familiares, sociais.

Em síntese, se Adorno interpreta a máxima freudiana como mais um indício de impulsos iluministas do pai da psicanálise e, nesse sentido, como sendo uma proposta de dominação, de refrear as pulsões inconscientes em favor da razão, por outro lado, é preciso ressaltar que a noção de eu em Freud tinha muito mais o papel de mediação entre os desejos inconscientes e as demandas sociais para o indivíduo. Nesse sentido, há sim outra leitura possível. O eu pode ser também uma instância que lute pela autonomia do sujeito, o que pode ser muito mais aproximado aos aspectos que Adorno valorizava em Freud. A questão mais inusitada que se pode formular agora é por que Adorno leu a máxima de Freud apenas da maneira que os psicanalistas revisionistas também liam? Adorno não estaria em alguma medida deixando-se conduzir pela leitura de Freud daqueles mesmos que ele tanto criticou? Talvez. Mas é possível também ele estivesse elegendo o Freud como alvo para fortalecer seu argumento quando direcionado aos revisionistas, como se ele estivesse rastreando a gênese possível dessa leitura de Freud. Essa hipótese parecer ser, no mínimo, tão razoável quanto aquela que apostaria na ingenuidade de Adorno, pois o escopo dessa crítica da máxima de Freud remete a um debate com os revisionistas.

III – PSICANÁLISE, UTOPIA E CRÍTICA

*“Mas ninguém entendia
Vida sem utopia
não entendo que exista
Assim fala um comunista”*

*(Caetano Veloso, “Um comunista”;
em homenagem a Carlos Marighella)*

A utopia negativa de Adorno

Maupassant, trabalho e progresso

Há nesse título uma tentativa de expor a ausência do título anterior: a hipótese de que a crítica de Adorno à psicanálise não só deve ser aproximada da crítica ao marxismo (ambas se formulam sob a ideia de um “desvio”⁵⁰, como indica o aforismo homônimo 73 da *Minima Moralia*, conforme o qual: tanto psicanálise quanto marxismo padeeriam de certa perda de potência crítica, inclusive da rotinização de seus procedimentos, como só se compreende a real dimensão da crítica à psicanálise articulando-a aos temas que Adorno aborda da tradição marxista, sobretudo *utopia e trabalho*. Talvez não seja exagero dizer inclusive que a crítica à psicanálise é circunscrever um campo no interior de uma projeto mais amplo empreendido por Adorno, a saber, de um desenvolver uma crítica marxista (entenda-se por isso materialista) da cultura. E, nesse sentido, há também a presença de uma reavaliação de Adorno de questões fundamentais do interior da tradição marxista, sobretudo seguindo aquele aspecto tão desenvolvido por Walter Benjamin de uma crítica mais ampla da noção de *progresso* a qual estrutura a experiência moderna e ganha transformações qualitativas em concomitância com os desenvolvimentos do capitalismo. Talvez tenha se constituído num problema decisivo para Adorno, assim como para Benjamin e Horkheimer, o fato de os teóricos e os atores da lutas sociais, por mais críticos que tenham sido do avanço do capitalismo em seus países, não se aperceberam do quanto muitas vezes ingenuamente compartilham de pressupostos culturais e espirituais que colaboram para a intensificar a prática da acumulação, sua maneira muito específica de conceber a relação do homem com o trabalho. A esse propósito, Benjamin apresenta na tese XI *Sobre o Conceito de História*, uma boa síntese:

50 O termo consta no aforismo 73 da *Minima Moralia*, *Desvio*, e aponta para a mudança de rumo crítico no interior do marxismo: “A decadência do movimento operário revela-se no otimismo oficial dos seus militantes. Parece aumentar com a firme consolidação do mundo capitalista. Os iniciadores nunca tiveram o seu êxito por garantido; por isso, durante toda a sua vida, não disseram inconveniências às organizações operárias. Hoje, visto que a posição do adversário e o seu poder sobre a consciência das massas se fortaleceram infinitamente, considera-se reacionária toda a tentativa de, pela denúncia da cumplicidade, modificar precipitadamente essa consciência. Todo aquele que combina a crítica do capitalismo com a crítica do proletariado – a qual reflete cada vez mais as tendências evolutivas do capitalismo –, torna-se suspeito.”

“a velha moral protestante do obrar celebrava, em forma secularizada, a sua ressurreição nos operários alemães” (apud LÖWY p. 100). Outro aspecto que sintetiza bem o ponto da crítica de Adorno ao marxismo é a articulação entre a questão do trabalho e a emancipação. Como pensar a submissão do homem ao trabalho num mundo emancipado? Sob qual regime de trabalho se organizaria uma sociedade comunista, ou pelo menos, não capitalista? Adorno, nas palavras que Martin Jay diz ter ouvido em entrevista, encontra em Marx uma submissão à certa ética do trabalho, que se manifestaria por momentos de uma imaginação permeada pelos pressupostos capitalistas quando se põe a vislumbrar o que seria uma sociedade para além do capitalismo: “Quando conversei com Adorno em Frankfurt, em março de 1969, ele me disse que Marx queria transformar o mundo inteiro numa gigantesca oficina” (JAY, *Imaginação Dialética*, p. 101). Talvez isso possa soar um tanto exagerado, mas pode-se ler em Marx uma defesa do trabalho: mesmo nos poucos momentos em que ele traça apontamentos sobre como seria a organização das formas de vida no comunismo, o trabalho não está ausente, mas antes, ainda subsiste como um marco organizador da vida: basta ter em mente a famosa passagem da *Ideologia Alemã* na qual Marx escande os períodos do dia em atividades laborais⁵¹. Ainda que a pretensão tenha sido expor uma situação em que o trabalho alienado ou a divisão do trabalho do espírito e material não esteja imperando, pois uma mesma pessoa realiza todos os tipos de trabalho (da pesca à crítica literária), de qualquer maneira os períodos do dia ainda se organizam pelo trabalho. Curiosamente, está presente na análise de Adorno das colunas de astrologia do *Los Angeles Times*, recolhidas em *As Estrelas Descem à Terra*, a percepção de que o suposto astrólogo redator das colunas formula seus conselhos precisamente conforme a divisão dos períodos do dia e recomenda atividades específicas que, conquanto possam ser de lazer ou *hobby*, ainda se voltam para o

51 “Com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente; e, sem dúvida, esse interesse coletivo não existe meramente na representação, como 'interesse geral', mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido. E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada pessoa passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador ou pastor ou crítico literário, e assim, deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que **na sociedade comunista, onde cada um não tem campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam**, a sociedade regula a produção em geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-se à criação de gado, criticar depois do jantar, **exatamente de acordo com a minha vontade**, sem que eu jamais me torne caçador ou, pastor ou crítico. Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação do nosso próprio produto num poder objetivo acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado. O poder >> continua na p.120

mundo do trabalho (ver por exemplo a recomendação de aproveitar a noite para promover festas e fazer contatos de trabalho).

Além disso, no aforismo 100 da *Minima Moralia*, que recebe o mesmo título de um conto de Guy de Maupassant, *Sur l'eau*, Adorno se vale precisamente de uma imagem de utopia que não se inscreve na lógica do trabalho. Nada fazer, como um bote que boia sobre as águas de um rio (tal como na imagem do conto), eis a imagem de liberdade que Adorno oferece em contrapartida a um possível elogio ao trabalho⁵². Adorno começa esse aforismo apresentando o tema que abordará, a “pergunta pelo objetivo da sociedade emancipada”. E lembra que geralmente se responde da seguinte maneira: “realização das possibilidades humanas ou o enriquecimento da vida”. Logo em seguida, depois de uma alusão cifrada aos naturistas dos anos noventa que “que queriam gozar a vida”, Adorno apresenta algo que pode ser compreendido como princípio norteador que vigeria numa sociedade emancipada: “o delicado seria assim o mais grosseiro: que ninguém passe fome”, isso seria “um estado que se define em termos das necessidades humanas”. Mas logo em seguida já aponta que esse ideal não se cumpre:

“(…)tudo o mais fica do lado de uma conduta humana conformada ao modelo da produção como fim em si. No ideal do homem liberto, cheio de força, criativo, infiltrou-se o fetichismo da mercadoria que, na sociedade burguesa, traz consigo a inibição, a impotência, a esterilidade do sempre igual.”

Aqui, antes de mais nada, parece que Adorno comenta o trecho citado da *Ideologia Alemã*, pois na imagem marxiana de um homem não dividido pelo trabalho, não submetido à potência social que impõe regras à produção, o fetichismo da mercadoria ainda dá o tom, na verdade, ainda é um homem impotente e submetido ao trabalho, e a imaginação não concebe uma sociabilidade sem trabalho. Tudo se passa como se a imaginação política – Marx inclusive – sucumbisse à cultura cristã que condena o ócio como pecado⁵³. E a crítica a Marx será direta no sentido de uma anuência ao conceito de natureza burguês (que precisa ser torturada, como diz Bacon, para que se extraíam as pretensas necessidades humanas) que sustenta a ideologia do

<< começa na p.119 social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir” (MARX, *Ideologia Alemã*, Boitempo, p. 37-8; grifo meu). Talvez diante desse texto Adorno se perguntasse: é ótimo que a divisão do trabalho não seja algo imposto, mas já que a divisão seria feita “exatamente de acordo com minha vontade”, qual seria a força interna a mim que me impulsionaria ao trabalho? Por que a imaginação de Marx não pôde operar com a ideia de uma sociedade sem trabalho?

52 que nunca é demais lembrar o fato de ter sido inscrito na lógica do extermínio nazista, o que se explicita no fato dos campos de *trabalho* forçado terem escrito em seus portões “o trabalho liberta”

53 Pretendo, nesse sentido, restudar um pouco esse debate no interior do cristianismo e pensar alguma coisa com relação ao *Direito à Preguiça* do Paul Lafargue.

progresso e de um desenvolvimento sem limites que não reflete minimamente sobre as suas consequências:

“A ideia da atividade sem rédeas, do fazer ininterrupto, da rechonchuda insaciabilidade, da liberdade como efervescência nutre-se do conceito burguês de natureza, que desde sempre só serviu para proclamar a violência social como algo imodificável, como um elemento de sadia perenidade. Neste estado, e não na pretensa igualação, se detiveram os projetos positivos do socialismo, a que Marx resistiu: na barbárie.”

Mesmo sem nomear explicitamente, Adorno aqui apresenta Marx como alguém que se submete à ideologia do progresso e cega-se diante de projetos socialistas que talvez aos seus olhos fossem distantes das práticas da esquerda da época⁵⁴.

Bom, embora seja difícil precisar o quanto a crítica aqui inclui ou não a figura de Marx, fato é que está em discussão a ideologia burguesa do progresso atrelada a uma noção de natureza que está posta apenas como substrato da exploração (análoga à exploração dos homens pelo trabalho).

“De reocar não é o enervamento da humanidade na vida folgada, mas o desolado prolongamento do social embuçado na mãe natureza, a coletividade enquanto cego furor do fazer. A ingenuamente suposta univocidade da tendência evolutiva para o incremento da produção é também uma parte da cultura burguesa, que admite apenas o desenvolvimento numa só direção, porque ela, como totalidade fechada, é dominada pela quantificação hostil à diferença qualitativa.”

Trata-se do mesmo tema desenvolvido na *Dialética do Esclarecimento*, e não é exagero dizer que está presente em toda a obra de Adorno. Desde *A Ideia de História Natural*, de 1932 – em que se propõe estudar a imbricação dialética dos conceitos de história e de natureza –, passando pelas suas críticas musicais até *Dialética Negativa* e a *Teoria Estética*, nas quais o momento mimético, que envolve uma relação reconciliada com a natureza, são considerados fundamentais no processo de conhecimento. É preciso ressaltar que esse elemento crítico do progresso aponta a concepção adorniana de utopia. A verve produtiva não pode ser síntese daquilo compõe o humano, é antes um índice de que nossa imaginação está obstruída, fixada pelo nosso próprio momento histórico e submetida à forma da mercadoria. Com isso, aproximamo-nos mais daquilo que se pode chamar de uma concepção adorniana de liberdade e de utopia: uma sociabilidade não organizada pelo complexo ideológico que envolve a noção burguesa de progresso, e, com isso, uma possibilidade de vida humana livre só se mostra possível num mundo em que a produção cuja finalidade for ela mesma estiver suspensa.

“(…) bem poderia então a sociedade liberta das suas cadeias dar-se conta de que as forças produtivas não revelam o substrato último do homem, mas a sua figura historicamente recortada para a produção de mercadorias. Talvez a verdadeira sociedade chegue a fartar-se

54 Sendo bem honesto, sobre essa passagem ainda restam muitas dúvidas de interpretação (o que são exatamente esses projetos positivos? Contra o que, mais precisamente, Marx resiste?), assim como a anterior dos naturalistas barbudos do século XIX ou dos anos noventa (as traduções oscilam e o alemão parece indicar anos noventa mesmo).

do desenvolvimento e deixe, por pura liberdade, sem aproveitar algumas possibilidades, em vez de pretender alcançar, com ímpeto desvairado, estrelas desconhecidas. **Para uma humanidade, que já não conheça a necessidade, amanhece algo do delírio e da futilidade de todas as organizações até então concebidas para fugir à necessidade**, e que reproduziam, engrandecida, a necessidade juntamente com a riqueza. A própria fruição seria afetada, tal como o seu esquema atual não se pode separar da laboriosidade, da planificação, da arbitrariedade e da submissão.” (grifo meu)

Talvez então num mundo assim tenha espaço para o inútil, o fútil, o improdutivo a ponto dessas coisas desprezíveis sequer poderem se nomeadas mais por essas palavras, ou seja, a aposta utópica implica também um espaço e tempo em que as próprias categorias que conceituam nossa experiência hoje estejam também suspensas. Adorno realça aqui como estamos presos às categorias que fundam a modernidade até mesmo quando projetamos uma sociedade fora do capitalismo, isto é, este mundo organizado conforme a lógica do trabalho, que funda a dominação social, é tão arraigada naquilo mesmo que nos tornou homens que parece impossível escapar a ela. Por outro lado, não deixa de ser leviana a compreensão de Adorno aqui defender um ócio irrestrito. O conjunto do aforismo até pode sustentar essa impressão, mas vários os momentos da *Minima Moralia* (cujos aforismos não podem ser compreendida aos isoladamente) que sustentam, por exemplo, a necessidade de um pensamento rigoroso⁵⁵ e que não se faz de forma apenas lúdica ou sem esforço. Ou ainda pode-se encontrar outra perspectiva para além dessa imagem do ócio quando se analisa Adorno e Horkheimer em discussão datada de 1956 e anotada por Gretel Adorno. Trata-se do texto publicado com o título de “Reflexão sobre Teoria e Prática”⁵⁶, no qual o problema do trabalho é discutido de maneira mais prismática⁵⁷, levando-se em conta os elementos de prazer e ideológicos do trabalho (este mais ressaltados no aforismo). Porém, em certo sentido, vejamos que há, sim, uma proposta de uma relação com o trabalho pela via da sua negação completa, o que pode

55 Ver por exemplo o aforismo 46, Para a moral do pensar e 50, Lacunas.

56 Traduzido para o inglês pela New Left Review como “Para um Novo Manifesto”.

57 Adorno: But our task is to explain this by speculating on labour’s ultimate origins, to infer it from the principle of society, so that it goes beyond Marx. Because exchange value seems to be absolute, the labour that has created it seems to be absolute too, and not the thing for whose sake it basically exists. In actuality the subjective aspect of use value conceals the objective utopia, while the objectivity of exchange value conceals subjectivism.

Horkheimer : Work is the key to making sure that ‘all will be well’. But by elevating it to godlike status, it is emptied of meaning. Adorno: How does it come about that work is regarded as an absolute? Work exists to control the hardships of life, to ensure the reproduction of mankind. The success of labour stands in a problematic relationship to the effort required. It does not necessarily or certainly reproduce the lives of those who work but only of those who induce others to work for them. In order to persuade human beings to work you have to fob them off with the waffle about work as the thing in itself.

Adorno: **How does it come about that work is regarded as an absolute? Work exists to control the hardships of life, to ensure the reproduction of mankind. The success of labour stands in a problematic relationship to the effort required. It does not necessarily or certainly reproduce the lives of those who work but only of those who induce others to work for them. In order to persuade human beings to work >> continua na p.123**

até parecer um elogio ao ócio. Um nada fazer que se contrapõe frontalmente ao já tão introjetado impulso ao trabalho.

“Rien faire comme une bête, flutuar na água e olhar pacatamente para o céu, 'nada mais ser, sem outra determinação ou plenitude' [citação da *Lógica* do Hegel, I, *Doutrina do Ser*], poderia substituir o processo, o fazer, o cumprir, tornando assim efetiva a promessa da lógica dialéctica de desembocar na sua origem”

“Nada fazer como um animal”, uma besta que nada produz, sobretudo algo que se insira na lógica de troca de mercadorias – ela não acumula, não planeja –, tem por finalidade sua própria vida. Nessa imagem de não trabalho reside a noção adorniana de felicidade; eis sua configuração mais positiva.

“Flutuar na água e olhar pacatamente para o céu”. É também essa situação na qual o personagem do conto de Guy de Maupassant, homônimo ao aforismo, *Sur l'eau*, será descrito. Na verdade, se para Adorno a imagem é síntese de uma experiência possível de felicidade, no conto, por outro lado, a história do pescador que o narrador nos conta é terrificante, contrasta com qualquer imagem possível de felicidade. A narração inicia-se apresentando o personagem: um pescador do rio Sena, mas um tipo bem peculiar: “um barqueiro fanático, sempre perto da água, sempre sobre a água, sempre na água. Devia ter nascido num bote, e certamente vai morrer manobrando um bote em sua viagem final”. Alguém, portanto, cuja existência está em simbiose com o barco e com as águas, alguém que sempre flutua *sobre a água*, como indica o título, mas que terá seu destino também atrelado a ela, atrelado ao seu trabalho, manobrará o barco até sua morte, talvez *sob as águas*. Em seguida, o narrador nos conta como nosso barqueiro se transforma quando instado a expor sua vida e suas aventuras: “meu homenzinho ganha vida, se transfigura, torna-se eloquente, quase poeta”. Um poeta que inicia seu *épos* pelos mistérios do rio, que serão depois contrapostos à voluntariedade do mar:

“(…) é a coisa misteriosa, profunda, desconhecida, o território das miragens e dos fantasmas, onde vemos, de noite, coisas que não existem, ouvimos ruídos que não

<< começa na p.122 you have to fob them off with the waffle about work as the thing in itself.

Horkheimer : That's how it is among the bourgeoisie. This was not the attitude of the Greeks. The young worker on the motorbike treats work as his god because he enjoys riding the bike so much.

Adorno: But even if he really does enjoy it, that subjective happiness still remains ideology

Horkheimer : But if you were to tell him about our idea that it is supposed to be enjoyable, he would find that hard to understand and would rather we left him in peace.

Adorno: All that is delusion.

Horkheimer : Yes and no. It really does call for great effort.

Adorno: So does riding a motorbike.

Horkheimer : That is an objectively measurable effort; he is happy to make it. His true pleasure in motorbike riding is in the anal sounds it emits. We just look foolish if we try to give explanations that are too precise.

Adorno: Work figures as early as the Bible.

Horkheimer : Initially as the exchange principle.

Adorno: But it is still unclear why work should be cathected in the first place.

Horkheimer : It is also the worst punishment for someone not to be allowed to work at all.

conhecemos, tememos sem saber por quê, como ao atravessar um cemitério: e na verdade é o mais sinistro dos cemitérios, aquele onde não existe túmulo.”

Esse mistério do rio é o que vai enevoar e tensionar toda a narrativa e já se depreendem do final desse excerto péssimos presságios. O personagem, depois da visita a um amigo, volta para casa. Remando contra a correnteza, cansa-se e decide parar para tomar fôlego:

“Era uma noite magnífica; a lua resplandecia, o rio cintilava, a brisa era calma e agradável. Aquela tranquilidade me tentou; disse a mim mesmo que me faria bem fumar meu cachimbo naquele lugar. À ação seguiu o pensamento; peguei a âncora e a joguei no rio. O rio estava perfeitamente tranquilo, mas me senti agitado pelo silêncio extraordinário que me rodeava. Todos os bichos, rãs e sapos, estes cantores noturnos dos charcos, estavam calados. De repente, perto de mim, à minha direita, uma rã coaxou. Estremeci: ela se calou; não ouvi mais nada e decidi fumar um pouco para me distrair. Mas, embora fosse um fumador inveterado, não consegui; na segunda tragada o coração se alterou, e parei. Pus-me a cantarolar: o som da minha voz era insuportável; então me estendi no fundo do bote e olhei para o céu. Durante algum tempo permaneci tranquilo, mas em seguida os pequenos movimentos do barco me inquietaram. Pareceu-me que ele fazia bordejos enormes em zigue-zague, tocando alternadamente as duas margens do rio; depois pensei que algum ser ou força invisível puxava-o lentamente para o fundo da água e o reerguia em seguida para deixá-lo cair de novo. Eu era jogado de um lado a outro, como se no meio de uma tempestade; ouvi ruídos à minha volta; pus-me em pé de um salto: a água cintilava, tudo estava calmo.”

“Tudo estava calmo”, mas um incômodo latente, tal como a rã, se expressava inequivocamente de maneira a provocar estremecimentos e sensações indeterminadas no personagem. Incapaz de fazer aquilo que lhe era habitual, numa primeira tentativa, o fumar, tenta, depois, distrair-se com outras coisas, mas seu canto também lhe causa estranhamento. Contrasta com isso a prazenteira atmosfera de tranquilidade evocada pelo aforismo de Adorno: a noite esplendorosa com brisa calma e os reflexos do luar sobre a pele do rio. E nessa situação tão convidativa para o descanso, paz e fruição da vida sem mediação pelo trabalho o pescador faz exatamente os gestos mencionados por Adorno: deixa-se boiar na água enquanto fita pacificamente o céu.

Gestos esses que evocam pelos menos duas outras passagens da literatura francesa. A primeira cronologicamente e que talvez seja umas das primeiras formulações desse estado de plenitude que o deixar-se levar pelo movimentos das águas pode produzir. Trata-se do quinto devaneio de Rousseau:

<< começa na p.123 Adorno: Concentration camps are a key to all these things. In the society we live in all work is like the work in the camps.

Horkheimer : Take care, you risk coming close to the idea of enjoying work. The uselessness of the work and derision deprive people of the last bit of pleasure they might obtain from it, but I do not know if that is the crucial factor. No ideology survives in the camps. Whereas our society still insists that work is good.

Adorno: **How does work come to be an end in itself? This dates back to a time far earlier than capitalism. Initially, I suppose, because society reproduced itself through labour, but then in each individual case the relation between concrete labour and reproduction is opaque. In socially useful labour people have to forget what it is good for. The abstract necessity of labour is expressed in the fact that value is ascribed to labour in itself.**

“Mas se há um estado em que a alma encontra um apoio bastante sólido para descansar inteiramente e reunir todo o seu ser, sem precisar lembrar o passado nem avançar para o futuro; em que o tempo nada é para ela, em que o presente dura sempre sem contudo marcar sem duração e sem nenhum traço de continuidade, sem nenhum outro sentimento de privação nem de alegria, de prazer nem de dor, de desejo nem de temor, a não ser o de nossa existência e em que esse único sentimento possa preenchê-lo completamente, enquanto este estado dura, aquele que o vive pode ser chamado feliz, não de uma felicidade imperfeita, pobre e relativa, como a que se encontra nos prazeres da vida, mas de uma felicidade suficiente, perfeita e plena, que não deixa na alma nenhum vazio que sinta a necessidade de preencher. Tal foi o estado em que me encontrei muitas vezes na Ilha de St. Pierre, em meus devaneios solitários, seja deitado em meu barco, que deixava vagar ao sabor da água, à margem de um belo rio ou de um regato a murmurar sobre o cascalho” (ROUSSEAU, UNB, p. 76)⁵⁸

Já a segunda imagem é de um autor fundamental para Adorno pensar a noção de felicidade: Proust. Adorno abre a *Minima Moralia* com um aforismo dedicado ao escritor da *Recherche* em que precisamente se apresenta a figura do intelectual que pôde gozar na sua vida da “suspensão da divisão social do trabalho”. Mas também no aforismo 107, Adorno aborda a questão do amor pela ótica de Proust. Fiquemos por aqui apenas para dar indícios da relevância desse autor para a construção da obra de Adorno. Com isso podemos apresentar um curto excerto de *Os Caminhos de Swann* no qual os gestos mencionados pelo filósofo são praticamente os mesmos e a imagem é apresentada diretamente como configuração de uma felicidade tranquila.

“Ao sair daquele parque, o [rio] Vivonne punha-se a correr de novo. Quantas vezes não vi e não desejei imitar, quando tivesse a liberdade de viver a meu gosto, a um remador que, largando o remo, se deitava de costas, com os pés mais alto que a cabeça, ao fundo do barco, e, deixando-o flutuar à mercê das águas, não podendo ver senão o céu que deslizava lentamente acima dele, trazia na face o antegoço da felicidade” (PROUST, *Um caminho de Swann*, Globo, 2006, p. 217).

Tudo conduziria então para uma sensação de felicidade, mas o que se insinua no conto de Maupassant, muito ao contrário, é angústia, prenúncio do insidioso de uma situação terrível. Em seguida, devido a esses estranhos sentimentos de espanto por detalhes bem corriqueiros, mas que por algum motivo secreto causam estranhamento, nosso barqueiro decide puxar a âncora e partir. Mas agora sim é que certo desespero vai se consolidando: a âncora não sobe – presa àquilo que talvez o estivesse puxando para baixo. Algumas tentativas depois e, com o tempo passando, o personagem se desespera mais, porém logo se resigna diante da impotência para mover a âncora ou mesmo sair nadando num rio envolto pela névoa que se formara. Após muito insistir e esperar, recebe a ajuda de outro barqueiro e juntos tentam puxar a âncora, mas ainda sem sucesso: só com a ajuda de um terceiro é que a âncora se move. Esta não vem incólume, mas rasta consigo uma massa escura: uma “velha com uma enorme pedra amarrada no pescoço”.

58 Devo a Sílvia Rosa a referência a essa passagem em Rousseau.

Bem, como vimos, o barqueiro que passará a vida inteira *sobre a água* trás à superfície algo que residia *sob* as águas daquele rio-cemitério tão misterioso. Assim, a imagem de felicidade que Adorno evoca, além de ser permeada de momentos de angústia e terror sem objeto discernível, parece esconder a deterioração da vida. No que parece se constituir como inversão da imagem de felicidade descrita, talvez subsista a pretensão de apontar um aspecto ideológico dessa mesma imagem. É possível pensarmos que o aforismo trabalha com os ideais socialistas de felicidade associados ao trabalho e ao desenvolvimento das forças produtivas e que, portanto, nos advirta para o que subjaz a essa face enganadora, para o fato de a noção de progresso aí embutida, na verdade, incorrer numa dominação social da natureza ainda maior; como se aquilo que se vislumbra na superfície nem de longe prenunciasse os aspectos decrépitos dessa mesma concepção de progresso, como se os custos de todo esse “furor cego pelo fazer” sem limites estivessem dormentes *sob* as águas. Lembremos que “de recear não é a dormência da humanidade na vida folgada, mas o desolado prolongamento do social disfarçado na mãe natureza, a coletividade enquanto cego furor do fazer”. Entretanto, é possível também uma leitura ainda mais profunda⁵⁹: Adorno talvez esteja sugerindo que mesmo essa noção de felicidade que comporta o não-trabalho, também essa felicidade e plenitude podem ter como substrato algo que emerge sintetizado por um cadáver, um corpo que certamente foi forçado a sucumbir no rio – seja tanto por meio do suicídio ou como forma de ocultar o corpo de um assassinato, há certamente a força da dominação, ou a coerção brutal, que a pedra amarrada ao pescoço simboliza.

Proust e Kierkegaard, imagens de amor e felicidade

Resta, por fim, apontar o vínculo entre o tema do amor e o do trabalho. Adorno o fará por um ponto de articulação um tanto inusitado: uma reflexão acerca do lugar da criança no mundo da organização capitalista do trabalho.

“A casa, à criança que regressa das férias, parece-lhe nova, fresca, festiva. Mas nada nela mudou, desde que a deixara. O simples facto de esquecer as obrigações, que cada móvel, cada janela, cada lâmpada lhe recorda, restitui a estes a sua paz sabática, e por uns minutos, na

59 Uma leitura desse conto como alegoria do progresso na sociedade burguesa é proposta por Gehard Schweppenhäuser: “It is puzzling that Adorno would appropriate Maupassant's dark story for his speculation concerning the just society and the false present. Surely it is not a literary image of a better condition. Perhaps Maupassant's story is an allegory of progress in bourgeois society; like the man in the boat, we never get anywhere because, while we are able to dominate nature, we remain trapped in the hidden context of destructive violence, which we long to escape. So long as we fail in this, we cannot lie on the water peacefully, but only in panic and under threat. The peace that we sometimes experience, enchantment by natural beauty, is illusory, so long as the world is organized in such way that human beings must commit suicide and, from below, hold the ling in their spell” (SCHWEPPENHÄUSER, Adorno: an introduction, p. 87)

multiplicação de quartos, de habitações e do corredor, alguém se sente em casa, como ao longo de toda a vida apenas afirma a mentira. Não de outro modo surgirá o mundo – quase sem mudança alguma –, à perpétua luz da sua festividade, **quando já não estiver sob a lei do trabalho**, e para quem regressa a casa as obrigações são tão fáceis como o jogo nas férias” (ADORNO, § 72, Segunda colheita).

A contraposição entre o tempo de férias e o tempo do trabalho já explicita que a criança – assim como o adulto mal adaptado ao mundo da sua idade, o do trabalho, a quem muitas vezes Adorno aproxima a figura do intelectual e a si mesmo – pode conter uma espécie de refúgio contra a dominação e organização social da vida pelo trabalho. Em decorrência disso, também é possível retomar outra crítica de Adorno à psicanálise, pois esta muitas vezes sucumbe ao que se pode chamar de desenvolvimentismo da noção moderna de progresso e, ao conceber teleologicamente as fases do desenvolvimento da libido (da analidade à fase genital que propicia a reprodução), fixa metas coerentes ao todo social e, portanto, o teste do princípio de realidade passa a ser uma assunção de parâmetros e modelos socialmente reconhecidos (o que, em termos psicanalíticos da época Adorno encontra em propostas dos analistas que sugerem a meta do tratamento como a identificação do paciente com o eu do analista). Vejamos como com isso também retorna a leitura de Adorno de Proust:

“A suspensão da divisão do trabalho, à qual se sente compelido [o materialmente independente que escolhe uma ocupação intelectual] e que, dentro de certos limites, o capacita para realizar a sua situação econômica, surge como particularmente aviltante: revela a aversão a sancionar a função prescrita pela sociedade, e a competência triunfante não admite tais idiosincrasias. A departamentalização do espírito é um meio para abolir este onde, *ex officio*, não é estabelecida a sua função. Tal faz que os seus serviços sejam mais fidedignos do que os daquele que denuncia a divisão do trabalho – mesmo quando o seu trabalho lhe traz prazer – e, segundo a sua medida própria, lhe proporciona pontos fracos que são inseparáveis dos momentos da sua superioridade. Assim se vela pela ordem: uns devem se ajustar porque, de outro modo, não podem viver, e os que ainda assim conseguiriam viver são marginalizados, porque não querem adaptar-se. É como se a classe de que os intelectuais independentes desertaram deles se vingasse, impondo coercivamente as suas exigências onde o desertor busca refúgio” (ADORNO, §1 – Para Marcel Proust).

Para concluir, gostaria apenas de apontar uma hipótese de leitura. Toda a análise de Adorno sobre organização do trabalho e sociedade emancipada, a qual se pode resumir sob o tema da utopia, cria balizas para a compreensão também da avaliação de Adorno dos projetos utópicos dos psicanalistas. É por meio de uma defesa ferrenha de Freud ante as propostas dos revisionistas (e nesse ponto talvez se possam incluir também até autores como Marcuse) que ele se obstina sua posição de um pessimismo utópico, o qual possibilitaria uma visada crítica da sociedade a partir dela mesma. Trata-se do “Psicanálise Revisada”.

“A esses pensadores tenebrosos que se aferram à maldade e incapacidade para melhorar a natureza humana e proclamam de forma pessimista a necessidade da autoridade – Freud se encontra nisso com Hobbes, Mandeville, e Sade –, não se pode despachar facilmente como reacionários. Nunca foram bem recebidos por seu próprio estrato social. Que se deva falar do

lado luminoso e não do obscuro do indivíduo e da sociedade, é exatamente a agradável e respeitável ideologia oficial. Nela incorrem os neofreudianos que se indignam com o reacionário Freud, enquanto seu insurgente pessimismo documenta a verdade sobre as relações das quais não se fala” (p. 34).

Adorno defende em Freud precisamente seu pessimismo como a única chave válida para descortinar a sociedade administrada, pois a complacência para com os elementos por assim dizer positivos está também compactuando com a barbárie pressuposta.

Além disso, como vimos, não encontraremos em Adorno o delineamento de linhas prescritivas e normativas concernente uma sociedade emancipada imaginada. Em relação a elas, apenas é possível uma *utopia negativa*. Uma utopia que vislumbre pela negação do presente algo diferente no futuro. Em parte, é nesse movimento que acompanhamos Adorno no aforismo que evoca a noção de felicidade possível num mundo não regido pela divisão social do trabalho. Ao invés disso, é precisamente à tentação prescritiva que autores como Erich Fromm e Marcuse não resistiram: eles sucumbem ao pensamento propositivo e iniciam por caminhos diferentes a pensar o que seria uma sociedade emancipada. Cada qual a sua maneira, ambos concebem, a partir de categorias ou temas da psicanálise uma outra sociabilidade. Fromm, como já se mencionou, terá como modelo a relação de amor entre mãe e bebê. Ele se inspira nas análises de Bachofen sobre o matriarcado e vislumbra pontos nos quais a sociedade, tal como vivemos hoje, pode ser modificada para romper como o autoritarismo, competição, a violência, a dominação tão estruturantes do patriarcado. A proposta de Fromm é que a sociedade deveria recuperar dialeticamente elementos do matriarcado, quais sejam, cuidado, compreensão, sensibilidade. Não se trataria exatamente de um regresso, como pode parecer à primeira vista, mas sim de uma interpenetração dos dois modelos de organização da vida⁶⁰. Vemos então que, na verdade, as propostas de Fromm para a clínica psicanalítica inserem-se num certo diagnóstico mais amplo da obstrução da modernidade: limitação que diz respeito às experiências modelares do patriarcado. Marcuse, de sua parte, se também compartilha desse diagnóstico de obstrução. Ainda que com diferenças, fará outras propostas, aliás ainda mais alinhadas aos conceitos psicanalíticos. Trata-se, por exemplo, da transformação não repressiva das pulsões (sublimação não repressiva) em uma sociedade emancipada.

Adorno, como já vimos, insiste em não dizer o que poderia vir a ser. A sociedade emancipada só pode ser desejada, não prevista, prescrita, muito menos

60 Essas ideias são apresentadas em artigos que posteriormente foram publicados em conjunto no livro *Crise da Psicanálise*.

idealizada. Com a sensibilidade, a imagina totalmente imiscuída numa totalidade contraditória. Não é possível conceber uma nova, por assim dizer, por decreto.

“A filosofia negativa, a dissolução universal, dissolve sempre ao mesmo tempo o próprio dissolvente. **Mas a nova forma em que pretende superar ambos, o dissolvente e o dissolvido, nunca poderá surgir em estado puro na sociedade antagônica.** Enquanto a dominação se reproduzir, a velha qualidade sairá de novo à luz com toda a crueza na dissolução do dissolvente: num sentido radical, não há nela nenhum salto. Só este seria o acontecimento capaz de a transcender. Porque a determinação dialética da nova qualidade se vê respectivamente remetida para o poder da tendência objectiva, que transmite o fascínio da dominação, sempre que com o trabalho do conceito alcança a negação da negação vê-se também inevitavelmente forçada a substituir no pensamento o antigo mau pelo inexistente outro. **A profundidade, com que se afunda na objectividade, é conseguida com a participação na mentira de que a objectividade é já a verdade**” (ADORNO, §152, Advertência contra o mau uso; grifo meu).

Para concluir definitivamente esse resumo do que essa pesquisa pretende abordar, resta ainda sobre o tema do amor apontar que Adorno indica dois modelos de relação que podem oferecer outras imagens utópicas. O primeiro (curiosamente o mesmo de que Fromm) é o amor entre mãe e bebê:

“(…) com a família, enquanto o sistema subsiste, desfez-se o agente mais eficaz da burguesia, e também a oposição que, sem dúvida, oprimia o indivíduo, mas também o fortalecia, se é que não o produzia. O fim da família paralisa as forças contrárias. A ordem coletivista ascendente é o sarcasmo para com os sem classe: no burguês, ela liquida ao mesmo tempo a utopia que, outrora, se alimentou do amor da mãe” (§2, Banco Público)

Nesse aforismo dedicado ao tema da família, Adorno apresenta as contradições desse campo da intimidade: tanto refúgio para o indivíduo como instituição por excelência da dominação social. E é na possibilidade do refúgio e proteção que a família pode oferecer que o amor materno pelos filhos é paradigma.

O segundo modelo é precisamente aquele que Kierkegaard distingue do amor dos pais aos filhos. Trata-se de um amor ainda mais pleno, pois muito mais distante de qualquer interesse ou inscrição na lógica do trabalho.

“A doutrina kierkegaardiana da esperança protesta contra a seriedade da mera reprodução da vida, na qual a própria vida vai ao fundo: protesto contra um mundo que se determina pela razão calculadora da troca e que nada dá sem um equivalente.

Mas esse é fundamento da especulação kierkegaardiana sobre o amor aos mortos. O que há de ruim nisso está bem manifesto: o amor aos mortos é o que exclui da maneira mais completa aquele que, vivendo, retribui amor, propriamente a subjetividade em geral. Assim, ele parece ser o amor coisificado, pura e simplesmente fetichizado. Mas ao mesmo tempo é o amor do qual se exclui toda ideia de troca, de recompensa, e com isso é o derradeiro amor não mutilado que a sociedade da troca ainda admite. O paradoxo de que vivo de verdade seja somente ainda o amor ao morto expressa perfeitamente aonde foi parar toda imediatidade. O vivente se endureceu entrementes tanto que só é representado pelo olhar mortiço e pelo olhar voltado ao morto.” (ADORNO, *Kierkegaard: construção do estético*, UNESP, p 333-4).

O morto, segundo Kierkegaard, tem uma “astúcia” só dele: é o único ser inerte pelo qual podemos ter um sentimento de amor. Sendo assim, ele nos possibilita a única relação com alguém cuja expectativa de retribuição será sempre frustrada, que

jamais oferecerá nada em troca e, portanto, nunca será mediada pelo equivalente universal⁶¹.

Mas Adorno continua o texto citando uma passagem de Horkheimer que pode novamente nos remeter àquela discussão sobre o amor do médico pelos pacientes, ou em termos psicanalíticos, transferência.

“Com as palavras de Horkheimer bem que se poderia exprimir o que existe de experiência drástica por trás da teologia de Kierkegaard do amor ao morto:

‘No leito de morte então o rico se assemelha ao pobre sob muitos aspectos quando sua morte já está certa. Com a morte ele perde afinal suas relações e se transforma em nada. Os mais orgulhosos reis da França vivenciaram isso em si. Na medida em que o médico esclarecido procura, não por interesse econômico ou técnico, mas por compaixão, auxiliar o moribundo solitário nas horas da agonia final, aparece como cidadão de uma sociedade futura. Essa situação é a imagem atual de uma humanidade verdadeira” (ADORNO, Kierkegaard: construção do estético, UNESP, p 334).

Esse “médico esclarecido” nos lembra facilmente o Freud que Adorno nos apresenta: um médico que com sua frieza honra mais a humanidade do que os médicos que podem incorrer em um desprezo verdadeiro na medida em que instrumentalizam o amor. Como vimos, é precisamente essa a crítica feita à proposta de Fromm para guiar a psicanálise.

Entretanto, para qualquer psicanalista ou pelo menos para um leitor atento de Freud (mais especificamente do *Mal-estar na cultura*), a defesa desse amor pleno proposto pelo cristianismo, sobretudo na máxima de amar ao próximo irrestritamente, é uma idealização das possibilidades humanas do amor e, como tal, certamente irrealizável. Na verdade, o amor mais pleno, para Freud é aquele que pode, sim, considerar algo de uma certa troca. Não pode haver amor por um objeto que não seja digno de amor. Se amar a imperfeição do objeto é uma possibilidade, mas a dignidade do amor vem justamente do fato de se assumir essa impossibilidade de plenitude: “Um amor que não escolhe parece-nos perder uma parte do seu valor, ao cometer injustiça com o objeto. Além disso, nem todos os humanos são dignos de amor” (FREUD, *Mal-estar*. CIA das letras, p. 65)

Mas Adorno era um desses leitores atentos de Freud – eis a hipótese central desta dissertação. Essa citação é feita por ele mesmo como ressalva antes de apresentar aquelas imagens do amor pelo morto.

“A doutrina kierkegaardiana do amor abre flanco à crítica mais cômoda. Como loucura e escândalo ao mesmo tempo, é toda ela uma provocação. Enquanto Freud, em *O Mal-estar na Cultura*, derivava do cristianismo como tal mandamento abstrato do amor e o atacava de maneira mais aguda, Cristoph Schrempf foi talvez o único a tratar dessa questão em Kierkegaard.” (ADORNO, Kierkegaard, p 318).

61 Um uso brasileiro dessa construção teológica de Kierkegaard é feito por Carlos Drummond de Andrade em “Aos Mortos”, crônica coligida posteriormente em *Fala, Amendoeira*. Registro então meus agradecimentos à Priscila Figueiredo pela sugestão.

Freud porém insere essa discussão acerca do amor cristão num campo mais amplo: o problema da natureza necessariamente boa dos homens que são corrompidos pela sociedade. Para Freud a constituição humana mais íntima não é de uma bondade irrestrita, mas de conflitos que facilmente, quando não organizados por uma força egóica mínima, podem redundar em agressividade: “A existência desse pendor à agressão, que podemos sentir em nós mesmos e justificadamente pressupor nos demais, é o fator que perturba nossa relação com o próximo e obriga a civilização a seus grandes dispêndios” (FREUD) – é, na verdade, o problema da agressividade talvez o mais central para Freud neste texto. É interessante notar que, logo após Freud apresentar quase como ingênuo ou imatura a ideia cristã de amor, as propostas socialistas também recebem certas críticas semelhantes.

“Ao mesmo tempo seria injusto acusar a civilização de pretender excluir da atividade humana a luta e a disputa. Estas são imprescindíveis, não há dúvida; mas oposição não significa necessariamente inimizade, é apenas mal utilizada como ocasião para ela. Os comunistas acreditam haver encontrado o caminho para a redenção do mal. O ser humano é inequivocamente bom, bem-disposto para com o próximo, mas a instituição da propriedade privada lhe corrompeu a natureza. A posse de bens privados dá poder a um indivíduo, e com isso a tentação de maltratar o próximo; o despossuído deve se rebelar contra o opressor, seu inimigo. Se a propriedade privada for abolida, todos os bens forem tornados comuns e todos os homens puderem desfrutá-los, desaparecerão a malevolência e a inimizade entre os homens. Como todas as necessidades estarão satisfeitas, ninguém terá motivo para enxergar no outro um inimigo; e todos se encarregarão espontaneamente do trabalho necessário. Não é de minha alçada a crítica econômica do sistema comunista, não tenho como investigar se a abolição da propriedade privada é pertinente e vantajosa. Mas posso ver que o seu pressuposto psicológico é uma ilusão insustentável. Suprimindo a propriedade privada, subtraímos ao gosto humano pela agressão um dos seus instrumentos, sem dúvida poderoso, e certamente não o mais poderoso. Mas nada mudamos no que toca às diferenças de poder e de influência que a agressividade usa ou abusa para os seus propósitos, e tampouco na sua natureza. Ela não foi criada pela propriedade, reinou quase sem limites no tempo pré-histórico, quando aquela ainda era escassa, já se manifesta na infância, quando a propriedade mal abandonou sua primária forma anal, constitui o sedimento de toda relação terna e amorosa entre as pessoas, talvez com a exceção única daquela entre a mãe e o filho homem.” (FREUD, *Mal-estar*, final da parte V)

Psicanálise e o projeto crítico de Adorno

Sofrimento como impulso crítico

“Mesmo onde é contestador, o princípio monadológico esconde o universal dominante” (Adorno, *Mínima Moralía*, §6)

Uma entrada privilegiada para a compreensão do projeto crítico adorniano é acompanhar a argumentação apresentada em *Crítica cultural e sociedade* (1951) sobre as aporias envolvidas em qualquer desígnio de crítica da cultura; a principal é que ela enfrenta uma contradição já na eleição de seu objeto. O que sustenta a possibilidade

da crítica é justamente a cultura que também é o objeto da crítica e, se assim for, a legitimidade da crítica está comprometida. Segundo Adorno, o crítico da cultura “não está satisfeito com a cultura, mas deve unicamente a ela esse seu mal-estar” (1998 [1951], *Ática*, p. 7; GS 10, p. 11), ou seja, não se apercebe que os motivos de crítica, a origem do mal-estar que o impulsiona é também uma contradição da própria cultura. Cria-se então um espaço pretensamente neutro de enunciação a partir do qual se ele avalia e descreve a degradação da cultura, aquilo mesmo que o crítico ainda possui e encontra como falta nas produções culturais. “Ele fala como se fosse o representante de uma natureza imaculada ou de um estágio histórico superior, mas é necessariamente da mesma essência daquilo que pensa ter a seus pés” (IDEM).

A contradição maior não está, entretanto, nessa cegueira sobre a cumplicidade do seu próprio discurso com o objeto de sua crítica, nem a arrogância ou desprezo pelas máculas que encontra. Reside antes naquilo mesmo a que ele confere legitimidade ao escolher como objeto de crítica: a própria cultura em última instância permanece incólume, como algo a ser resgatado de um processo de deterioração. É sobre o silêncio acerca das condições de possibilidade da cultura, sobre sua gênese, é sobre aquilo em relação ao qual o crítico da cultura sistematicamente se cala que pesa a maior contradição.

“A impropriedade da crítica cultural, no que diz respeito ao conteúdo, não decorre tanto da falta de respeito ao conteúdo quanto do secreto reconhecimento, arrogante e cego, do objeto de sua crítica. O crítico da cultura mal consegue evitar a insinuação de que possui a cultura que diz faltar. Sua vaidade vem em socorro da vaidade da cultura: mesmo no gesto acusatório, o crítico mantém a ideia de cultura firmemente isolada, inquestionada e dogmática.” (IBIDEM)

Realiza-se, em suma, uma crítica que não cumpre seu propósito. Uma crítica da cultura que visa antes remendar os rasgos do objeto de seu desprezo ou insatisfação; um projeto que, ao não cumprir o que promete, erige para si uma posição de superioridade e um manto de pureza para a cultura.

“Ele desloca o ataque. Onde há desespero e incomensurável sofrimento, o crítico da cultura vê apenas algo de espiritual, o estado da consciência humana, a decadência da norma. Na medida em que a crítica insiste nisso, cai na tentação de esquecer o indizível, em vez de procurar, mesmo que não tenha poder para isso afastá-lo dos homens.” (*Ática*, p. 7-8; GS 10, p. 11)

Pode-se aduzir então que é esse “deslocamento” do foco que permite à crítica da cultura ser uma crítica que não leva seu objeto ao tribunal da razão. É uma crítica que, ao reclamar da queda, perda da integridade da cultura, explicita uma nostalgia conservadora que deixa intocado o objeto que se pretendia investigar, realizando com isso, mais uma glorificação do que qualquer tipo de crítica. Se em Kant a noção de crítica implicava expor as condições de possibilidade da experiência e por isso a

investigação do campo transcendental, para Adorno que, via Hegel, passa a interessar-se pela gênese histórica desse campo, o exame das condições de possibilidade de qualquer objeto implicará perscrutar seu processo de origem. Sendo assim, a única tarefa inescapável de uma crítica da cultura será expor a gênese da própria cultura. Adorno, nesse sentido, faz eco às palavras de Walter Benjamin das teses Sobre o Conceito de História: “Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento de barbárie” (Tese VII, 1942, p. 70). Trata-se, portanto, de fazer o caminho inverso ao dos críticos tradicionais da cultura: ali onde eles encontram apenas uma construção do espírito e lamentam-se por sua “decadência”, é preciso localizar o “incomensurável sofrimento” subjacente a toda produção cultural.

Eis o “indizível” para os críticos tradicionais da cultura (que seguem a via da denúncia da sua degradação, lamentando-se das consequências do progresso) que Adorno coloca no cerne de seu projeto de crítica: é preciso uma crítica implicada, interessada em expor o sofrimento humano pressuposto em a toda construção cultural, que se pode rastrear nas consequências da divisão social do trabalho tanto para o produtor quanto para as possibilidades de recepção, ou seja, esclarecer ainda mais a gênese nas desigualdades sociais e nas mutilações das possibilidades humanas da cultura.

“O crítico da cultura não é capaz de compreender que a reificação da própria vida repousa não em um excesso, mas em uma escassez de esclarecimento, e que as mutilações à humanidade pela racionalidade particularista contemporânea são estigmas da irracionalidade total. A abolição dessa irracionalidade, que coincidiria com a abolição entre trabalho manual e trabalho intelectual, aparece à cegueira da crítica cultural como o caos: para quem glorifica a ordem e a estrutura de qualquer espécie, esta separação petrificada torna-se arquétipo do eterno” (Ática, p. 14; GS 10, p. 17)

Há, como impulso crítico, um certo espanto com as origens obscurecidas de toda produção cultural e com a cegueira constituinte desse mesmo processo de formação, bem como um desejo profundo de mudança (ainda que a crítica por si só seja impotente), de rompimento – não mais de progresso ou continuidade – com essa história de acúmulos de experiências de sofrimento. E, se tivermos em mente o seguinte trecho do prefácio da *Dialética do Esclarecimento* (1947), veremos quem são esses críticos da cultura contra os quais o projeto de Adorno, muitas vezes em comum com Horkheimer, buscou erigir-se:

“O que está em questão não é a cultura como valor, como pensam os críticos da civilização Huxley, Jaspers [como avatar de Heidegger], Ortega y Gasset e outros. A questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos. Não é da conservação do passado, mas de resgatar as esperanças futuras que se trata. Hoje, porém, o passado se prolonga como destruição do passado” (Zahar, p. 15; GS,3, p. 15).

Nesse excerto, nota-se também a distinta concepção de história que norteia as duas perspectivas: a crítica tradicional fala em nome da restauração do passado e sem pôr à vista seu processo de construção, já o projeto de crítica dialética da cultura compartilhado por Adorno e Horkheimer e de grande interlocução com as concepções benjamininas de história, não propugna pelo esquecimento do passado, mas antes se trata de, construindo uma dialética que articule cultura e sociedade, “resgatar” e preservar as esperanças utópicas que impulsionaram o progresso, porém sopesando e livrando a humanidade do sofrimento que ele traz consigo. Nesse sentido é que se afirma a prolongação do passado destruindo o passado, isto é, os sonhos antigos e não realizados de outra sociedade, sem desigualdades: “se a cultura respeitável constituiu até o século XIX um privilégio, cujo preço era o aumento do sofrimento dos incultos, no século XX, o espaço higiênico da fábrica teve por preço a fusão de todos os elementos da cultura num cadinho gigantesco” (idem).

Voltando ao texto *Crítica Cultural e Sociedade*, encontraremos posteriormente a discussão sobre o anacronismo do método de crítica transcendente e a necessidade da utilização de outro imante e dialético⁶², bem como a articulação dessas questões com o problema da ideologia na sociedade do capitalismo tardio, na qual esta não cumpre mais o papel de velar um substrato de sofrimento, mas faz antes uma reiteração do existente, fechando a imaginação para o resgate das antigas utopias e para a criação de algo novo: “não há mais ideologia no sentido próprio de falsa consciência, mas somente de propaganda a favor do mundo, mediante sua duplicação e a mentira provocadora, que não precisa ser acreditada, mas que pede o silêncio” (p. 25). Em seguida, Adorno termina o texto ainda às voltas com as aporias que a crítica da cultura dialética precisa superar e diante disso faz uma afirmação sobre a possibilidade da escrita poética que, sem muita justificação, decreta sua impossibilidade após os últimos progressos da barbárie:

“Mesmo a mais extremada consciência do perigo corre o risco de degenerar em conversa fiada. A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento do por que hoje se tornou impossível escrever poemas” (Ática, p. 26; GS, 10, p. 30)

A crítica dialética da cultura, portanto, não está livre dos perigos de perder-se redundando em afirmação ideológica do existente. Também a ela pode ocorrer não se aperceber das condições históricas das produções culturais e como elas podem perder sua sustentação social e tornarem-se anacrônicas. Dessa forma, a possibilidade da poesia é então avaliada pelo prisma da história: é preciso pensar qual o sentido de

62 Os termos são do próprio Adorno (Ática, p. 21-23).

uma forma – neste caso a poética – depois de um acontecimento como Auschwitz. O que implica então a necessidade de um diagnóstico histórico aliado ao juízo estético da crítica dialética: não é possível uma crítica sem ter uma posição sobre o significado histórico e social de um genocídio que se valeu de todos os acúmulos do progresso científico e que visava o extermínio deliberado de grupos sociais específicos (judeus, comunistas, ciganos, doentes mentais etc.).

Antes de tudo, é preciso enfatizar que não se trata de um decreto adorniano que vete a escrita de poemas, mas um juízo sobre o anacronismo dessa forma. A poesia, se a considerarmos como essencialmente lírica⁶³, é dependente de configurações históricas em que a formação do indivíduo se consolida. Sendo assim, é preciso compreender como Adorno concebe o indivíduo após Auschwitz. Isso poderia ser feito recorrendo-se à *Dialética do Esclarecimento*, ou à *Minima Moralia*, mas na *Dialética Negativa* (1967), um dos últimos livros de Adorno publicados em vida – o que expressa a persistência dessa questão em sua obra –, o diagnóstico sobre a poesia será retomado justamente a partir da discussão sobre o que significa a morte depois de Auschwitz e qual a possibilidade dessa experiência pelos indivíduos:

“(…) Uma vez mais triunfa de maneira indizível o tema dialético da conversão da quantidade em qualidade. Com a administração do massacre de milhões, a morte tornou-se algo que antes nunca fora necessário temer dessa forma. Não há mais nenhuma possibilidade de que ela se insira na experiência vivida do indivíduo como algo em uma harmonia qualquer com o curso de sua vida. O indivíduo é que é desapropriado da última coisa que lhe restava e daquilo que há de mais miserável. O fato de não terem sido mais os indivíduos que morreram nos campos de concentração, mas espécimes, também precisa afetar o modo de morrer daqueles que escaparam dessas medidas. O genocídio é a integração absoluta que se prepara por toda parte onde os homens são igualados, apurados, como se costuma dizer em linguagem militar, até que as pessoas literalmente os exterminam, desvios do conceito de sua perfeita nulidade. Auschwitz confirma o filosofema da pura identidade como morte.” (1967, Zahar, p. 299-300; GS, 6, p. 354-5).

Depois de Auschwitz, Adorno encontra o fim cabal dos indivíduos pela generalização absoluta da equivalência implícita na identidade e pressuposta em toda troca: “(…) indivíduo é tão cambiável e substituível quanto sob os pontapés dos exterminadores” (Zahar, p. 300; GS, 6, p. 355). Por isso o processo de desapropriação da vida, como último bem que lhe restava, implica também o seu extermínio, uma vez que não é um indivíduo singular e insubstituível que é assassinado, mas apenas um exemplar fungível cuja necessidade de extermínio é nenhuma em si mesmo, mas reside apenas no grupo a que ele pertencia. O genocídio expressa então a possibilidade do princípio de identidade tornar-se absoluto, mas não como desenvolvimento da singularidade dos indivíduos e sim como generalização. A identidade como morte, pela generalização do princípio de equivalência, resulta no bloqueio da possibilidade

63 Essa é a perspectiva do próprio Adorno na “Palestra sobre Lírica e Sociedade” em *Notas de Literatura – I*.

histórica da formação de indivíduos. A maneira como a morte se deu implicou, portanto, uma transformação da experiência da morte e das possibilidades de vida dos que escaparam. Não mais como desenvolvimento das potencialidades inscritas em cada indivíduo, mas como homogeneização dos modos de vida e, portanto, fim do indivíduo.

É então nesse sentido que Adorno afirma a impossibilidade da escrita poética. Se a lírica depende da possibilidade de um eu e dos processos sociais de individualização, portanto, num mundo que o indivíduo foi liquidado, a poesia está então bloqueada.

Há, no entanto, uma voz do sujeito do *páthos* que precisaria ser ouvida. Adorno, em consonância com o impulso que uma sensibilidade ao sofrimento oferece à crítica dialética, revê sua posição sobre a possibilidade da forma poética no contexto dos adensamentos conceituais relativos ao genocídio presentes na *Dialética Negativa*. Assim como a crítica ganha força ao se voltar para as experiências de sofrimento, a poesia pode oferecer voz àqueles que são integrados pela força homogeneizadora do princípio de identidade que tudo nivela após Auschwitz.

“O sofrimento perenizante tem tanto direito à expressão quanto o martirizado tem de berrar [Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen]; por isso, é bem provável que tenha sido falso afirmar que depois de Auschwitz não é mais possível escrever nenhum poema. Todavia, não é falsa a questão menos cultural de saber se ainda é possível viver depois de Auschwitz, se aquele que por acaso escapou⁶⁴ quando deveria ter sido assassinado tem plenamente o direito à vida.” (IDEM)

É possível ver aqui operando a máxima adorniana pela qual ele só reconhece verdade no pensamento que resiste contra si próprio⁶⁵: um pensamento que se inscreve temporalmente reavaliando-se constantemente e para o qual a contradição é força propulsora, não sinal de debilidade. É nesse sentido que se deve compreender a mudança de posição de Adorno acerca da possibilidade da poesia. Trata-se agora de uma poesia que dá voz ao sofrimento historicamente concreto na sua forma poética. Se não há, todavia, a possibilidade da poesia de um eu formado, deve haver a lírica do mártir. Pois bem, agora Adorno torna ainda mais radical a questão: não se trata mais apenas da possibilidade da poesia. Mas quando se pensa nos destinos do indivíduo depois de Auschwitz, é a possibilidade da própria vida que é interdita.

64 Segundo Adorno, quem escapou paga com o preço da culpa. A identificação com a cumplicidade estaria na base inclusive de sonhos de morte mencionados na sequência do texto da *Dialética Negativa*, mas sem explicitar quem seria o sonhador. Como vimos na introdução, nas anotações de sonhos de Adorno o tema morte é bem recorrente e, sendo assim, há grande chance de Adorno estar novamente se valendo de sua própria experiência para formulação conceitual posterior.

65 Ver sobre isso o aforismo 122 “Monograma” da *Minima Moralia*, a carta a Benjamin de 29\3\1940 e os itens “A ausência de contradição não é hipostasiável” e “Depois de Auschwitz” da *Dialética Negativa*. Nesses textos, Adorno defende o lugar da contradição no pensamento dialético, identificando um momento de verdade em toda contradição, que não precisa ser suspensa ou superada em nome de uma positividade imposta – signo de um pensamento identitário.

Os apuros do intelectual: culpa e não-participação

“Sua culpa consiste na familiaridade. Ela simula uma relação imediata entre as pessoas e passa por cima daquela distância, na qual, somente o indivíduo é capaz de se proteger dos atentados do universal. É precisamente no contato mais íntimo que ele sente, da maneira mais dolorosa, a diferença não suprimida. Só a estranheza [Fremdheit] é o antídoto para a alienação [Entfremdung]” (ADORNO, *Minima Moralia*, § 58)

Há depois de catástrofe, se não for a interdição de qualquer forma de vida⁶⁶, no mínimo, uma vida culpada e, portanto, falsa a se perpetuar:

“(…) Sob o encanto [da impossibilidade de atinar para o que seja o genocídio], os viventes possuem a alternativa entre a ataraxia involuntária — esteticismo por fraqueza — e o embrutecimento daquele que está envolvido. As duas coisas são vida falsa. Algo dessas duas coisas, porém, é constitutiva de uma *désinvolture* e de uma simpatia verdadeiras.” (IBIDEM, Zahar, p. 301; GS 6, p. 356-7)

A aporia existente entre as vias da apatia ou indiferença e o “embrutecimento” diante do sofrimento é consequência do fato de que numa não há posição isenta. A cumplicidade com a barbárie é inescapável tanto para aquele se nega o genocídio ou para quem busca constituir, com distanciamento, uma posição de espectador, e mesmo para aquele que executa a carnificina, ou seja, quem se deixou embrutecer, condição para assumir a posição de carrasco. O polo oposto a essa posição que não se comove, a empatia cega com o sofrimento, por si só é para Adorno uma recusa ao pensamento, uma incapacidade de passar ao momento conceitual que deve preceder à cinestesia mimética. Além disso, a compaixão e a bondade, como vimos na crítica de Adorno a Erich Fromm e à indústria cultural, já foi instrumentalizada, quanto mais se exige o compadecimento das pessoas mais se admite que o sofrimento é condição necessária para o progresso, como sintetizam os autores na *Dialética do Esclarecimento*: “essa insistência sobre a bondade é a maneira pela qual a sociedade confessa o sofrimento que ela causa: todos sabem que não podem mais, nesse sistema, ajudar-se a si mesmos, e é isso que a ideologia deve levar em conta” (1985 [47], Zahar, p. 141; GS 3, p. 174). A contradição dialética portanto é que não há qualquer possibilidade de uma “simpatia verdadeira” com o sofrimento sem algo da sensibilidade estar embrutecida e sem um distanciamento apático. É incontornável certo embrutecimento da sensibilidade para esforçar-se em tornar sempre presente à consciência que basta estar vivo para ser cúmplice das vidas que se foram em vão. Uma inspiração de

⁶⁶ Na *Minima Moralia*, noutro contexto, é verdade, com a pretensão de uma crítica à santificação da vida, afirma-se que: “não há como separar o conceito da vida na sua abstração, que nisso se evoca, do opressivo, do sem escrúpulo, do que é propriamente mortal e destrutivo” (§ 48)

oxigênio numa câmara de gás que perpetua a própria vida automaticamente extermina outras. Retornando à *Dialética Negativa*:

“(...) A culpa da vida que, enquanto fato puro, já rouba o sopro de uma outra vida, de acordo com uma estatística que completa um número imponente de assassinados por meio de um número mínimo de salvos, como se isso fosse previsto pelo cálculo de probabilidades, não pode mais ser reconciliada com a vida. Essa culpa reproduz-se ininterruptamente porque não pode estar totalmente presente em instante algum para a consciência.” (IDEM, Zahar, p. 301; GS 6, p. 357).

O problema é que esse esforço por relembrar a condição de cúmplice é necessariamente baldado pelo “instinto e autoconservação”. Vai por essa via o esforço desesperançoso de uma *Educação após Auschwitz* que se pauta pela necessidade de “elaborar o passado” tornando-o sempre presente. Mas malogra necessariamente porque, como se diz: afinal a vida, ou o show, deve continuar. Nisso explode a certeza de que “o instinto culpável de autoconservação sobreviveu e ele talvez tenha mesmo se fortalecido no interior da ameaça incessantemente atual” (IBIDEM).

E será sobre essa culpa que precisa ser elaborada que reside a possibilidade de erigir uma filosofia realmente crítica:

“É isso e nenhuma outra coisa que impele à filosofia. Com isso, a filosofia experimenta o choque de que, quanto mais profundamente, quanto mais intensamente ela penetra, tanto mais manifesta se torna a suspeita de que ela está se distanciando do modo como as coisas são (...). Assim, incide uma luz crua sobre a própria verdade.” (IBIDEM)

Ela impulsiona o pensamento a voltar-se contra si mesmo reforçando a potência negativa da contradição de produção e a possibilidade de um pensamento que se defronte com a objetividade, abrindo então espaço para uma verdade materialista.

Essa concepção já estava presente 23 anos antes na obra de Adorno: a redação da *Minima Moralia* se inicia em 1941 (concomitante ao trabalho da *Dialética do Esclarecimento*) e a *Dialética Negativa* foi publicada em 1967, o que expressa uma considerável continuidade conceitual em sua produção. Já nos primeiros aforismos, Adorno discorre de forma paratática sobre a posição do intelectual numa sociedade em que a vida em sentido pleno está em extinção. Em “Para Marcel Proust”, o problema das condições materiais que sustentam a atividade intelectual está em questão. Se o intelectual provém de família abastada que lhe permite independência financeira, isso logo passa a ser inútil porque a autonomia intelectual possibilitada torna-se um problema para o próprio privilegiado. Se a ele pode parecer inexistente a divisão social do trabalho, pois ele se encontra desobrigado de prestar contas, ela entra pela porta dos fundos cobrando o preço do privilégio quando se instaura a profissionalização do *métier*:

“a ocupação com coisas espirituais tornou-se, entretanto, ela própria uma atividade ‘prática’, um negócio marcado pela rígida divisão do trabalho, com ramificações e *numerus clausus*. (...) Ele não é um *professional*: na hierarquia dos concorrentes, sua posição é a de um dileitante, pouco importa quão competente seja, e, se pretende fazer carreira, tem de sobrepujar, em obstinação e estreiteza mental, o mais turrão dos especialistas. (...) Zela-se assim pela ordem: uns têm que se conformar [mitmachen] porque, de outro modo, não podem viver; outros, que poderiam viver de outro modo, são deixados de fora porque não querem se conformar [nicht mitmachen wollen]. É com se a classe desertada pelos intelectuais independentes se vingasse na medida em que suas exigências se impõem forçosamente lá onde o desertor busca refúgio” (1993 [51], MM, § 1, Bicca, p. 15-16; GS 4, p. 21-2).

Nessa situação, ao intelectual sequer é mais conferido privilégio da má-consciência: antes mesmo da possibilidade de se formar qualquer culpa pela sua condição, já lhe é cobrado o preço pela não participação; ou então lhe é oferecido o caminho da adaptação tal qual os demais. Ressalte-se então que já no primeiro aforismo nos defrontamos com essa espécie de *leitmotiv* adorniano da “não participação” [nicht Mitmachen]. A posição do intelectual será sempre pautada por essa espécie de resguarda moral que lhe possibilita ação, justamente pelo não comprometimento prévio. Mas isso não significa que as tentações, por assim dizer, do intelectual não convidassem insistentemente ao envolvimento, tanto no sentido da adesão aos valores burgueses como também às práticas e ideias dos movimentos sociais do espectro da esquerda. Assim, retomando lá da introdução aquele sonho de Adorno com a mulher-crocodilo que lhe prometia devorá-lo, mas sem qualquer dor, a ideia de um temor diante das recorrentes demandas de posicionamentos faz ainda mais sentido.

Contudo, se no aforismo seguinte, “Banquinho sobre a relva”, há uma quebra na abordagem das contradições da vida intelectual, ela não é total: há ainda continuidade pela ideia de que o conflito de gerações, que hoje se dirimiou ou se tornou violência direta, instaurava a possibilidade de uma rebeldia.

“Outrora rebelávamos contra a insistência [paterna] no princípio de realidade, contra a sensatez sempre pronta a converter-se em ira dirigida a quem não se resignava. Hoje, porém, encontramos-nos diante de uma geração supostamente jovem que, em cada uma de suas reações, é insuportavelmente mais adulta que seus pais o foram; que já se resignou antes mesmo de ter entrado em conflito e daí extrai seu poder de maneira encarniçadamente autoritária e inabalável” (IDEM, §2, Bicca, p. 16. GS 4, p. 22)

O intelectual pode então ser aproximado ao antigo jovem, que tinha a imagem paterna em embate com a qual formava sua individualidade e podia desenvolver certa rebeldia tida como infantil pela recusa a submeter-se ao princípio de realidade. Essa situação histórica já não é mais preponderante a impotência dos pais na sociedade lhes retira a aura de virilidade que infunde medo, constituindo o respeito e submissão da família. Mas, de alguma forma, isso lhes protegia do embate direto com as instâncias sociais que agora lhes treinam para resignação completa. Nesse sentido, se

“acusávamos os pais porque representavam o mundo, com frequência éramos secretamente porta-vozes do mundo pior contra o mundo ruim” (IBIDEM), tal como os intelectuais profissionalizados críticos dos diletantes, com aversão justamente àquilo que eles poderiam falar sobre sua própria situação.

Seguindo essa via, o terceiro aforismo, “Peixe n’água”, oferece outro elemento para essa questão da profissionalização e impossibilidade do surgimento do sentimento de culpa no intelectual. Com o crescimento da esfera da circulação, as profissões liberais se tornam modelo predominante a ponto serem sentidas conseqüências no âmbito da vida privada, antes mais rigidamente separado:

“Antigamente, quando ainda havia algo como a famigerada separação burguesa entre o trabalho e a vida privada, da qual já se tem quase saudades, olhava-se com desconfiança e como um intruso sem modos quem perseguisse fins na esfera privada. Hoje parece arrogantes, estranho e deslocado quem se entrega a algo privado sem que nele se possa notar uma orientação para algum fim” (IDEM, §2, Bicca, p. 17. GS 4, p. 24)

O trabalho intelectual, como aquele que poderia proporcionar prazer e não ser orientado para fins, rompe com a divisão do trabalho (Cf. §1). Contudo, nem mais na esfera privada se pode almejar encontrar um refúgio, mesmo ali já penetrou a racionalidade do *homo economicus*. A arrogância de quem ainda concebe a possibilidade de relações pessoais desprovidas de interesse é semelhante à petulância do intelectual que não cumpre prazos, metas e escreve por prazer ou qualquer outro motivo que não seja a necessidade de sobrevivência acadêmica, tanto assim que ambos inspiram a mesma desconfiança do próximo.

Nesse sentido, para mostrar-se confiável visando a consecução de boas relações, a tolerância burguesa é mais que desejável, é uma peça inescapável. Realizar concessões às idiossincrasias e atrocidades cometidas pela sobrevivência é então algo natural; fechar os olhos e esquecer as origens mais espúrias do dinheiro, se era condição para o contrato de compra e venda, agora é requisito para o contrato social. Isso é o que conta Adorno em “Última clareza” quando discorre sobre a impossibilidade, inscrita no *ethos* burguês, da expressão de verdadeira compaixão:

“por falta de objetos adequados, a maneira de dar expressão a seu amor quase não difere da do ódio em relação aos inadequados, pelo que, porém, ele de novo igual ao seu odiado. O burguês, todavia, é tolerante. Seu amor para com as pessoas tais como elas são nasce do ódio ao homem correto/verdadeiro [richtigen Menschen]” (IDEM, MM § 4, p. 19; GS 4, p. 25-6).

É o assombro com a penetração da ética burguesa no imo do espírito que Adorno continua registrando no aforismo seguinte que intitulou a partir de Goethe⁶⁷. Na cena “Diante da porta da cidade” do *Fausto* (I – verso 981; 2004 [1808]), é um velho camponês que se dirige a Fausto, o intelectual solitário que, num passeio se

67 O achado aqui devo ao tradutor Luiz Bicca que faz uma nota de rodapé dando a referência. Especulo, no entanto, que Bicca tenha feito uso da nota à tradução anterior para o inglês de Jephcott da editora Verso.

defrontará com os representantes das classes sociais da época e lhe dirige as palavras que dão título ao aforismo: “Isso é bonito de sua parte, senhor doutor” [“Herr Doktor, das ist schon von Euch”]. A referência nos conduz então diretamente para mais um adensamento dos apuros do intelectual no mundo administrado que, se não era ainda o tempo de Fausto, a solidão e distância perante o povo já era lhe inescapável. O camponês mostra-se honrado por encontrar Fausto e lhe oferece um trago:

“Senhor doutor, grato é-nos, hoje, [trad. de Jenny Klabin]
Não desprezar-nos Vossa Graça,
E andardes, vós, tão grande sábio,
Na festa, em meio a populaça.
Também, a mais bonita jarra,
De um trago fresco enchemo, vede!” (GOETHE, 2004 [1808], ed. 34, p. 111, versos 981-6)

Ao que Fausto, por certo, não recusou. O camponês, em seguida, relembra agradecido os préstimos de outros tempos que seu douto pai lhes oferecera durante tempos de peste e agora se mostra feliz com a presença ilustre em momento de festa durante a primavera e debaixo das tílias: “Deveras, tenho por bem feito, / Virdes ver nossas alegrias; Quando tão nosso amigo fostes, / Antigamente, em negros dias” (v. 993-6; Idem). Amizade essa pela submissão a deus: Fausto pequenino acompanhava seu pai rezando pela alma dos pecadores assoladas pela peste e dando remédios – a tal gesto o camponês nostálgico agradece: “Ao que ajudou, Deus deu ajuda” (1006; Idem). A isso o doutor reitera sua crença em Deus atualizando e recomendando o temor Deus: “Vergai ante a mercê divina, / Que ajuda e que a ajudar ensina” (1010-1; ed. 34, p. 113). Mas depois de aclamado pelo populacho, Fausto confessa a Wagner, seu fâmulos e companheiro no passeio: “Soa hoje escárnio o ruído que me aclama. Pudesses ler-me no íntimo, ai” (1030-1; Idem), isto é, há algo que os camponeses desconhece e diante disso tais honrarias se metamorfoseiam em “escárnio”. Vai, entretanto, mais além, revela o segredo: os preparados de alquimia que seu pai ministrava eram mais veneno que remédio:

“Era o remédio, faleciam os pacientes,
Sem que alguém indagasse: e quem sarou do mal?
Assim, com drogas infernais, mais males
Causamos nesses morros, vales,
Do que da peste as feras lidas.
Dei eu próprio a milhares o veneno,
Foram-se; devo eu ver, sereno,
Que honram os torpes homicidas” (1050-6; ed. 34, p. 115)

Se a origem na doença dos camponeses é natural, a culpa do paroxismo, todavia, recai sobre os homem. E a ignorância dos campônios não lhes permite sequer imaginar a ironia de dirigirem suas horarias a seus executores. E Fausto, que talvez à época desconhecesse a inversão de suas ações supostamente curativas, foi não apenas cúmplice. Ao que Wagner contrapõe as perdas pela inépcia da arte médica ao

progresso na ciência: “Por que afligir-vos com aquilo? (...) Aceitarás as experiências ricas / De teu pai, se o honras, jovem filho; / Se após, adulto, a ciência multiplicas” (1056 e 1061-2; Idem).

Vemos portanto o intelectual que entra em contato com o povo, é aclamado pela sua posição e préstimos, mas, em seu íntimo apenas, relembra que não só não havia motivos para horarias, como razões para vingança sobressairiam caso a ignorância do povo não fosse tal que mais lhes colocasse na posição de objeto de estudos e testes das artes “infernais” que viriam a se tornar ciência. A culpa do intelectual, portanto, é irreparável e o progresso da ciência inseparável da exploração.

Mas não é a dialética do progresso o tema do aforismo. O mais proeminente ali é o contraste da época de Fausto com a de Adorno. Fausto pode dar um passeio e enveredar-se pelo mundo alegre do campesinato na primavera, mas e Adorno? O clima de ingenuidade não pode se perpetuar no texto e no mundo de Adorno: “Até a árvore que floresce é mentirosa no momento em que percebe seu florescer em sem sombra de sobressalto” (1993 [51], MM, § 5, Bicca, p. 19; GS 4, p. 26). Ele é ainda mais taxativo e o texto parece um comentário direto àquilo que Fausto guarda em sua intimidade:

“Não há nada mais de inofensivo As pequenas alegrias, as manifestações da vida que se parecem excluídas da responsabilidade do pensamento não possuem só um momento de teimosa tolice, de um impiedoso não querer ver, mas se colocam de imediato a serviço do que lhes é contrário” (IDEM).

Nem a alegria das festas de primavera, nem a gratidão por supostos favores médicos estão imaculados e permanecer nesse estado de felicidade é ir contra seus próprios interesses, há então uma resistência em ver aquilo mesmo que nos assombra e uma tendência a um escapismo, que inverte todo inofensivo em opressivo. Nenhuma ingenuidade resiste ao pensamento e não se tem o direito de renunciar a essa obrigação, até a “pequenas alegrias” não se permite passar incólumes pela crítica: “É de bom alvitre desconfiar de tudo o que é ingênuo, descontraído, de todo descuidar-se que envolva condescendência em relação à prepotência do que existe.” (IBIDEM). Lembremos do terceiro personagem, Wagner, o companheiro de Fausto no passeio às portas da cidade, vem dele uma condescendência, de fato, que rapidamente desculpa e legitima os poderosos e suas práticas – ali as artes médica ainda incipientes.

Mas se a complacência não é uma opção para Adorno, ao intelectual cabe apenas insistir na negatividade da experiência. Não é possível desviar o olhar diante do “horível”, só insistindo ali onde não há esperança visível que realmente novo pode surgir:

“não há mais beleza nem consolo algum fora do olhar que se volta para o horrível, a ele resiste e diante dele sustenta, com implacável consciência da negatividade, a possibilidade de algo melhor” (IBIDEM).

A utopia depende assim do olhar que se demora na barbárie, que, mesmo possivelmente incorrendo em *exageros*, não se nega a ressaltar os aspectos sombrio para que eles empurrem a imaginação para outras bandas. Lembremos, a esse propósito, de uma frase do conjunto de aforismos “Frutas anãs” (§29): “o cisco no teu olho é a melhor lente de aumento”.

Mas a tentação do intelectual de se envolver, seja por empatia, seja por fazer uso do povo, é inevitável. Afinal, alegria e vida parecem coincidir, isto é, a busca por momentos felizes é inescapável à condição humana, mas em situação de vida falsa, não pode haver alegria autêntica. Se Fausto ia à festa popular, Adorno ia ao cinema. Mas ambos não saíam, satisfeitos com seu contato com o popular. Fausto, embora culpado, nota que jamais será cobrado por suas ações, Adorno, por seu turno, fica de fato enfasiado com a ignorância disseminada nas alegrias: “de cada ida ao cinema, apesar de todo cuidado e atenção, saio mais estúpido e pior” (IBIDEM). Participar da vida social, portanto, não será condição para a formação, mas quase um obstáculo:

“a própria sociabilidade é participação [Teilhabe] na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros, e a palavra solta, sociável, contribui para perpetuar o silêncio, na medida em que as concessões feitas ao interlocutor o humilham de novo na pessoa que fala” (IBIDEM)

Contra toda racionalidade comunicativa que depois fará escola, Adorno alertava para o fato de que as palavras traem a si próprias⁶⁸, mas principalmente não significam o que se pretende quando enunciadas. “nenhum pesamento é imune à comunicação e já é suficiente dizê-lo no lugar errado e num consenso falso para minar sua verdade” (IBIDEM). Há, portanto, se não um obstáculo completo, pelo menos, enormes barreiras à intersubjetividade. A presunção de que caso se partilhasse o mesmo referencial e que, por isso, a relação seria possível, para Adorno, é ilusória. Se retomarmos então momentos anteriores à cena de Fausto entre honrarias populares, veremos que nem os camponeses nem seu fâmulos, Wagner, podem servir de interlocutores. Ao ouvir, ainda distante, os arrulhos festivos, Fausto termina um belo nomólogo que ressalta as transformações da natureza na primavera salientando a função formativa da comunidade para o indivíduo:

“Do longínquo verdor, até o monte,
Brilham em vivos tons as vestes.
Da aldeia já ouço o canto e riso,
Do povo é isto o paraíso.
De cada um soa alegre o apelo:
Aqui sou gente, aqui posso sê-lo” (v. 936-41)

68 Ver sobre isso um texto da década de 30, *Teses sobre a linguagem do filósofo* (sem data; GS 1)

Dessa forma, entre os seus o indivíduo se forma: indivíduo e comunidade estão então imbricados. Ao que logo Wagner retruca ao discurso encantado de Fausto: “Senhor doutor, passear convosco, / É proveitoso e é honraria; / Mas, sendo adverso a todo bruto e tosco, / A sós, aqui, eu não me atreveria. / Os gritos, jogos, a palrice, / São tons que da funda alma odeio; Bramam como se o inferno os impelisse, / E dizem que é canção, recreio” (942-9) Mas se até mesmo ao ajudante, pretendo intelectual, o repúdio ao popular é quase uma alergia, o que dizer do próprio Fausto? Certamente, a imbricação entre indivíduo e comunidade não lhe cabe, sua origem é livresca. Se o aprendiz já sentia, ainda que talvez apenas mimeticamente, a solidão do intelectual, Fausto precisará conjurar um interlocutor à altura – Mefisto.

Como vimos, mesmo quando a confissão ignominiosa é feita, nenhuma repreensão advém; surge apenas uma condescendência que se coloca como cúmplice e estulta, impossível de escutar a gravidade do que era dito. A solidão de Fausto é então reposta por Adorno num dos momentos que talvez sintetize melhor as aporias da condição do intelectual:

“Para o intelectual, a solidão inviolável é a única forma em que ele ainda é capaz de dar provas de solidariedade. Toda colaboração [Mitmachen], todo humanitarismo por trato e envolvimento [Teilhabe] é mera máscara para a aceitação tácita do que é desumano [Akzeptieren des Unmenschlichen]. É com o sofrimento dos homens que se deve ser solidário: o menor passo no sentido de diverti-los [Freuden] é um passo para enrijecer o sofrimento.” (ADORNO, 1993[51], Bicca, p. 20; GS 4, p. 27; grifo meu).

Mais uma formulação do lema “nicht Mitmachen” como norte para o intelectual, agora ainda mais contundente, pois encontra em toda participação a aceitação da desumanidade; em todo comprometimento, uma cumplicidade com a barbárie devido identificação com a cegueira do oprimido e, nesse sentido, realiza uma aproximação amena, alegre ao sofrimento, quase como quem busca distrair a vítima de sua condição para que continue presa àquilo que lhe ofusca a liberdade.

Tudo se passa como se a empatia que Fausto demonstrara quando criança e pela qual os camponeses lhe agradeceram agora adulto, junto com a filantropia paterna fossem totalmente desmascaradas: do lado paterno, era ensejo para experimentos alquímicos, da parte do filho, certa busca de expiação de pecados cuja punição poderia recair sobre ele mesmo. Chama atenção então o fato de que com nenhum deles ocorre, em última instância, uma empatia real com o sofrimento. A aceitação do que é desumano se amplifica ainda mais na posição de seu ajudante, conforme já vimos: ele justifica e legitima a exploração dos doentes. É possível ver nessa cena de Fausto, por uma leitura a partir de Adorno, uma espécie de figura da má-consciência do engajamento intelectual. O intelectual assume o lado obscuro de seu humanitarismo e, mesmo enunciando, não obtém repreensão: os populares por

sua ignorância o saúdam como benfeitor e seu ajudante ainda justifica suas ações. A certeza da participação como mais uma face da exploração está, entretanto, registrada.

Aliás, lembremos a esse respeito da posição de Adorno frente as críticas de Erich Fromm a Freud. A posição de real solidariedade com o sofrimento neurótico não é oferecer um amor falseado para construção da transferência. Mas é preciso justamente uma frieza – e Adorno não esconde o parentesco dela com o *ethos* burguês, tão repudiado por Fromm na clínica freudiana – para sustentar o distanciamento com o sofrimento. Nesse sentido, reforça-se a tese defendida nesta dissertação de que, quando Adorno toma a psicanálise como objeto de crítica, elementos centrais da sua filosofia estão em operação. A posição do intelectual – por ser sustentada pela maneira como Adorno concebe a verdadeira efetivação de uma sociedade utópica, o que implica evidentemente outra organização do trabalho – pode ser aproximada à forma como Adorno poderia conceder a prática de uma psicanálise que não seja exclusivamente orientação do paciente para submissão ao princípio de realidade, entendido aqui como representante da ordem social. Noutras palavras, se não é facultado, tanto ao intelectual quanto ao psicanalista, cegar-se para as origens sociais do sofrimento, também não é possível se deixar enveredar por uma identificação plena com oprimido na qual o sujeito se perde⁶⁹ pondo em risco a autonomia que concederia a possibilidade de elevar-se dessa condição e produzir conhecimento crítico. Conforme ele afirma noutro momento da *Minima Moralia*:

“(...) a bondade indiscriminada em relação a todas as coisas corre sempre o risco de gerar frieza e estranheza em relação a cada uma delas, o que se transmite por sua vez ao todo. A injustiça é o meio da verdadeira justiça. **A bondade irrestrita torna-se ratificação de todo mal existente, na medida em que reduz a diferença deste em relação ao bem (...)**” (IBIDEM, §48, Bicca, p. 66; GS 4, p. 85)

Concomitante à presença das balizas filosóficas de Adorno na sua crítica à psicanálise, há também a presença da leitura de Adorno da psicanálise na constituição de sua crítica da cultura: pelo percurso traçado, já é possível assegurar que a visada crítica (embora com algum grau de empatia) ao sofrimento atua como princípio organizador, ou pelo menos, como ponto de partida para a crítica da cultura. O que ainda não está claro é que a noção adorniana de sofrimento tem raízes psicanalíticas,

69 Adorno noutro momento (MM §48) é contundenteEssa ideia que se pode sintetizar como auto-sacrifício humanitário, bem como seu uso para perpetuação da ordem social pode ser, ainda que num registro muito diferente, encontrado no texto de Kracauer Em *As pequenas balconistas não ao cinema* (1928), quando discute a aparição da bailarina em certos filmes o autor diz: “A magnanimidade que a bailarina quer provar através de sua morte voluntária é um desperdício de sentimento, mas que é cultivado pelas camadas superiores, pois diminui a força do sentimento de injustiça. **Há muitas pessoas que se sacrificam nobremente porque são muito preguiçosas para se rebelarem.** Deste modo, **muitas lágrimas são derramadas porque chorar às vezes é mais fácil que refletir.** As tragédias dos dias atuais são os acontecimentos privados com um início ruim, que a sociedade enfeitou metafisicamente para preservar o *status quo*.” (KRACAUER, 2009 [1928], p. 324; grifos meus).

mas isso veremos em mais detalhe em breve; por ora, digamos apenas que ela não reside apenas no fato de que Freud soube dar voz ao sofrimento recalcado de seus pacientes por meio da escuta, mas propriamente na maneira como Freud – lido pelo prisma de Adorno, afinal o próprio não fala quase em sofrimento, mas antes em inibição, sintomas e angústia – conceitua o sofrimento humano.

Retomando. Há, portanto, um paradoxo: é preciso justamente um distanciamento para que se possa ter empatia (ou compaixão no sentido etimológico), sentir o que o outro sente. Perder-se em uma aparente compaixão é, na verdade, capitular diante do sofrimento, abdicar da possibilidade de criticá-lo – isto é, buscar a gênese dessa situação – e congelar o oprimido em condição de vítima, ou o paciente sem sua neurose. “Ajustando-nos à fraqueza dos oprimidos, confirmamos nessa fraqueza o pressuposto da dominação e desenvolvemos nós próprios a medida da grosseria, obtusidade e brutalidade que é necessária para o exercício da dominação” (IBIDEM, Bicca, p. 19–20; GS 4, p. 27).

O problema maior é que mesmo esse isolamento e solidão, isto é, a não participação propugnada por Adorno como condição para a verdadeira solidariedade com o sofrimento, mesmo essa condição de autonomia total, nada garante: ela pode constituir-se em mera imagem de autocongratulação do intelectual. Assim ele argumenta em “Antítese”:

“Quem não é conivente [nicht mitmacht] corre o risco de tomar-se por melhor que os outros e de se aproveitar de sua crítica da sociedade como uma ideologia para seu interesse privado. Quando se põe a tatear no sentido de fazer de sua própria existência uma frágil imagem de uma existência correta, deveria ter presente esta fragilidade e saber quão pouco a imagem substitui a vida correta. Tal lembrança, porém, se vê contrariada pelo peso do que nele é burguês. **O distanciado permanece tão envolvido quando o empreendedor [Betriebsame⁷⁰]; ele não supera este último a não ser pela compreensão de seu envolvimento e pela sorte que consiste nesta minúscula liberdade que é inerente ao conhecimento enquanto tal.** Seu próprio distanciamento da empresa é um luxo que só a empresa reproduz. Eis por que precisamente **cada impulso de retraimento conserva traços do negado [des Negierten⁷¹]** A frieza que ele precisa desenvolver não se distingue da frieza burguesa.” (IBIDEM, Bicca, p. 20; GS 4, p. 27; grifo meu).

A imagem do intelectual ilibado que, justamente por não ter se envolvido no conflito se acredita isento de culpa, não resiste ao escrutínio: como nessa distância da não participação, conforme já salientado pelo próprio autor, há elementos burgueses, o distanciamento do intelectual não se realiza e sua participação na vida social ocorre mesmo à revelia de suas (não) ações. Outra situação, portanto, paradoxal que só a pela dialética se pode apreender. Semelhante às aporias da compaixão, aqui o conceito de

70 Termo de difícil tradução. Não é exatamente empreendedor como propõe Bicca e menos ainda “envolvido” como escapa do problema Gabriel Cohn. O substantivo “Betreib”, entretanto, significa operação em sentido empresarial, já o adjetivo “betriebsam” significa algo próximo de ocupado.

71 A tradução de Bicca aqui se afasta do texto: onde se encontra “des Negierten”, ele opta por interpretar que o negado seja a frieza burguesa, Cohn, por seu turno, opta pela literalidade.

não participação se converte no seu oposto: o intelectual que busca se afastar de todas as determinações sociais de suas ações tropeça e se encontra enredado; o ideal de não participação que poderia parecer isenção e neutralidade se revela falseado na medida em que a posição neutra é uma construção burguesa e, com isso, a não participação se revela um engajamento com o *ethos* burguês. Nesse sentido é que “cada impulso de retraimento conserva algo do negado”. Aquilo que se nega em cada “gesto de afastamento” (na tradução de Gabriel Cohn), a saber, a identificação com a vida falsa ou incorreta – perder-se nos encantamentos oferecidos por ela – está presente na própria posição da não participação. Há porém uma possibilidade para afastar a posição distanciada das suas contradições e resguardar uma nesga de liberdade: a possibilidade de refletir sobre a própria condição e “compreender seu próprio envolvimento”. Ao intelectual não cabe, portanto, o desprezo pelo “luxo” que significa o trabalho autônomo na produção do conhecimento. Então, sua condição de não participação depende precipuamente da reflexão sobre a condição do intelectual.

Dessa forma, mesmo onde o intelectual se pretende crítico radical, ele se mostra tão adaptado quanto um funcionário de empresa. Sendo assim, “mesmo onde é contestador, o princípio monadológico esconde o universal dominante” (IBIDEM). Note-se que é isso que encontramos Adorno buscando expor em todos os primeiros aforismos da *Minima Moralia*, ou seja, as contradições da sua condição de intelectual imigrado que resiste à integração no modo como se faz ciência nos Estados Unidos, às formas contemporâneas de socialização (como exemplo, vimos o cinema), etc.

Acontece que esse isolamento do intelectual não é, contudo, uma realidade exclusiva dele:

“Com a dissolução do liberalismo, o princípio propriamente burguês, a concorrência, não foi superado e, sim, passou da objetividade do processo social para a constituição interna dos átomos que colidem e se aglomeram – passou, por assim dizer, para a antropologia. A sujeição da vida ao processo produtivo impõe de maneira humilhante a cada um algo do isolamento e da solidão que somos tentados a considerar como o objeto de nossa superior escolha” (IBIDEM, Bicca, p. 21; GS 4, p. 28).

O intelectual encontra-se então em comunidade. Não por participação na vida social, mas por partilhar da mesma condição de isolamento imposta pela “sujeição da vida ao processo produtivo” por meio da disseminação do princípio de concorrência. Contudo, ainda assim, o intelectual insiste em realizar algo inútil, algo que não se volta para o processo produtivo e nisso há inequivocamente uma posição privilegiada:

“Quando, em face da mera reprodução da existência, de todo ainda se concedem o luxo de pensar, comportam-se como privilegiados; quando se limitam a pensar, declaram a nulidade de seu privilégio. A existência privada que anseia dar-se uma aparência de existência humanamente digna trai de imediato esta última, na medida em que a semelhança é subtraída à realização universal, a qual, todavia, mais do que nunca tem necessidade de uma reflexão independente. Não há como sair dessa situação de enredamento. A única coisa que

pode ser justificada é a recusa da má utilização ideológica da própria existência e, de resto, conduzir-se em privado tão modesta, discreta e despretensiosamente quanto há muito o exige não mais a boa educação, mas antes a vergonha: de ter ainda no inferno o ar para respirar” (IBIDEM, Bicca, p. 21; GS 4, p. 28-9).

Retorna aqui outra configuração da ideia de culpa do intelectual, mas agora pelo significante da vergonha. Originária da impotência e das contradições tão tensas que permeiam a condição do intelectual, a vergonha é a manifestação mais amena da culpa por sobreviver e reforçar a da vida em condições tão mutiladas. Novamente, vemos Adorno usando a imagem de que já na mais singela inspiração a condição de cumplicidade com o existente se reitera, mas lembremos que também pressupõe aquela imagem de que na respiração já há uma apropriação da natureza. A culpa de persistir resistindo à incorporação ao todo se configura em vergonha diante da condição de privilégio que não pode ser honrada sendo usada contra a dominação, revelando, portanto, a impotência do intelectual. Não há, entretanto, como escapar de algum envolvimento, mesmo direcionando sua prática pela não participação. Ainda que a necessidade de um pensamento autônomo seja premente, sua realização é obstruída justamente pela necessidade. Quando a atividade intelectual se restringe ao pensamento, o privilégio se torna nulo no sentido da possibilidade de realização da crítica. Mas quando o pensamento se envolve, ele perde também a distância – fruto de uma condição privilegiada – necessária para a crítica.

Entretanto, diante dessa culpa e contradições na posição da participação, a opção de uma crítica iconoclasta não está disponível. Expor a origem social privilegiada do intelectual é dizer o óbvio, na medida em que ele se encontra minimamente distanciado da produção. Além disso, essa crítica incorre rápido demais na construção de uma posição anti-intelectual que não faz outra coisa senão perpetuar a ausência de possibilidades de homogeneização das condições de formação cultural. O ressentimento pela exclusão do mundo da cultura é uma consequência dificilmente escapável quando se vale de uma crítica iconoclasta: toda a cultura passa a ser vista apenas como construção ideológica de aparências sociais que mantém o privilégio. Esse movimento Adorno realiza no aforismo “*They, the people*”.

“A circunstância de que os intelectuais se relacionem quase que só com intelectuais não deveria induzi-los a considerar seus pares como mais infames que o resto da humanidade. Pois eles tomam conhecimento uns dos outros, sem exceção, na mais vergonhosa e indigna das situações, a de postulantes em concorrência, e por isso exibem uns aos outros, quase que compulsivamente, as facetas mais abomináveis” (IBIDEM, GS 4, p. 29).

Em contrapartida, os populares, como vimos na cena de Fausto na festa, entram em contato com os intelectuais da forma mais amistosa e sobre isso a ironia adorniana é implacável: “as pessoas simples (...) vêm a seu encontro no mais das vezes, no papel de alguém que quer vender algo” (IBIDEM), de maneira que fariam

tudo o possível para agradar. E contra a ingênua concepção de crítica ao intelectual ou à cultura em geral que ousa contrapor-lhes o popular com símbolo de autenticidade, Adorno é taxativo: “a glorificação desses magníficos *underdogs* acaba na glorificação do magnífico sistema que os torna assim. Os sentimentos de culpa justificados daqueles que estão isentos do trabalho físico não devem tornar-se desculpa para a ‘idiotice na vida no campo’” (IBIDEM, Bicca p. 22; GS 4, p. 29). Se é verdade, como bem resume Benjamin que “todo documento de cultura é também um documento de barbárie”, isso, porém, não pode redundar em descrédito absoluto das produções culturais em nome de um pensamento desorganizado. Sem dúvida, a crítica precisa expor a gênese de sofrimento acumulado historicamente em toda produção cultural, mas essa crítica não pode redundar em anti-intelectualismo. Afinal, a crítica da cultura que renuncia à cultura abdica da própria condição da crítica.

“Os intelectuais que escrevem sobre os intelectuais e lhes conferem sua má fama em nome da autenticidade, reforçam a mentira. Grande parte do anti-intelectualismo e do irracionalismo dominantes, até Huxley, é acionada quando os escritores denunciam o mecanismo de concorrência sem deles ter clareza, encobertando-se assim à sua mercê” (IBIDEM, Bicca p. 22; GS 4, p. 29; tradução modificada).

Se nesse aforismo predominou a questão da relação de concorrência entre os intelectuais como chave explicativa para muitas das críticas eles se dirigem, o tema do encontro com o popular surge porque frequentemente a crítica ao intelectual é feita em nome da autenticidade e ingenuidade do popular. Essa tema continuará no aforismo seguinte, “*Se os maus te atraem*”, com Adorno argumentando o isolamento intelectual muitas vezes também contribui para a busca ingênua de uma produção acessível. Se já vimos o problema da incomunicabilidade de uma ideia, agora vemos o problema da inacessibilidade ao popular de uma produção cultural. De fato, com a divisão social da produção, mesmo intelectual, a especialização dos saberes impõe barreiras incontornáveis. E no processo de formação o intelectual ou artista desenvolvem em si uma “disciplina espiritual” que lhes permitem o domínio de seu campo. Esse processo, contudo, não se dá sem um alto custo. Preço que facilmente se torna alto demais a pagar quando se soma à culpa do intelectual também o isolamento.

“Existe um *amor intellectualis* em relação ao pessoal da cozinha, a tentação para quem se ocupa no plano teórico ou artístico, de afrouxar a exigência espiritual em si próprio, de descer de nível, de acompanhar – tanto em termos de assunto, como da maneira de expressão – todos os possíveis hábitos que se rejeitaram quando a percepção estava alerta. (...) O que vale para a vida pulsional vale igualmente para a espiritual: o pintor ou compositor que se proíbe esta ou aquela combinação de cores ou conexão de acordes por serem *Kitsch*, o escritor que se enerva com configurações de linguagem banais ou pedantes reage tão drasticamente contra eles porque há instâncias que o atraem para elas” (IBIDEM, MM §8, Bicca p. 22-3; GS 4, p. 30).

Há, portanto, o que se poderia chamar de um convite ao afrouxamento moral na formação intelectual. A cada passo num aprofundamento das habilidades e técnicas que perfazem seu *métier*, o trabalhador intelectual se distancia tanto do popular quando, por assim dizer, de si mesmo, ou seja, dos seus estágios anteriores de percepção de seu trabalho. E não se pode esquecer que ainda se trata de um trabalho, essa dimensão da formação aqui discutida reforça esse aspecto na medida em que pressupõe o trabalho com o material e sua resistência.

Acompanhamos em detalhe os primeiros oito aforismos da *Minima Moralia* porque neles Adorno desenvolve, em seus mais diversos momentos, a dialética da não participação que ele estipula como forma possível do trabalho intelectual no mundo administrado. Vimos sobretudo como as aporias do intelectual implica culpa e cumplicidade diante da história do sofrimento e, por esse exato motivo, é exatamente essa vivência do *páthos* que está na base da única experiência intelectual crítica possível. Resta ainda, além disso, compreender o tipo de pensamento que Adorno se refere para se contrapor à “utilização ideológica da própria existência”, isto é, como mais precisamente é a forma do pensamento que permite a configuração dessa experiência. E para isso somos conduzidos aos aforismos finais da primeira parte da *Minima Moralia*, com o que talvez não seja exagero ao formular a hipótese de que um dos temas centrais dessa parte é a condição do intelectual diante da vida mutilada.

Saltemos então para o aforismo intitulado “Para uma moralidade do pensamento”, pois nele veremos Adorno, num embate com Hegel, reforçando que se trata de um pensamento que “persiste no particular”⁷². O primeiro passo é a crítica ao idealismo hegeliano que rápido demais ignora ou incorpora a história de sofrimento em uma construção totalizante.

“É precisamente nesse ir além e na incapacidade de demorar-se, nesse reconhecimento tácito do primado do universal em relação particular, que consiste não somente a ilusão do idealismo – que hipostasia os conceitos –, mas também sua inumanidade, a qual, mal apreende o particular, já o rebaixa ao plano de uma estação de passagem, **conformando-se depressa demais com o sofrimento e a morte, por amor à conciliação que se processa apenas reflexão** – em última instância a frieza burguesa que se compraz demasiadamente em subscrever o inevitável.” (IBIDEM, MM §46, Bicca p. 64-5; GS 4, p.81; grifo meu).

Adorno então repreende Hegel por uma espécie de falta de paciência e cuidado com o particular que é considerado apenas um estágio em uma narrativa totalizante que justifica retroativamente cada uma das “estação de passagem” do trem da história. Aqui, portanto, outra manifestação condenável da frieza burguesa, pois esta

72 Uma boa análise desse ponto está em “Lingering with the Particular: Minima Moralia's Critical Modernism” de Roger Foster. Um comentário sobre a discussão Kant-Hegel que se move como pano de fundo desse aforismo é desenvolvida no capítulo “Teologia inversa: salvação e proibição de imagens” do livro *Adorno, pensar contra a barbárie* de José Zamorra.

não colabora para instaurar o distanciamento necessário para o estabelecimento da crítica, mas antes corrobora a ordem vigente. Tudo se passa como se um certo grau de frieza diante do sofrimento fosse indispensável para não haver uma sobreposição entre sujeito e objeto e a possibilidade da crítica genética se perdesse apenas no momento empático; a frieza burguesa que se manifesta como indiferença ao sofrimento, porém, não passa de outra maneira de legitimação da burguesia.

O caminho proposto por Adorno será, portanto, uma inversão dessa concepção teleológica da dialética hegeliana, salientando justamente o conceito de mediação como conversão para o oposto – como já vimos a propósito do abandono da noção psicanalítica de caráter como medição no sentido de meio termo:

“O conhecimento só é capaz de proporcionar um alargamento se ele adere [ou melhor, insiste, persiste] ao indivíduo [Einzelnen so verharret] com uma tal insistência que seu isolamento se desfaz. Decerto, isso pressupõe também uma relação com o universal, mas não de subsunção, porém uma que seja quase o contrário desta. A mediação dialética não é o recurso a algo mais abstrato, e sim o processo de dissolução do concreto no interior de si mesmo” (IBIDEM; grifo meu).

Já vimos que essa insistência no indivíduo tem aproximação também com a psicanálise, mas agora o argumento é sustentado também a partir de uma contraposição a Hegel. Não se trata de se perder no indivíduo, mas expor que em seu íntimo se encontra o universal. E é exatamente isso que Adorno busca realizar também na *Minima Moralia*, isto é, dissolver a subjetividade a partir dela mesma ao expor os choques e mutilações da sua própria vida. Isso também pauta a posição do intelectual, fundamenta um ponto de partida para o trabalho de crítica; afinal a reflexão sobre o lugar social do intelectual é também crítica da cultura:

“Hoje, o que exige de um pensador é nada menos que esteja presente, a todo instante, nas coisas e fora das coisas – o gesto de Barão de Münchhausen, que se arranca do pântano puxando-se por seu próprio rabicho, tornou-se o esquema de todo conhecimento que pretende ser mais do que constatação ou projeto. E ainda vêm os filósofos profissionais reprovar-nos de que não teríamos um ponto de partida sólido.” (IBIDEM, MM §46, Bicca p. 64; GS 4, p. 82; grifo meu).

A crítica da posição social do intelectual não pode ser descrita de outra maneira senão à do “gesto de Barão de Münchhausen”: não é possível desacreditar da cultura como solo para a crítica, assim como também não se pode negar suas origens nefastas, sendo assim, é calcado ainda na cultura que a crítica pode se erigir. Dessa forma, o que vale para a cultura vale também para a figura do intelectual: ele precisa questionar seu lugar social de uma maneira que não incorra em descrédito total da do trabalho intelectual. Eis o “sólido” ponto de partida a Adorno se refere, por assim dizer, ele mesmo, isto é, sua própria experiência intelectual; é esse também o princípio formal de construção da *Minima Moralia*. “Estar presente nas coisas” é então esse gesto do pensamento que, contrariamente às lições idealistas, se perde no

particular. Isso está consonante às realizações da forma ensaio e, sendo assim, os aforismos de Adorno são como que microensaios, cápsulas de pensamento que se enredaram, se prenderam a algum tema e se perderam nele, mas nesse aparente isolamento acabam refratando a totalidade da vida social. Nisso reside a verdadeira crítica, que é o movimento que desdobra de dentro da estrutura monadológica as determinações sociais. Movimento semelhante ocorre com o intelectual que, como uma espécie de mônada em sua não participação, está completamente envolvido, tanto porque a própria possibilidade dessa não participação é uma construção da sociedade capitalista, acompanhada do *ethos* de frieza que pode oscilar entre distanciamento e indiferença, mas também a participação do intelectual não participante se nota quando na análise do próprio *métier* se pode encontrar, com as devidas acomodações, as mesmas lógicas do mundo econômico (como, por exemplo, Adorno insiste no princípio da concorrência entre os intelectuais).

A forma do pensamento da crítica verdadeira é então contraditória, esse é um primeiro elemento a ser ressaltado. Mais precisamente, ela se ancora, tem como ponto de partida a contradição (alguns dirão performativa, ao que se poderia redarguir que se trata de uma performance social e não do pensamento) e, portanto, seu movimento é inescapavelmente dialético. Mas usar esse termo não ajuda, pois, como já vimos, a concepção de Adorno de dialética é autoproclamada anti-hegeliana. Não é o caso aqui de inquirir acerca da justeza dessa afirmação que também será reiterada quando da *Dialética Negativa*, vez que o propósito aqui é outro: num primeiro momento, mostrar como a crítica da cultura adorniana passa pela análise da figura do intelectual e, em seguida, mostrar como a forma do pensamento a qual Adorno atribui a possibilidade de uma crítica autêntica não só se aproxima da psicanálise (como já vimos na introdução a respeito da forma ensaio) como também é, em alguma medida, sustentada em sua leitura de Freud.

Sendo assim, vejamos ainda outras características formais do pensamento que pode carregar crítica social. No aforismo “Para Anatole France” Adorno retoma ainda mais uma vez essa ideia da persistência ou permanência no particular, mais agora acrescenta que a verdade só pode se manifestar nessa forma:

“Seria quase possível dizer que a própria verdade depende do ritmo, da paciência e da perseverança do ato de permanecer no individual: o que vai além disso sem primeiro ter se perdido inteiramente, o que ao juízo sem ter-se feito primeiro culpado das injustiças da intuição acaba por se perder no vazio”

Essa verdade, portanto, não surge na linha contínua que une elementos organizando-os de maneira coerente, mas na descontinuidade existente no ato de mergulhar até o fundo no individual. A descontinuidade do individual não conforma

então dialética no sentido hegeliano, mas apenas uma “dialética intermitente”, no dizer de Adorno da obra de 1933 sobre Kierkegaard, pois não faz totalidade ou ainda, na proposta de uma “dialética negativa”, que não faz síntese. Mas vejamos como, comentando Kierkegaard, Adorno formula algo fundamental para entendermos essa forma do pensamento verdadeiro.

“(…) esse mover-se no mesmo lugar significa que em seu movimento dialético o pensamento permanece na esfera, e que só progride pelo movimento de toda a esfera, pelo ‘salto’. Só que isso ainda não é o bastante. Com cada esfera, a dialética começa de novo: sua continuidade é quebrada. Mas a descontinuidade do movimento em seu conjunto é atestada pelo ‘mesmo lugar’ do movimento psicológico, do homem individual, e o projeto de uma ‘dialética intermitente’, cujo verdadeiro instante não é o progredir, mas o deter-se, não é o processo, mas a cesura, contrapõe-se, no centro da filosofia kierkegaardiana da existência, como objeção da verdade transsubjetiva, ao mítico domínio total do sujeito espontâneo. A antinomia entre a ‘diferenciação’ de ideias e o ‘processo’ da subjetividade busca sua expressão mais própria numa lacuna dialética onde o que devem se apresenta como eterno em movimento” (ADORNO, 2010 [1933], p. 221; GS 2, p. 143; grifo meu)

A filosofia existencialista que hipostasia o interior, como já vimos acerca da mediação, não consegue, tal como o intelectual, não participar e, mesmo isolando-se em imagens cada mais íntimas, a filosofia de Kierkegaard expressa a totalidade da vida social. Mas a relação entre o indivíduo e a sociedade ou particular e o universal não se faz linearmente, mas por “saltos”, mas não pulinhos rasos de qualquer coisa para outra ainda mais irrelevante, mas por um salto no abismo: é uma mediação pela profundidade, pela totalidade subjacente a toda particularidade. É nesse sentido que se esgarçam todas as tramas urdidadas de ligação na narrativa teleológica hegeliana da história. É por lacunas, não por conexões coerentes que o pensamento crítico se configura.

E tal significante tem perenidade na obra de Adorno. Da sua tese de 1933 para a *Minima Moralia* (mais particularmente a parte escrita em 1944), portanto, dez anos, a força das ideias consteladas no termo “lacuna” persiste, e isso se mostra num dos aforismos mais importantes do livro e que fecha sua primeira parte: “Lacunas”. Aí se cristalizam temas muito reiterados: a distância como condição de possibilidade de crítica, a persistência no particular, as exigências da profissionalização do intelectual, mas o eixo e ponto de partida é justamente a demanda de “honestidade intelectual” na escrita e produção dos textos. O argumento central é que seria necessário expor cada passo do pensamento, tal como se exige que um experimento seja descrito em todos os seus momentos metodológico para que possa ser repetido; o que claramente remete a um ideal cientificista de produção teórica que Adorno repetidas vezes chamará de positivista. Ora, premissa dessa ideia é que o pensamento seja comunicável e linear, constituído homogeneamente por partes bem coesas que se sustentam coerentemente. Não é preciso ser psicanalista ou sequer grande leitor de

Freud para saber que a formalização dos efeitos do inconsciente feita por Freud incide justamente nessa premissa. E, como veremos, Adorno, embora não mencione a psicanálise, expõe a forma do pensamento que pode sustentar uma crítica da cultura precisamente pelas “cesuras”; o que o aproxima sem muito esforço da teoria freudiana dos atos falhos. Então, se pelos conhecimentos de coloração psicanalítica mais disseminados já é bem conhecido que quando se fala, a palavra diz muito mais e menos do que gostaria o falante e que, portanto, qualquer impulso demanda moralista que exigisse honestidade até no próprio pensamento pode ser considerada, no mínimo, ingênua.

Adorno, porém, não está necessariamente pensando a partir da psicanálise, então vejamos como ele critica a exigência de honestidade intelectual, tão, a princípio, desejável, mas que, na verdade, esconde um achatamento do pensamento:

“Lacunas – a exortação de praticar com zelo a honestidade intelectual desemboca na maioria das vezes na sabotagem dos pensamentos. Seu sentido é compelir quem escreve a apresentar explicitamente todos os passos que conduziram a uma asserção, possibilitando assim a cada leitor reconstituir o processo e, porventura – na indústria acadêmica duplicá-lo. Essa demanda não somente opera com a ficção liberal da comunicabilidade universal de qualquer pensamento, impedindo sua expressão [Darstellung] objetivamente adequada, como é também falsa enquanto princípio mesmo de exposição” (ADORNO, 1993 [51] MM, §50, Bicca, p. 69; GS 4, p. 88; tradução modificada).

A exigência de honestidade então, de maneira contraintuitiva, esconde o anseio pela possibilidade de plágio, por trás da ideia de cópia de um pensamento age o princípio de que todo pensamento deve ser “claro e distinto” a ponto de ser compreendido num primeiro relance sem exigir nada em troca do leitor, é uma forma que, por assim dizer, assassina o papel ativo do leitor na produção do conhecimento justamente em nome de um maior respeito a ele. A exigência de pôr tudo às claras, como se faz no método científico moderno, é de um artificialismo não aplicável ao texto teórico no qual o conhecimento se produz através dos erros, não pela comprovação de hipóteses (que aliás, já foram testadas e simplesmente não se apresentam os reveses). Essa, portanto, não é a forma de um pensamento que pode representar a objetividade adequadamente, como seria sua grande pretensão; ou seja, a pretensão realista do método científico, que trabalha como a noção de verdade como adequação, como uma representação fidedigna, isto é, *honest*, da realidade, malogra e expressa sua própria impotência. A representação da realidade, não será então pela criação de uma imagem, uma cópia objetivamente verificável do objeto, mas pela capacidade de fazer pensar esse objeto em suas múltiplas determinações.

“Pois o valor de um pensamento mede-se por seu distanciamento da continuidade do conhecido. O valor diminui objetivamente com o encurtamento dessa distância: quanto mais o pensamento se aproxima do *standard* estabelecido, mais ele perde sua função antitética, e é

somente nela, na relação manifesta com seu contrário, não em sua existência isolada, que sua pretensão se encontra fundada” (IBIDEM, GS 4, p. 89)

O pensamento precisa então, tal como o intelectual, não participar da repetição ordinária da vida em que se encontra o já conhecido, só assim se pensa algo novo. O pensamento que tem alguma verdade é assim aquele que imagina outro mundo, que situa o objeto num plano ainda não concebido, logo que contradiz as aparências. Não pode ser também uma apreensão total do objeto e a exposição que maquia tal possibilidade não é outra coisa senão a própria ausência da honestidade pregada:

“(...) a exigência de honestidade intelectual é ela mesma desonesta. Ainda que se lhe concedessem aquela recomendação discutível de que a exposição deve reproduzir exatamente o processo de pensamento, esse processo não seria uma progressão discursiva de etapa em etapa, assim como, inversamente, tampouco os conhecimentos caem do céu” (IBIDEM).

Em oposição a isso se encontra a maneira como Adorno expõe o que se está designando aqui por forma do pensamento:

“O conhecimento se dá, na realidade, numa rede onde se entrelaçam prejuízos, intuições inervações, autocorrekções, antecipações e exageros, em poucas palavras, na experiência, que é densa, fundada, mas de modo algum transparente em todos seus pontos.” (IBIDEM).

A forma do pensamento verdadeiro é sempre então, como vimos, de forma semelhante à interpretação psicanalítica, sempre imprecisa e exagerada se avaliada pelo metro realista da adequação. É, portanto, a forma **lacunar** que sustenta o pensamento que pode se contrapor à mera repetição do existente, mesmo que ela não compreenda o objeto em sua plenitude, ela, não falseia essa possibilidade ao assumir sua impotência:

“(...) Pois se os pensamentos honestos resultam necessariamente em mera repetição, seja do dado, seja das formas categoriais, então o pensamento que, por amor à relação com seu objeto, renuncia à plena transparência de sua gênese lógica, fica sempre a dever alguma coisa. Ele quebra a promessa que é posta com a própria forma do juízo. Essa insuficiência é como linha da vida, que segue seu curso retorcida, desviada, decepcionante diante de suas premissas e que, no entanto, apenas nesse curso – na medida em que ela é sempre menos do que deveria ser – é capaz de representar, sob certas condições de existência dadas, uma existência não regulamentada.”

É então o pensamento que não erige para si a máscara da totalidade que resulta ser o mais honesto e, por isso, se contrapõe às exigências da “indústria acadêmica”. Assim, crítica e ensaio novamente se encontram. Por fim, Adorno aproxima essa forma fragmentada à estrutura da vida e apresenta uma imagem utópica que parece remeter à psicanálise e à lógica do inconsciente.

“Se a vida cumprisse de maneira retilínea sua destinação, ela não a atingiria. Quem morresse velho e com a consciência de um sucesso por assim dizer sem dívidas, não passaria, no fundo, de um menino-modelo, que, como uma mochila invisível às costas, supera todas as etapas sem lacunas. Todavia, todo pensamento que não é ocioso traz a marca da impossibilidade de sua legitimação plena, assim como sabemos em nossos sonhos que há aulas de matemática perdidas por uma manhã feliz passada na cama e que nunca mais serão recuperadas. **O pensamento aguarda que, um dia, a lembrança do que foi perdido venha a despertá-lo e o transforme em ensinamento”** (IBIDEM, Bicca, p. 70; GS 4, p. 89-90).

A forma fragmentária do ensaio e do aforismo, necessariamente uma forma descontínua, oferece também a estrutura para o desenvolvimento imprevisível da vida. Uma vida sem **lacunas** é uma vida falsa que erigiu para si uma imagem de completude que não se sustenta ao olhar mais atento. O pensamento não ocioso aqui se refere não à produtividade acadêmica, mas a uma capacidade crítica e, por isso, nele está inscrito a impossibilidade de “legitimação plena”. Novamente, no sonho se conhece que a busca de escapar a uma vivência desagradável pode trazer perdas irreparáveis e que o gozo proporcionado pelo presente insere lacunas na vida. É nesse sentido que, de alguma maneira, o conhecimento é um relembramento: é uma recuperação do tempo perdido, uma busca pelas lacunas da experiência. Não é demais lembrar que a primeira etiologia das neuroses de Freud era uma teoria da rememoração: suas histéricas sofriam de “reminiscências”⁷³, isto é, lacunas traumáticas na memória que causavam uma dissociação psíquica entre desejo e censuras.

E se tivermos em mente que essa dinâmica agora descrita para o espírito é homóloga à história, veremos que esse movimento entre a consciência e a objetividade, em tensões impulsionadoras de reposicionamentos constantes, pode abrir raios de verdade dando voz àqueles que são sistematicamente calados; o seja, pode trazer a “lembança do que foi perdido” que desperta o pensamento transformando as lacunas da história em ensinamento. Nesse sentido, o pensamento verdadeiro é aquele que admite a estrutura lacunar da vida, mas constrói experiência e conhecimento a partir daí. Retornando àquele subcapítulo da *Dialética Negativa*, “Depois de Auschwitz”, vemos Adorno ressaltando então esse aspecto autorreflexivo do pensamento e que isso inclui necessariamente a assunção da inexorabilidade do momento contraditório a todo pensamento verdadeiro:

“Se a dialética negativa reclama a autorreflexão do pensamento, então isso implica manifestamente que o pensamento também precisa, para ser verdadeiro, hoje em todo caso, pensar contra si mesmo. Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa ao conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS adoravam encobrir os gritos de suas vítimas.” (ADORNO, 2009[1967] Zahar, p. 302; GS 6, p.357-8).

Nisso consiste um pensamento verdadeiro e que pode sustentar uma filosofia crítica: um modo de operar que não exclui a contradição, não a exorciza em nome de uma positividade que trava as possibilidades de pensar com o ouvido aberto, partindo de uma empatia crítica diante do sofrimento. E, como veremos a seguir, “isso motiva efetivamente a passagem para o materialismo. Podemos seguir essa inclinação desde

73 FREUD, GW, 1, p. 86.

o Marx hegeliano até a salvação benjaminiana da indução; sua apoteose poderia ser a obra kafkiana” (IBIDEM), como espécie de projeto mais consequente do materialismo pelo sofrimento que a psicanálise também iniciou – conforme inclusive já vimos brevemente na introdução quando se abordou o uso de Adorno da frase de Freud, “'escória do mundo dos fenômenos'”, para comentar Kafka.

Uma crítica social materialista da ética

Com essa compreensão sobre Auschwitz, Adorno formula um projeto de crítica dialética e materialista que passa pela reflexão sobre o sofrimento dos corpos e vidas mutiladas ou exterminadas; um materialismo, portanto, que tem suas raízes numa leitura social do sofrimento também fisiológico. A toda essa dimensão que sempre resiste ao conceito, a crítica precisa, sem homogeneizá-la, tentar conferir-lhe existência. Passa necessariamente por aí uma filosofia que, impulsionada pelo choque proporcionado pela culpa diante do sofrimento, não se reduz a reiteração do existente. Diante disso, é preciso instaurar um rompimento com um “passado [que] prolonga-se como destruição do passado”, isto é, Auschwitz precisa ser um limite e um marco norteador das ações e juízos morais: só com esse tipo de elaboração do passado, é possível resgatar antigas esperanças no futuro. Nesse sentido, Adorno reformula o imperativo categórico kantiano, que tal como a forma poesia, precisa ser pensado historicamente:

“Em seu estado de não-liberdade, Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça. Esse imperativo é tão refratário à sua fundamentação quanto outrora o dado do imperativo kantiano. Trata-lo discursivamente seria um sacrilégio: é possível sentir nele corporalmente o momento de seu surgimento junto à moralidade. Corporalmente porque ele é o horror que surgiu praticamente ante a dor física insuportável à qual os indivíduos são expostos mesmo depois que a individualidade, enquanto forma de reflexão espiritual, se prepara para desaparecer.” (IBIDEM)

É sobretudo com base nessa passagem e no conjunto das “meditações sobre a metafísica” da *Dialética Negativa* que se constrói uma linhagem⁷⁴ de comentários de Adorno buscando resgatar os vínculos de seu pensamento com a tradição de filosofia moral⁷⁵ (os filósofos moralistas franceses e sobretudo a linhagem alemã: Kant, Schopenhauer e Nietzsche) caminho esse que, desde a publicação em 1951 da *Minima Moralia*, já era possível de ser traçado, mas que é impulsionado pela recepção da

74 Identificada primeiramente por TASSONI (2005).

75 Há muita bibliografia sobre esse tema. Dentre livros e artigos destacam-se os de SCHWEPPENHÄUSER, BERNSTEIN, DÜTTMANN, FINLAYSON, FREYENHAGEN, MENKE, PETERS, KNOLL, ZUIDERVAART, e no Brasil GAGNEBIN E ALVES Jr.. Aqui, apenas se agrupa esses autores por abordarem problemas de filosofia moral no pensamento de Adorno, porém as particularidades devem, evidentemente, ser resguardadas.

publicação póstuma em 1996 do curso de Adorno sobre *Problemas de Filosofia Moral*. Essa vertente de leitura, embora correta, sobretudo quando se constrói a partir da perspectiva de uma “filosofia moral negativa” – como propõe Schweppenhäuser –, acaba redundando numa ênfase involuntária em um Adorno no qual predominariam as discussões sobre metafísica e filosofia moral e deixa num segundo plano a perspectiva sempre reiterada de Adorno de uma filosofia social, ou em termos mais recorrentes nos textos dele, uma crítica imanente que seja dialética e materialista. Esse movimento fica claro, por exemplo, no trabalho de Bernstein *Adorno: Disenchantment and Ethics*, em que se apresenta uma reconstrução do pensamento de Adorno pautada primordialmente por questões éticas – segundo ele, é possível afirmar que há em Adorno até mesmo a proposta de uma “ética modernista”. Em consonância com essa leitura, há também o trabalho de Finlayson “*Adorno on the Ethical and the Inefable*”, segundo o qual haveria um “negativismo filosófico” inescapável nos textos de Adorno que redundava em certa ontologização do problema do mal como inerente à qualquer organização social.

Contra essa tendência, é preciso ressaltar, como afirma Rahel Jaeggi, que Adorno “move a ética para o reino da crítica social” (2005), o que se verifica nas palavras do próprio Adorno quando terminou a última aula de 25\07\1963 do seu curso de filosofia moral:

“O que aparece em Kant como inter-relação entre homem e natureza é também o entrelaçamento entre homem e sociedade. Por isso, no estado de segunda natureza, em nosso estado universal de dependência, não há liberdade. E, por essa razão, não há ética também no mundo administrado. Em consequência, **a premissa da ética é a crítica do mundo administrado.** (...) Pode-se dizer que a busca pela vida boa [correta, justa, certa ou boa como tradução para “richtiges Leben”] é a busca pela forma boa de política, se é que de fato tal forma de política reside no interior do reino do que pode ser atingido hoje” (ADORNO, 2001 [1963], p. 176; grifo meu).

Todo esse trecho retoma a frase “Não há vida correta na falsa” [Es gibt kein richtiges Leben im falschen] (Bicca, p, 33; GS 4, p. 43) do aforismo 18, “Asilo para desabrigados” da *Minima Moralia*, no qual, a partir de uma reflexão acerca da condição do exilado, a possibilidade de uma vida moral é condicionada à situação histórico-social; tema que já analisamos tanto na introdução quanto mais recentemente quando se abordou o problema do lugar social intelectual e a possibilidade de crítica social. Nesse sentido, a ênfase aqui é mais do que clara: qualquer discurso ético é dependente da crítica, mas da crítica das formas de vida de uma sociedade específica. Como defende Jaeggi (2005), é possível ler, por exemplo, a *Minima Moralia* como uma “crítica do capitalismo como uma forma de vida” (p. 66), uma dentre outras, e que pode, por isso, por meio da crítica imanente, apontar para um rompimento no interior

de si mesma; ou seja, é sobre a crítica das condições de *impossibilidade*, de obstrução de uma vida correta que Adorno concebe a possibilidade instigar (inclusive pelo exagero – como já vimos inclusive a função de Freud como um pensador exageradamente pessimista e, que por isso mesmo, pôde lançar luz sobre os processos de racionalização da vida), de incitar o exercício da imaginação de um outro mundo. Dessa forma, assim como Adorno questiona a possibilidade de uma vida boa no capitalismo dito tardio, também é questionada a possibilidade de uma política efetiva. Tais ideais, como já vimos quando da análise das imagens de utopia, são possíveis efetivamente apenas numa outra sociedade.

Isso implica que as questões da ética sejam articuladas aos problemas da filosofia da história⁷⁶: como vimos, o problema moral por excelência de uma ação passível de ser universalizada, por meio de um imperativo que seja categórico, é reposicionado historicamente após um diagnóstico da significação social e histórica de Auschwitz. Trata-se agora não mais de um imperativo fruto da razão autônoma, mas daquele imposto por Hitler e, portanto, heterônomo. Nesse sentido, é pela crítica das condições, ou melhor, do bloqueio das possibilidades de uma vida moralmente orientada no capitalismo que se orienta a filosofia social de Adorno. Uma crítica materialista não no sentido marxista tradicional que talvez não se equivoque ao reduzi-la – pelo menos aos olhos de Adorno – a um economicismo, mas antes pelo olhar atento a todo substrato material do sofrimento, o que implica a sensibilidade à dominação tanto psíquica quanto corporal – pois, a rigor, como Adorno tanto enfatiza partindo de Freud, toda dominação psicológica tem um substrato esquecido que remete a uma dominação corporal. Essa sensibilidade à dominação subjacente a um certo “impulso moral” (SCHWEPPENHÄUSER, 2003) aparece noutra momento significativo da *Dialética Negativa*, o subcapítulo: “Sobre o estado de liberdade”, em que se articulam os temas da liberdade, da moral e da história numa reflexão sobre o que seria um estado de liberdade.

“Obscuro é o horizonte de um estado de liberdade no qual não se necessitaria mais de nenhuma repressão e de nenhuma moral porque a pulsão não precisaria mais se manifestar de modo destrutivo. As questões morais são colocadas de maneira vinculadora, não em uma paródia repulsiva, na repressão sexual, mas em sentenças tais como: não se deve torturar; não deve haver campos de concentração. (...) Essas sentenças são verdadeiras enquanto impulsos (...). Elas não devem ser racionalizadas; enquanto princípios abstratos, elas cairiam imediatamente na má-infinitude de sua dedução e de sua validade” (p. 237-8; GS 6, p. 281).

76 Conforme defende Tassone (2005) – e aqui se segue sua leitura em muitos aspectos –, as questões éticas e metafísicas são abordadas por Adorno apenas indiretamente, pois estão sempre circunscritas no interior de temas mais amplos da liberdade e da filosofia da história, o que implica uma crítica social e, portanto, uma proeminência de aspectos sociais sobre a discussão de filosofia moral.

Assim como já vimos Adorno abordar as questões morais a partir da reflexão acerca das consequências históricas de Auschwitz, agora é novamente no interior de uma discussão sobre filosofia da história que os problemas morais reaparecem. Trata-se de uma especulação negativa sobre um futuro imaginado, sobre uma sociedade de liberdade. Ressalte-se antes tudo que Adorno não vislumbra muita possibilidade de tal realização e que pensar uma ação moral num mundo administrado não vai além de uma “paródia” manifestando-se na repressão sexual, isto é, numa dominação corporal. O máximo que se poderia realizar para além dessa falsa moral é uma moral sem fundamentos – por esse motivo Adorno afirmara que o imperativo de não deixar que Auschwitz se repita não pode ser fundamentado –, são máximas gerais que, na verdade, sintetizam o impulso moral, não devem ser tomadas como um princípio abstrato, pois não são passíveis de dedução.

Há, além disso, nesse excerto um outro aspecto: a presença de elementos da psicanálise. Adorno, em primeiro lugar, aproxima o Estado de liberdade a uma forma de vida sem repressão e sem moral. Ambas são vistas, portanto, como freios para um movimento humano esperado, o de que a pulsão se manifestasse de maneira destrutiva. Disso decorre que essa configuração pulsional não é então algo natural, mas socialmente produzida. Vemos então que Adorno aproxima os mecanismos sociais de dominação que se configuram na moral e na repressão e imagina um estado de liberdade que, por mais que seu “horizonte” esteja bloqueado nesse momento histórico, na medida em que Adorno compreende essas questões de forma histórica, a possibilidade da transformação está pressuposta – se assim for, não se pode defender como Gordon Finlayson (2002) que, segundo Adorno, o “mundo social seria radicalmente mal”; um pensamento que torna ontológico ou natural aquilo que para Adorno é social e histórico, por exemplo, as formas capitalistas de sofrimento.

Ferida como modelo de crítica

*“A vida transformou-se numa sucessão intemporal de choques, entre os quais se rasgam lacunas, intervalos paralisados. Contudo, talvez nada seja mais funesto para o futuro do que o fato de que breve, literalmente, ninguém mais será capaz de pensar nisso, pois cada trauma, cada choque não superado daqueles que retornam da guerra, é o fermento da futura destruição”
(ADORNO, *Minima Moralia*, §33)*

Essa discussão nos remete diretamente ao capítulo VII do *Mal-estar na Cultura* de Freud. Nesse capítulo cujo tema central é a origem do sentimento de culpa a partir

da formação da consciência, encontramos a primeira formulação de Freud de uma pulsão agressiva (partindo das conceituações de Melanie Klein acerca da agressividade infantil pelas posições esquizo-paranóide e depressiva, nas quais os afetos destrutivos são consequência da punição de que se imagina merecedor). A ideia central é que a agressividade tem como base uma renúncia pulsional anterior. Antes, porém, de apresentar sua hipótese sobre a pulsão agressiva, Freud trabalha a possibilidade da origem da consciência como consequência de renúncia, contrariando o senso comum que costuma conceber a consciência com o agente que força o sujeito a renunciar. Há, segundo Freud, uma renúncia prévia que instaura esse mecanismo: “no início, a consciência (mais corretamente: o medo que depois se torna consciência) é a causa da renúncia pulsional, mas depois se inverte a relação. Toda renúncia pulsional se torna uma fonte dinâmica da consciência” (p. 99). Freud leva essa concepção a ponto de afirmar que “a consciência é o resultado da renúncia pulsional” (idem) e desenvolve a tese explicando que a renúncia “(a nós imposta do exterior) cria a consciência, que então exige mais renúncia” (idem). A questão da pulsão agressiva, por outro lado, é incluída como um exemplo para explicar a gênese da consciência.

“O efeito da renúncia instintual sobre a consciência se dá de maneira tal que toda parcela de agressividade que não satisfazemos é acolhida pelo super-eu e aumenta a agressividade deste (contra o eu)” (p. 99-100; GW XIV, p. 488)

Mas isso não explica a gênese do super-eu, como um campo da consciência, também derivada de uma renúncia. Isso só ocorre se

“supomos uma derivação diferente para essa primeira dotação agressiva do super-eu. Um considerável montante de agressividade deve ter se desenvolvido, na criança, contra a autoridade que lhe impede as primeiras e também mais significativas satisfações, quaisquer que sejam as privações instintuais requeridas. Ela é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa. Encontra saída para essa difícil situação econômica recorrendo a mecanismos conhecidos como, ao acolher dentro de si, por identificação, essa autoridade inatacável, que então se torna super-eu e entra em posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ela” (Cia, p. 100; GW XIV, p. 488-9).

A agressividade é então explicada como uma ação reativa que não pôde ser suprimida. Uma vez que “a consciência surgiu inicialmente pela supressão de uma agressão” (idem; p. GW XIV, p. 389), um desejo de vingar-se das restrições que os adultos impõem às crianças, mas que não pode se manifestar pela sua própria impotência diante da força dos pais, redundando numa supressão dessa pulsão que, aos poucos, para evitar punições, vai formando, por identificação, a instância moral que sustenta a lei interiorizada, isto é, o super-eu. Nesse sentido, voltando a Adorno, o estado de liberdade precisa ser pensado como uma situação na qual esse processo formativo não precise ocorrer. Um mundo no qual a “pulsão não precisaria se

manifestar de modo destrutivo” é um mundo em que a instância moral não foi internalizada por processos repressivos, ou seja, a consciência poderia formar-se por outra via que a internalização da dominação externa. Cabe lembrar também que nesse processo de socialização da criança, tal como descrito por Freud, implica necessariamente a dominação do corpo, pois todo o desenvolvimento da libido passa por um ajustamento dos seus objetos: do controle dos esfíncteres à meta da libido como reprodução, o que reprime toda a polimorfia imanente às primeiras manifestações pulsionais.

Dessa forma, é preciso salientar que a psicanálise como um método genético de explicação das neuroses é também um método de crítica moral. Fica claro no excerto citado que há um embricamento entre a formação moral e a formação da consciência e ambos os processos decorrem de instrumentos sociais de organização do sofrimento.

E basta ler atentamente o segundo capítulo do Mal-estar na Cultura que logo se compreende como Freud concebe também a psicanálise como um recente – dentre outros – instrumentos sociais de organização. Mas antes ele sistematiza os tipos de sofrimento:

“Nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição. É bem menos difícil experimentar a infelicidade. O sofrer [Leiden] nos ameaça a partir de três lados: do próprio corpo [eigenen Körper], que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo [Außenwelt], que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos [Beziehungen zu anderen Menschen].” (Cia, p. 31; GW, XIV, p. 434).

Freud então repertoria três origens atemporais do sofrer: o corpo, os Outros e as contingências adversas da vida. Pois bem, em seguida ele sistematiza as formas que historicamente a humanidade criou para lidar com o sofrimento: 1) o hedonismo, ou a busca por evitar o sofrimento e obter sempre momentos de prazer, “a satisfação irrestrita de todas as necessidades” (p. 32; GW, XIV, p. 435), 2) o isolamento como forma mais eficaz de afastar as infelicidades da vida em sociedade, 3) a dominação como instrumento de evitar os desprazes oriundos do mundo exterior, ou seja, “com o auxílio da técnica oriunda da ciência, proceder ao ataque à natureza, submetendo-a à vontade humana” (idem) – a aproximação aqui com as aporias do progresso descritas pelos frankfurtinianos é mais evidente. Agora viriam os métodos que lidam com o sofrimento tal como é experienciado pelo sujeito: já que “todo sofrimento é apenas sensação, existe na medida em que sentimos, e nós o sentimos em virtude de certos arranjos do nosso organismo” (idem), então é preciso agir sobre o próprio organismo como fonte do sofrimento. Sendo assim, pode-se 1) agir com o aparelho

sensorial e intoxicar-se, ou seja, qualquer forma de perder a consciência que traz a vivência de desprazer, 2) agir com as dinâmicas psíquicas e “dominar” completamente ou “governar” as pulsões que trazem sofrimento

À diversidade das sociedades equivalem diversas formas de lidar com a infelicidade, ou “técnicas de afastar o sofrimento” [Technik der Leidabwehr] (Cia, p. 35; GW XIV, p. 437). Freud parece tratar de forma abstrata, mas em alguns detalhes revela que seu esquema abstrato tem origem em sociedades específicas: por exemplo, quando menciona a técnica hedonista, sem usar esse termo, ele afirma que os homens aprenderam nas “escolas de sabedoria da vida” (IBIDEM) e depois, quando menciona a técnica da dominação ou “liquidação” das pulsões, é referida a “sabedoria de vida do Oriente [orientalische Lebensweisheit]” (Cia, p. 34; GW, p. XIV, p. 437).

Há ainda um outro conjunto de técnicas de afastamento do sofrimento incluído nas técnicas psíquicas, no qual, embora Freud não mencione explicitamente, não se equivoca ao incluir também a própria psicanálise. Trata-se das técnicas de esquivar-se do sofrimento por meio do “deslocamento da libido” (Cia, p. 35; GW XIV, p. 437). Nesse conjunto no qual “a sublimação empresta aqui uma ajuda” (idem), incluem-se o investimento pulsional nas diversas produções da cultura (religião, política, trabalho intelectual e artístico e na própria atividade laboral). Por fim, a possibilidade de afastar os sofrimentos colocando a vida amorosa como centro de organização da vida, embora, é claro, isso incorra em intensificação das possibilidades do sofrimento pela relação com os outros.

Em certo sentido, o tratamento psicanalítico trabalha precisamente com essas técnicas que o sujeito dispõe para livrar-se do sofrimento. Embora Freud deixe claro ao longo do livro que não há tratamento definitivo para o sofrimento – donde a origem do mal-estar – e, além disso, que o alcance da psicanálise como método terapêutico seja limitado, isto é, que a psicanálise pode oferecer outros caminhos para as formações do inconsciente (sonhos, chistes, lapsos, inibições, sintomas etc.) e nada mais, Freud precisava ouvir nos sujeitos e na cultura as manifestações do sofrimento.

Pois bem, Adorno percebeu muito bem essa possibilidade de uma escuta do sofrimento como instrumento para uma crítica social e da cultura; que em certo sentido o próprio Freud realizou em textos já analisados como *Moral sexual “cultural” e doença nervosa moderna* e *Mal-estar na cultural*. Na palestra para psicanalistas, na Sociedade Psicanalítica de São Francisco, que posteriormente foi publicada com o título de *A Psicanálise Revisada* (1962) – sobre a qual já analisamos vários aspectos –, Adorno defende ardorosamente Freud diante das críticas que vinha recebendo no

interior dos círculos psicanalíticos por aqueles que ele chama de revisionistas. A crítica era sobretudo focada na cegueira freudiana para as questões sociais, o que decorreria de uma concepção burguesa de indivíduo sustentando a teoria. Para Adorno, Freud, mesmo tendo esse ponto de partida equivocado, podia ter mais pertinência crítica que as propostas revisionistas que, em nome da crítica ao individualismo, redundavam num sociologismo que reforça as causas criticadas. Por isso, mesmo quando Freud se fechava num certo solipsismo individualista na sua teoria, criando uma espécie de campo transcendental de determinações psíquicas e conseqüentemente afastando a origem social da formação do indivíduo, mesmo partindo dessa concepção monadológica equivocada da realidade social, isto é, mesmo partindo de um erro, Freud acertava. Lograva uma expressão teórica mais precisa justamente dos processos sociais que mascaram a gênese social do psiquismo.

“Freud tinha razão quando se equivocava. A força de sua teoria se nutre de seu mascaramento da separação entre a sociologia e a psicologia, que é precisamente o resultado desses processos sociais que alguns revisionistas denominam, com a linguagem da tradição filosófica alemã, auto-alienação do ser humano. Se eles se deixaram persuadir, precisamente pela penetração crítica nas faces destrutivas daquela separação, a fazer como que por meio da psicoterapia resultasse curável o antagonismo entre o ser privado e o ser social do indivíduo, Freud deu expressão adequada, mediante sua atomística psicológica, a uma realidade na qual os homens estão de fato atomizados e se encontram separados entre si por um abismo intransponível. Esta é a justificativa objetiva de seu método de penetrar nas profundezas arcaicas do indivíduo e tomá-lo como um absoluto que está vinculado à totalidade exclusivamente pelo sofrimento, pela penúria vital.” (ADORNO, 1952, UNESP, p. 62-3; Akal p. 34; Siglo XXI p. 30-1; G.S. 8, p. 35-6; grifo meu).

É, portanto, a escuta ou certa sensibilidade ao sofrimento, o ponto central no método freudiano que permite um suporte material para a sua crítica da cultura: o sofrimento é o elo do sujeito com a totalidade, ou melhor, é pela análise do sofrimento que se pode ver de perto, nas dobras do psíquico, as injunções sociais. Há pressuposta aqui aquela discussão sobre a noção hegeliana de mediação, tão cara a Adorno. A relação entre indivíduo e sociedade não será investigada pelo conceito psicanalítico de caráter, como propunha Reich e depois Fromm. Para Adorno, subjacente à noção de caráter está uma concepção de personalidade total, mas uma totalidade não existente: a vida no mundo administrado está, pelo contrário, mutilada. O processo de formação do indivíduo se deu pelo sofrimento, isto é, pelos choques sociais e traumas gerados no psiquismo. Para Adorno, em suma, viver no capitalismo é viver em uma sociedade de choques, que sendo este o meio de integração, portanto, nada harmonioso, racional, dialógico ou comunicativo, pelo contrário, é pela violência pura que se dá a dominação; há que se apontar, nesse sentido, que as formas de governar o sofrimento são também fornecidas pela sociedade.

“Enquanto Freud, orientando-se pelo modelo do trauma⁷⁷, procura remeter traços neuróticos e outros de caráter o mais distante possível a processos individuais na vida da criança, a vivências, Horney [faz análises atuais e interpessoais]. (...) Ao mesmo tempo se suprime um momento decisivo da teoria freudiana. **O que propriamente motivou Freud a conceder especial peso aos processos individuais na infância é, embora de forma não explícita, o conceito de ferida [Beschädigung].** Uma totalidade do caráter, tal como pressuposta pelos revisionistas como dada, é um ideal que somente seria realizável em uma sociedade não-traumática. Quem, tal como a maioria dos revisionistas, critica a sociedade atual, não pode se furtar ao fato de que ela é experienciável em choques, em golpes repentinos e abruptos, condicionados precisamente pela alienação do indivíduo em relação à sociedade, que com razão é ressaltada por alguns revisionistas quando falam de um ponto de vista sociológico. O caráter que eles hipostasiam é bem mais o efeito de tais choques do que de uma experiência contínua. Sua totalidade é fictícia: poderíamos denominá-lo um sistema de cicatrizes [System von Narben], que somente poderiam ser integradas sob sofrimento, e nunca completamente. Perpetrar essas feridas é propriamente a forma na qual a sociedade se impõe ao indivíduo, não aquela continuidade ilusória a favor da qual os revisionistas abstraem da estrutura formada por choques da experiência individual. Mais do que o olhar de soslaio efêmero às circunstâncias sociais destes revisionistas, Freud salvaguardou a essência da socialização ao se deter firmemente na existência atomística do indivíduo.” (ADORNO, 2015 [1952], p. 47-8; GS 8, p. 23-5; grifos meus)

Freud orientava-se pelo modelo etiológico do trauma para pensar a gênese sobretudo de alguns tipos de neurose. Ao passo que o revisionismo opera com outro modelo que talvez se possa denominar de interpessoal, pois, por visar muito mais os conflitos do eu, trabalhava numa perspectiva intersubjetiva e focada em relacionamentos do presente. O contraste com Freud é enorme, como já vimos, eles criticavam-no justamente por uma ênfase exagerada na história de vida dos pacientes que supostamente deixara de lado os relacionamentos atuais mais relevantes na vida do paciente. Segundo a leitura de Adorno, o motivo de Freud trabalhar por essa perspectiva histórico-genética é que ele teria como base um conceito de ferida [Beschädigung]. Conquanto o termo alemão “Beschädigung” geralmente se traduza por dano ou avaria, sua etimologia remete ao latim *laesio*, isto é, ferimento, lesão, sendo assim, articula-se também a referência à noção de ferida e de trauma. A ferida seria então momento de incidência da dominação social, que pelos processos de metabólicos do indivíduo, podem se transformar em traumas ou cicatrizes. A alienação do indivíduo em relação à sua posição social propicia uma experiência de integração por meio de choques, sempre exigências violentas e abruptas que vilipendiam as expectativas dos indivíduos. Tal processo de integração é na verdade a manifestação da dominação, isto é, o indivíduo vai se formando por um complexo “sistema de cicatrizes” que lhe dá forma, mas um processo que, por ser sempre

77 Aqui infelizmente a recente e muito tardia tradução se equivoca gravemente. “Während Freud, orientiert am Modell des Traumas”, não se traduz em hipótese alguma por “modelo dos sonhos” como propôs Verlaïne Freitas, mas sim por modelo do *trauma*. E isso não é pouca coisa, pois, como estamos analisando, o conceito adorniano de sofrimento se fundamenta na forma como ele compreende a teoria freudiana do *trauma*, não dos sonhos; tanto assim é que Adorno salienta o conceito de “ferida” [Beschädigung]. Aliás, ainda sobre o equívoco de tradução, com a teoria freudiana dos atos falhos, explicar-se-ia esse tropeço, pois há homofonia entre sonho e trauma em alemão.

descontínuo e aleatório para o indivíduo dada sua alienação da totalidade social, é vivido como abrutado e violento, como choques, e, nesse sentido, é sempre lacunar e incompleto, portanto, a dominação, ainda que totalizante em tendência, nunca é total. Esse é o ponto que sustenta a crítica de Adorno ao conceito de caráter utilizado pelos revisionistas, pois ele funciona como uma hipóstase do indivíduo: atribuem-lhe mais densidade e identidade que ele pode suportar.

A crítica social adorniana se enraíza então na sua leitura do conceito freudiano de trauma. Isso se reforça muito quando se relembra que o ponto de partida da *Minima Moralia* – e talvez não se equivocasse ao afirmar que em graus diferentes de toda obra de Adorno – são *reflexionen aus dem beschädigten Leben*, isto é, reflexões a partir da vida danificada, ferida, lesada, avariada ou até mesmo mutilada. Como vimos, o conceito adorniano de ferida é desenvolvido por meio da leitura de Freud. Sendo assim, se vimos que no interior da crítica adorniana da psicanálise, quando ela vai ao mais específico da psicanálise, isto é, sua atividade clínica, realiza-se uma crítica imanente na medida em que se vale dos princípios próprios da psicanálise para expor como ela não cumpre suas promessas de emancipação/cura, se vimos que nessa crítica imanente da psicanálise como produção cultural Adorno se valeu de duas noções como guia, a saber, a noção de utopia e noção pressuposta nela de trabalho, agora nos deparamos com o outro momento do duplo movimento pelo qual se pode descrever a relação entre a psicanálise o projeto adorniano de crítica. De um lado a psicanálise é objeto de crítica e, de outro – ainda que simultaneamente –, é também instrumento para a crítica. Aqui, é a concepção freudiana da formação do indivíduo por traumas que sustenta descrição adorniana de uma “**sociedade de choques**”. E essa ideia não se registra apenas no mencionado subtítulo do livro, mas também num importante aforismo, intitulado “Longe dos tiros”:

“A vida transformou-se numa sucessão intemporal de choques [Schock], entre os quais se rasgam lacunas, intervalos paralisados. Contudo, talvez nada seja mais funesto para o futuro do que o fato de que breve, literalmente, ninguém mais será capaz de pensar nisso, pois cada trauma, cada choque não superado daqueles que retornam da guerra, é o fermento da futura destruição” (ADORNO, 1993 [1951], § 33, p. 45; GS 4, p, 60)

Estar longe da linha de tiro é pré-condição de distanciamento para poder ver que a formação do indivíduo no mundo administrado se dá por meio de choques; como o que vemos novamente o *leitmov* do distanciamento do intelectual como requisito para a crítica. Tudo se passa como se houvesse uma guerra permanente, isto é, uma generalização da situação de guerra – que não pode prescindir de um estado de exceção ininterrupto também. E aquilo que se aprendeu com a subjetividade estropiada dos soldados que retornam da guerra passa a ser uma condição geral para a

formação da subjetividade, ou seja, as neuroses de guerra, ainda que apenas como uma imagem dialética, são modelo para crítica social na medida em que registram a força dos choques na obstrução das vias pulsionais psíquicas adequadas. E Adorno vai além, a tendência é que essa subjetividade traumatizada se naturalize a ponto de as pessoas esquecerem ou não terem sequer tido a possibilidade de viver numa sociedade de regime de dominação não regido por choques. Há então conjuminada a isso a disseminação de uma insensibilidade aos choques.

“O pensamento de que após esta guerra a vida possa prosseguir ‘normalmente’ ou que civilização possa ser ‘reconstruída’ – como se a reconstrução da civilização por si só não fosse a negação desta – é uma idiotice. Milhões de judeus foram assassinados, e isso deve ser um mero entreato e não a própria catástrofe. O que afinal esta civilização ainda espera? E mesmo se a inúmeras pessoas ainda resta um tempo de espera, como imaginar que o que aconteceu na Europa não tenha consequências, que a quantidade de vítimas não se converta em uma nova qualidade de sociedade: a barbárie estará perpetuada.” (IBIDEM, p. 46; GS 4 p. 61; grifo meu)

Aqui se radicaliza a ideia de que uma sociedade qualitativamente distinta se possa produzir por uma transformação da quantidade de mortes inestimável do genocídio judeu. Na verdade, o pior ainda estava por vir. A ideia de uma “reconstrução” não pode ser apartada de um esquecimento e, portanto, uma normalização das consequências da guerra. Dessa forma, a catástrofe propriamente dita, a “perpetuação da barbárie”, reside na morte da sensibilidade para esses choques. Vai nesse sentido a afirmação de Adorno no aforismo “Convite à dança” de que a dominação social se institui inclusive – eu diria sobretudo – pelo bloqueio das possibilidades do conhecimento do sofrimento:

“Faz parte do mecanismo de dominação impedir o conhecimento dos sofrimentos que ela produz, e há uma linha reta que conduz do evangelho da alegria da vida à construção de matadouros humanos na Polônia que qualquer *Volksgenosse* pode se persuadir de que não ouve os gritos de dor das vítimas.” (IBIDEM, § 38, p. 53-4; GS 4, p. 68)

Há então um movimento até natural, isto é, no sentido de autoconservação, de buscar retomar as alegrias da vida, de reconstrução das fundações civilizacionais anteriores à guerra e ao genocídio. Adorno, entretanto, ressalta que nesse impulso há algo de uma cegueira que mistifica o fato de que a reconstrução da civilização é negação dela própria na medida em que continua silenciando a voz das vítimas e ensurdecendo o ouvido dos sobreviventes.

Não há dúvida então que esse conceito adorniano de uma **sociedade de choque** ganha corpo a partir da sua própria formulação da experiência da Segunda Guerra. Porém, também a referência às discussões em cartas com Benjamin (por ex: a de 29/2/1940, em que Adorno comenta a teoria da memória em Freud e Proust) apontam que o tema tinha vasta base na psicanálise, sobretudo nos textos psicanalíticos sobre

as neuroses de guerra e sobre a teoria da memória⁷⁸. Caberia é claro um estudo aprofundado das transformações da noção de trauma na obra de Freud para que se pudesse compreender melhor a leitura de Adorno e Benjamin, isso porque a questão do trauma tem predominância num momento específico da obra de Freud, o que daria limites mais precisos aos interesses deles por Freud. Isso porém não será possível no escopo dessa pesquisa. Apenas para situar o problema, tracemos um percurso da noção de trauma na obra de Freud⁷⁹.

Antes de mais, cabe ressaltar que quando se fala em sociedade de choque, se está referindo ao processo de socialização por meio de traumas e a tradução desse termo grego é exatamente “ferida”, o que nos remete ao conceito adorniano referido a Freud de “Beschädigung”. Se o termo em geral tem então uma conotação física, como uma lesão oriunda de uma violência externa, a novidade introduzida pela psicanálise será, como já se poderia esperar, sua transposição do campo orgânico para o psíquico, no qual as três ideias que constituem esse conceito, a saber, 1) de choque violento, 2) de rompimento (efração) da pele e 3) das consequências em todo o conjunto da organização, serão acomodadas. O conceito de trauma, conquanto venha a ter modificações significativas, pode ser circunscrito ao âmbito econômico da psicanálise, isto é, aquele que concerne às transformações e deslocamentos da energia libidinal. Conforme o próprio Freud sintetiza na 18ª das suas *Conferências Introdutórias* “A fixação no trauma, o inconsciente” ao oferecer uma definição desse conceito:

“Com efeito, a expressão ‘traumática’ não tem outro sentido que não esse, econômico. Chamamos assim uma vivência que, em curto espaço de tempo, traz para a vida psíquica um tal incremento de estímulos que sua resolução ou elaboração não é possível de forma costumeira, disse resultando inevitavelmente perturbações duradouras no funcionamento da energia” (Cia, p. 367; GW, XI, p. 284).

Disso se depreende que o psiquismo foi, por assim dizer, sobrecarregado por grande quantidade de estímulos bruscamente ou por acúmulo paulatino de maneira a não poder organizar e descarregar as excitações. Houve então um excesso, a ultrapassagem de um limiar de tolerância que o organismo já desenvolveu para manter-se coeso. Para dar conta dessa dinâmica, Freud em *Além do Princípio do Prazer*, oferece a imagem biológica de uma “vesícula viva” que tem sua membrana protetora

78 Sobre os textos apresentados ao V Congresso Internacional de Psicanálise de Budapeste de 1918 como *Introdução a psicanálise das neuroses de guerra* de 1919 (vol. XII da GW) escrito por Freud e relatório escrito por Sándor Ferenczi, que recebe o título de *Psicanálise das neuroses de guerra*. (vol. III, das Obras Completas). Cabe acrescentar também que Benjamin vai citar nas partes III e IV de seu *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo* (2000), o *Além do Princípio do Prazer* de Freud para pensar a função da consciência como função de proteção contra estímulos.

79 O caminho a seguir nos textos de Freud é aquele oferecido por Laplanche e Pontalis nos verbetes “Trauma” e “A posteriori” do *Vocabulário da Psicanálise* (2001), basicamente organizado em 3 momentos: 1) traumatismo no interior para dar conta da questão da histeria, 2) o problema das neuroses de guerra e 3) a questão da angústia.

rompida. Com essa efração, tal como um grave ferimento no corpo humano, todo o organismo é traumatizado, isto é, desestruturado. Sendo assim, o aparelho psíquico perde ou tem sua capacidade bloqueada de organizar as energias libidinais, ocorrendo então o que Freud chamará de uma fixação. Se é possível essa apresentação sintética do conceito de trauma, é necessário precisar que são três momentos que se pode dividir o desenrolar conceitual desse conceito na obra de Freud.

A psicanálise, já no seu princípio, operava com um conceito de trauma concedendo-lhe grande potencial heurístico na etiologia das neuroses. O trauma seria um acontecimento datável na história de vida do paciente decisivo na estruturação das formas de organização da libido, pois cria uma fenda na qual se erigem as fixações. Não há, entretanto, acontecimentos traumáticos absolutos. Há que se considerar uma espécie de equação na qual entram fatores internos, uma certa suscetibilidade do sujeito, e fatores externos na constituição do trauma. Freud nesse momento salienta a importância da possibilidade do sujeito poder ser defender frente aos estímulos externos, a histeria é então considerada um psiconeurose de defesa. O acontecimento traumático cria então obstáculos para as defesas normalmente utilizadas e restringe o campo de ação às defesas ditas patológicas, cujo modelo seria o recalque.

Um elemento a ser ressaltado em toda a teoria psicanalítica do trauma – e que tem sua primeira formulação já nos primeiros *Estudos sobre Histeria* – é a presença de uma teoria da temporalidade e da memória como peças fundamentais para explicação da formação do trauma e, portanto, da etiologia das neuroses. “Nachträglichkeit”, ou *a posteriori*, como alguns traduzem, é o tempo da constituição do trauma⁸⁰. Freud fala em pelo menos dois momentos estruturantes nesse processo: uma cena primária (que será, por exemplo, a cena da sedução enquanto Freud ainda sustentar essa tese) e a cena traumática. Ao contrário do que se imagina, não é a primária a cena em que se configura o trauma. Embora esse primeiro momento possa ser o momento do choque, isto é, o momento do grande afluxo de estímulos aos quais o psiquismo não pôde responder, o trauma mesmo não se forma ali. Tudo depende do valor posteriormente reconhecido nesse primeiro ponto: é só *a posteriori* que a cena traumática se efetiva enquanto tal, só quando recordada a vivência e agora posta em experiência – muitas vezes em processo analítico – que, de fato, de constitui o trauma. Note-se bem, não se trata de uma espécie de remodelação, ou usando aquele termo tão gasto, resignificação. Naquele primeiro momento, algo simplesmente não existia, eis o ponto decisivo. Havia algo que o psiquismo sequer podia assimilar ou integrar, antes

80 Essa questão de uma certa filosofia da história subjacente à teoria do trauma na psicanálise é ressaltada pela psicanálise francesa, sobretudo Jacques Lacan em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953).

muito menos sequer poderia reagir. E será precisamente esse inassimilado que, quando agregado posteriormente, reorganizará a vivência anterior transformando-a em uma experiência traumática. É, portanto, o futuro que confere existência ao passado e não o inverso. Isso é importante ressaltar não apenas porque essa concepção contradiz o senso comum, mas porque contraria também a imagem mais difundida da concepção de história que a psicanálise sustenta. Não é raro apresentar a psicanálise ancorada em um determinismo histórico que busca a explicação de todos os acontecimentos do presente na história de vida do sujeito, enfocando sobretudo a infância; essa era inclusive a forma como os revisionistas, notadamente Karen Horney, pensava a questão da temporalidade na psicanálise. Como se pode facilmente demonstrar, entretanto, se assim fosse, não faria sentido qualquer aposta terapêutica. A noção da temporalidade *a posteriori* é justamente o que permite também a plasticidade do psiquismo que pode sustentar uma elaboração do passado.

Entre parênteses, uma pequena digressão para expor, enquanto hipótese, a que a teoria da história que sustenta os trabalhos do Instituto de Pesquisas Sociais, verificável sobretudo nas teses *Sobre o conceito de história* de Benjamin⁸¹ e na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer é análoga – ou até, em alguma medida devedora – de Freud. O primeiro ponto a assinalar é que a atmosfera catastrófica e sombria do livro não é um mero acaso. É absolutamente proposital que o livro se compõe por fragmentos e teses, às vezes muito fortes e polêmicas, sem as devidas mediações. Sem, por assim dizer, o devido cuidado argumentativo no sentido de convencer o leitor. Os fragmentos que compõem o livro são algo análogo às ruínas da realidade histórica que Freud dispunha tanto para a criação de suas teorias acerca do processo civilizatório, quanto da formação do aparelho psíquico, bem como também para explicação etiológica das neuroses. São também análogos às ruínas que Adorno e Horkheimer encontram na situação social do capitalismo industrial dos momentos da Segunda Grande Guerra – e o nome da guerra aqui já compõe a ideia de grandeza, de exagero que está presente no livro –, quando aconteceram as discussões do livro entre os autores. E, ainda sobre a guerra, a experiência do antissemitismo e o pesadelo que foi a ascensão de Hitler ao poder para essa tradição de intelectuais, não se equivocaria

81 Ver sobre isso o próprio Adorno em carta para Horkheimer de 1941: “Trata-se da última concepção de Benjamin. Sua morte torna inúteis os escrúpulos causados por seu caráter provisório. Não se pode duvidar da grande classe do conjunto. Além disso, nenhuma outra obra de Benjamin o revela tão próximo de nossas próprias intenções. É o caso, principalmente, de sua concepção de história como catástrofe permanente, sua crítica do progresso e da dominação da natureza, e sua atitude em face da civilização” (WIGGERSHAUSS, 2002, p. 340)

ao afirmar que ela pode ser vista, ao contrário do que parece se considerarmos a estrutura do livro, o tema central. É a tentativa de explicar as condições de possibilidade do nazismo e o antissemitismo – a rigor, o extermínio dos judeus em campos de concentração foi difundido mais ao final da redação do livro – que oferece não ponto de chegada, mas de partida. Nesse sentido, é com vistas a realizar esse procedimento genealógico que todo o livro é pensado. Portanto, é possível concebermos o nazismo como o fato que *a posteriori*, organiza toda nossa experiência anterior. O livro de Adorno e Horkheimer é uma construção, no sentido psicanalítico do termo, sobre toda a experiência anterior da humanidade. Trata-se de pensar toda a história da humanidade até então como pré-história, muito ao modo de Marx – quando nos *Grundrisse* se analisa os modos de produção pré-capitalistas. E isso se reflete, como já se antecipou, na estrutura do livro. Tudo se passa como se o livro tivesse sido escrito “de trás pra frente”: é a última parte (“Elementos do Antissemitismo: Limites do Esclarecimento”) que vai oferecer o fio condutor de todo o procedimento genealógico do livro. Nela são expostos os limites do esclarecimento, é o momento histórico em que todo o potencial utópico contido nas promessas de progresso da humanidade se invertem em barbárie. É a cultura alemã, detentora dos mais poderosos progressos da técnica (por exemplo, os conhecimentos da química e física que subsidiariam a construção de armas), que vai usar o conhecimento para a destruição do homem. É a cultura do maior domínio racional que explicita a irracionalidade da razão. Buscando, por assim dizer, responder à questão quase kantiana das condições de possibilidades desse uso completamente pervertido (pelo avesso) da razão, os autores vão encontrar numa certa imbricação entre as novas formas predominantes de arte e a produção de mercadorias a expressão de uma sociedade massificada. É, a experiência de dessubjetivação como tendência no capitalismo tardio (descrita no capítulo: “Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas”) que, de certa forma, compõe uma construção explicativa para a manifestação da face mais recôndita da razão. Mas, novamente, qual seria gênese desse processo de intersubjetivação da razão? Haveria algo de novo no capitalismo, ou na sua configuração mais recente? Se sim, qual teria sido o momento que possibilitou essa inovação? O esclarecimento, agora não só o processo de “progresso” da razão, mas sobretudo o movimento filosófico do Iluminismo teria sido o ponto de inflexão descrito e analisado na parte três, “Excursão II: Juliette ou Esclarecimento e Moral” na medida em que nesse capítulo a moral, ao se sustentar numa doutrina da liberdade e da autonomia fundada num formalismo, redundava na abertura de um grau

novo de possibilidade de abstração. Pois bem, é precisamente seguindo o fio de certa exacerbação da abstração que os autores constroem a narrativa de um momento em que a relação do homem com a natureza ainda não havia se rompido definitivamente. A análise do mito de Odisseu (do capítulo: “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”) é a narrativa de diversas manifestações da abstração do sujeito em relação à natureza. Já em “O conceito de Esclarecimento” em que se formula a tese da possibilidade de interservação entre mito e esclarecimento (a ser desenvolvida nos dois excursos), é o momento em que se narra as mais primeiras abstrações entre o sujeito e a natureza.

Nessa construção histórica o momento do Iluminismo é um ponto de inflexão importante. Se assim for, a opção por traduzir “Aufklärung” por “esclarecimento”, embora correto e preciso, tem um leve deslocamento semântico, distinto do que agora se pretende chamar atenção. O livro trata tanto o processo de constituição da razão quanto também do movimento das Luzes, do Iluminismo. E a opção por “esclarecimento” afasta um pouco esse sentido mais propriamente histórico. Mas, se, por outro lado, ressaltarmos a referência o momento histórico da Ilustração, teremos novamente o ganho de encontrar a noção construção operando. A reinterpretação *a posteriori* que os pensadores do século XVIII fizeram de toda história até então como a humanidade tendo se organizado para chegar naqueles ideais que se propunha naquele momento, precisa ser questionada. É com o período da Luzes que se inicia uma nova narrativa da história na qual, toda humanidade, até então regida pelas superstições, pelos mandamentos e preconceitos oferecidos pelas mais diversas religiões, mas sobretudo a cristã. São os autoproclamados esclarecidos ou modernos que se contrapõem, pela autonomia e liberdade de pensamento em relação aos dogmas religiosos, aos antigos que viviam nas trevas. Tudo isso está subjacente à máxima de Voltaire (citada no prefácio do livro): “écrasez l'infame”; a qual não se pode deixar explicitar que a infâmia era prioritariamente a Igreja. A noção de progresso que constela uma série de noções desse período histórico, agora, num segundo momento, explicita sua falência. Há, portanto, dois grandes pontos de inflexão na história de reinterpretação do passado: o iluminismo e a experiência do totalitarismo nazista. O ápice do desenvolvimento da noção de uma racionalidade que visa dominar a natureza, que obtém resultados, nas palavras de Bacon, torturando a natureza; e o abismo dessas pretensões, quando todas as expectativas de emancipação que esses projeto iluminista carregava mostram seu outro lado. Nesse sentido, os autores da *Dialética do Esclarecimento* tem a grande pretensão de fazer a narrativa

desse outro lado obscuro, dessa verdade sempre escondida para qual, nas palavras de Freud no *Mal-estar na Cultura*, fazemos “política de avestruz”.

Por esse prisma, é o horror da guerra, por mais exagerado que seja, estará longe da experiência daquelas que a viveram, que organiza todo o texto. Um exemplo claro de uma ideia do que se poderia chamar de um **exagero rebaixado** (no sentido do enunciado de estar sempre aquém do referente): quando por mais que já se fale, nunca será o bastante, sempre será pouco terrível qualquer descrição da guerra. Nesse sentido, o mais assustador, o lado mais exagerado da situação atual é explicitado por aquilo que sofre e pela dor. É isso que o olhar lançado para o antissemitismo não pode deixar de ficar paralisado, jamais se perde o caráter inefável. Se antes tal característica remetia necessariamente ao divino, àquilo que não se manifesta aos homens sem matá-los ou lhe impor renúncias graves, com a experiência da guerra, essa experiência – que, antes, ao ser divina era também uma metáfora da relação dos homens com a natureza –, se inscreve na história. Não se trata mais de um impulso de autoconservação do sujeito ante as forças da natureza que lhe impõe sofrimento pela renúncia, mas agora é o próprio homem o agente e a vítima desse processo.

Alinhavando, não há então nessa concepção de história *a posteriori* que vimos em operação tanto em Freud como em Adorno, um determinismo histórico no sentido de uma acumulação de fatos históricos que se sobrepõem ao presente impondo destinos inevitáveis. Tanto os descaminhos da razão como as desventuras das energias libidinais não tem um destino pré-determinado, embora, é claro, incidam sobre elas a forças de tendências nada desprezíveis. Insistamos na ideia de que é presente que determina do passado. Ou melhor, é o futuro que, quando não obstruído na imaginação utópica do presente, determina as condições de possibilidade de ler o passado.

Mas, ainda sobre Freud, é necessário precisar que a noção de trauma terá ainda mais dois desdobramentos importantes que, embora não descartem o que se viu até agora, reposicionam bastante as coisas. O primeiro deles, se articula ao abandono da teoria da sedução e a formulação da noção de fantasia e realidade psíquica; o segundo momento, porém, envolve as implicações que o conceito de trauma passará depois da formulação da segunda tópica articulada à teoria da angústia.

O segundo momento da teoria freudiana do trauma integra esse conceito num complexo etiológico mais amplo. Outros fatores entram em cena como a constituição

psíquica do sujeito e a história infantil. Há, em suma, uma certa relativização do fator exógeno na constituição do trauma, em prol da vida fantasística do sujeito, e o trauma é assimilado, no desencadeamento da neurose, ao conceito de frustração [Versagung]. Nas 22^a e 23^a das *Conferências Introdutórias*, Freud tenta justamente responder a seguinte questão:

“são as neuroses enfermidades *exógenas* ou *endógenas*, a consequência inevitável de certa constituição ou produto de determinadas experiências vitais danosas (traumáticas)? Em particular, são provocadas pela fixação libidinal (e pelo restante da constituição sexual) ou pela pressão da frustração?” (Cia, p. 461; GW 11, p. 459)

Freud responde por ambas: “as duas condições são igualmente imprescindíveis” (IBIDEM) e, em sendo assim, a concepção traumática indicada aqui pelo conceito de frustração (Versagung) não pode ser a exclusiva fonte da neurose. Para então explicar essa relação ele introduz a noção das “séries complementares” [Ergänzungsreihen] (Cia, p. 461; GW, 11, p. 460) – ou seja, a equação dos fatores etiológicos predisponentes da neurose, as saber, constituição sexual ou fixação libidinal e vivências contingentes que frustram o aparelho psíquico. Disso decorre que a concepção de trauma até então preponderante é agora incluída numa concepção mais ampla e complexa da etiologia das neuroses em que o peso dos fatores externo (as vivências acidentais que podem vir a ser traumáticas) é contrabalançado pela predisposição mediate a fixação da libido (ver esquema gráfico na Cia., p. 480 e GW 11, p. 376). Tudo se passa como se aquela da noção de realidade, por assim dizer, mais realista (ou seja, de que haja uma realidade objetiva que impõe ao sujeito de forma mais passiva os estímulos aos quais ele não conseguiu reagir) com que a noção de trauma opera seja amenizada em benefício de uma concepção que valoriza, pelo menos tanto quanto, os fatores endógenos da constituição das neuroses, atentando mais às fantasias infantis como cristalizações de certos movimentos da libido que geram modelos sobre os quais a vida afetiva se desenvolverá.

Essa era a tendência geral na psicanálise até a eclosão do problema clínico das neuroses de guerra, pois com elas a noção de uma causação exógena das neuroses parece ser mais inquestionável. O problema é que Freud não abandona essas formulações sobre as séries complementares e os problemas que as neuroses de guerra reascendem precisam ser articulados a essa concepção que não abdica da constituição psíquica, dos fatores endógenos ou do mundo fantasístico como causa inescapável das neuroses.

O problema de equacionar o mundo interno e externo continua no terceiro momento da teoria freudiana do traumatismo, agora incrustada no interior da teoria da angústia. Em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), Freud, por assim dizer, insere o

traumatismo no interior do próprio aparelho psíquico. Nesse texto, ele apresenta a ideia de que, diante de um sinal de angústia, o eu procura evitar perder-se na vivência de angústia, definidora por excelência da experiência traumática, em que o eu se encontra desprovido de condições de reação. Freud fala então em perigos internos, ou seja, o eu é atacado por dentro pelas suas próprias excitações pulsionais, de maneira que o estado de desamparo primário da infância, esse sim um momento em que o mundo externo tem peso excessivo, oferece um modelo de reação para situações nas quais o eu se encontra paralisado inclusive por bloqueios libidinais não oriundos de fatores exógenos.

Com esse tortuoso percurso já se nota o quanto o conceito de trauma percorre a obra de Freud como um todo e o quanto, devido à imbricação com vários outros conceitos e rearticulações mais amplas da obra de Freud, não é fácil resumi-lo. Antes de mais nada, cabe registrar que Adorno acerta ao chamar atenção para a centralidade de conceito (assim como acertou quando, como já vimos, percebeu os pontos nevrálgicos e frágeis do “sistema” freudiano em conceitos como princípio de realidade e sublimação). Esse percurso permite também refletir sobre o que exatamente dessa discussão psicanalítica sobre o trauma interessou a Adorno. Ao que parece – isso caberia uma investigação muito mais aprofundada – Adorno interessa-se pelo conceito freudiano justamente naquilo que ele tem de pouco psicanalítico, isto é, na concepção do traumatismo mais realista, na qual o sujeito é *alvo* e *sofre* as pressões do mundo externo, em suma, no conceito de traumatismo como efração, que concede pouca importância dos fatores endógenos. Isso traria problemas inclusive para aqueles interesses do próprio Adorno de pensar os potenciais de resistência do indivíduo que fazem frente ao processo de socialização por choques. Pode-se dizer então que haja aqui um ponto cego em Adorno. Se ele tem esse interesse, seria de se esperar um estudo mais apurado do mundo interno justamente para poder, por assim dizer, desenvolver tais potenciais de resistência. Bem, isso, embora não se justifique, talvez se compreenda levando em conta aquela postura de não participação que norteia o projeto crítico de Adorno. A ele importa mais o exercício negativo da crítica, uma vez que as possibilidades de desvios na execução das propostas mais bem intencionadas são inevitáveis.

Vejamos agora como é possível encontrar em Adorno (em parceria com Horkheimer) a descrição do processo de formação da subjetividade pelo trauma. Como

se verá o modelo de trauma, ainda que não explicitado, é justamente esse do trauma como efração, como rompimento das proteções do eu em relação ao mundo externo. É quando vemos os autores traçarem a “Gênese da burrice” na *Dialética do Esclarecimento* que também podemos aduzir a genealogia do psiquismo em geral.

“O símbolo da inteligência é a antena do caracol “com a visão tateante”, graças à qual, a acreditar em Mefistófeles, ele é também capaz de cheirar. Diante de um obstáculo, a antena é imediatamente retirada para o abrigo protetor do corpo, ela se identifica de novo com o todo e só muito hesitantemente ousará sair de novo como um órgão independente. Se o perigo ainda estiver presente, ela desaparecerá de novo, e a distância até a repetição da tentativa aumentará. Em seus começos, a vida intelectual é infinitamente delicada. O sentido do caracol depende do músculo, e os músculos ficam frouxos quando se prejudica seu funcionamento. O corpo é paralisado pelo ferimento físico, o espírito pelo medo. Na origem, as duas coisas são inseparáveis.” (ADORNO e HORHEIMER, Zahar, p. 239GS 3, p. 295)

A formação do psiquismo é então uma defesa contra os choques do mundo externo. A cada gesto que o mundo obstrui o organismo recua, retira-se para onde se sente protegido, busca mimetizar o todo para não destoar e muito lentamente irá se expor ao contato hostil novamente. Averiguando que o mundo externo ainda oferece perigo, protege-se novamente e desenvolve certa timidez. A essa dinâmica de proteção dos organismos mais simples como um caracol administrando sua antena em relação aos choques do mundo externo, Adorno e Horkheimer aproximar a formação da inteligência humana, sobretudo com a intenção de ressaltar sua fragilidade e pouca força diante do exterior. O desenvolvimento da inteligência depende então de uma certa receptividade do ambiente: “Tendo sido definitivamente afugentado da direção que queria tomar, o animal torna-se tímido e burro” (IDEM). A burrice, por sua parte, será então a consequência dos choques que o mundo externo impuser ao indivíduo: “a burrice é uma cicatriz [Wundmal]” (IDEM, Zahar, p. 239; GS 3, p. 295). Uma cicatriz é, por certo, uma elaboração da ferida [Beschädigung] – conceito que se enfatizou até agora para apontar a ancoragem adorniana da sua concepção de crítica no conceito psicanalítico de trauma –, a cicatriz é o que se forma sobre a ferida, é a marca do choque sofrido no passado. E assim terminam o aforismo:

“Como as espécies da série animal, assim também as etapas intelectuais no interior do gênero humano e até mesmo os pontos cegos no interior de um indivíduo designam as etapas em que a esperança se imobilizou e que são o testemunho petrificado do fato de que todo ser vivo se encontra sob uma força que domina” (IBIDEM, Zahar, p. 240; GS 3, p. 296)

A burrice então é uma obstrução também da liberdade, da curiosidade e da imaginação. Redunda então também numa renúncia às esperanças utópica de um mundo não organizado pela socialização por choques.

É preciso ainda enfatizar que essa paralisação do sujeito tem raízes corporais, como já se nota na imagem da antena do caracol. Mas o paralelo e a vinculação causal se explicitam quando os autores afirmam que “o corpo é paralisado pelo ferimento

físico [physische Verletzung], o espírito pelo medo. Na origem, as duas coisas são inseparáveis” (IBIDEM, Zahar, p. 239; GS e, p. 295).

Essa concepção da formação do psiquismo pelas marcas deixadas *no corpo* pelos choques está também presente no aforismo “A saúde para a morte” da *Minima Moralia* quando Adorno acaba reforçando a possibilidade de ler a noção de vida lesada como também uma vida mutilada:

“Os atos libidinosos que se exigem do indivíduo que tem um comportamento físico e psíquico sadio são tais que somente podem ser efetuados ao preço da mais profunda mutilação, de uma interiorização da castração nos *extroverts*, em face da qual a velha tarefa da identificação com o pai é brincadeira infantil na qual aquela era ensaiada” (§ 36, Bicca, p. 50; GS 4, p.

E a psicanálise soube aguçar os ouvidos para ambas as situações. É por isso que Adorno insiste no potencial crítico dela. E lembremos que possibilidade de pensar a psicanálise como portadora de um princípio crítico pode ser sustentada também por momentos das aulas de Adorno num curso de *Introdução à Sociologia* (1968). A psicanálise, precisamente por ser um campo de conhecimento dos que mais se restringem ao âmbito do indivíduo, poderá ter acesso a conceitos sociais de maneira privilegiada. Por que? Exatamente porque conquista tais conceitos de maneira materialista, no sentido de dar voz ao sofrimento psíquico do paciente. É dessa forma que se articulam em Adorno, pelo modelo da psicanálise, materialismo e dialética:

“(…) o tema dialético repousa no fato de Freud haver descoberto na elaboração de seu próprio material [como vimos, o sofrimento psíquico], genuinamente, que quanto mais profundamente se mergulha nos fenômenos da individuação dos seres humanos, quanto mais irrestritamente se apreende o indivíduo em sua dinâmica e seu resguardo, tanto mais perto se chega àquilo que, no indivíduo, já não é propriamente indivíduo” (ADORNO, 1968, p. 269).

Em consonância com essa leitura, segundo Axel Honneth, a relevância da psicanálise como método, quando se leva em consideração o projeto central dos frankfurtianos de uma crítica da razão, é ainda maior e pode ser ampliado para a teoria crítica em geral:

“A teoria crítica, sem dúvida, toma a psicanálise freudiana como seu modelo metodológico de como estabelecer a conexão entre uma racionalidade defeituosa e o sofrimento individual” (2009, p. 38).

Essa deformação ou patologia, como prefere Honneth, da razão é precisamente a experiência de bloqueio – outra maneira de expor a ideia de repressão ou supressão tão reiterada pela psicanálise – da realização da razão, ou seja, da organização

racional da vida. Há então um paralelo entre o sofrimento do bloqueio das possibilidades da razão e a repressão nos indivíduos com a consequente produção de sofrimento. Subjacente a isso está a “tese antropológica de que os seres humanos não podem ficar indiferentes acerca da restrição das suas capacidades racionais” (HONNETH, 2009, p. 39).

Lembremos então que essa afirmação se aproxima da maneira como Freud já nos primeiros casos clínicos formulava a noção de sofrimento. É já muito conhecido que ele afirmara em vários momentos que as histéricas sofriam de reminiscências, ou seja, um lapso, uma falha na memória. E, posteriormente, em *Recordar, Repetir e Elaborar* afirmará que “o esquecimento de impressões, cenas, vivências reduz-se em geral a um ‘bloqueio’ [Absperrung] delas” (1914, Cia, p. 196; GW X, p. 127). Trata-se, portanto, de uma interrupção do acesso da consciência ao próprio passado do sujeito, ou seja, não é fortuito o esquecimento, mas produzido – socialmente – por algo mais forte e externo ao sujeito.

Segundo Adorno e Horkheimer, esse bloqueio da experiência é o “preço do progresso”; e assim eles nomeiam um dos fragmentos finais da *Dialética do Esclarecimento*. Nele se especula acerca do significado do uso do clorofórmio como anestésico durante cirurgias. Os autores tiram consequências da possibilidade do anestésico agir apenas na memória e na capacidade de sentir a dor e de, na verdade o corpo, por suas enervações, continua a doer sem, no entanto, uma consciência alerta para subjetivar essa dor. Nesse sentido, estaríamos “cegos para o sofrimento” (Zahar, p. 215; GS 3, p. 263), ou sem estesia para ele, como sofrimento dos outros e como nosso próprio sofrimento. E além disso, essa cegueira é para o sofrimento dos outros como para o nosso próprio. Tal como Freud descreveu pensando em suas histéricas, aqui há um outro tipo de sofrimento histórico. “O espaço que nos separa dos outros significaria, para o conhecimento, a mesma coisa que o tempo que se intercala entre nós e o sofrimento do nosso próprio passado, a saber, uma barreira insuperável” (IDEM). E todo o conhecimento humano, como precisa ter a frieza de um cirurgião diante da dor do outro para bem dominar seu objeto, se funda precisamente nessa insensibilidade. Por isso os autores terminam afirmando “a perda da lembrança como condição transcendental da ciência. Toda reificação é esquecimento” (IDEM).

É preciso ressaltar que essa especulação sobre o clorofórmio evidencia o fato de que, para Adorno, há um momento somático inescapável do sofrimento. Além daquela ideia de cunho psicanalítico de que “**todo espiritual é impulso corporal modificado**” [Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls], como ele afirma na *Dialética Negativa*

(2009 [1967] Zahar, p. 172; GS 6, p. 202) no parágrafo nomeado de “Sofrimento é físico” (como vimos, ideia também presente no aforismo sobre a “Gênese da burrice), há um sofrimento situado exclusivamente no corpo e que não precisa da subjetivação para ser sofrimento. É importante ressaltar isso porque Adorno está então afastando a concepção do senso comum de que sofrimento é uma experiência subjetiva, de que só a consciência lhe confere existência.

Deve-se dizer que o sofrimento e seu momento somático podem ser remetidos diretamente à vivência do trabalho. Como atesta, em primeiro lugar o seguinte trecho da *Minima Moralia* do aforismo “Não bater à porta”: “nos movimentos que as máquinas exigem dos que delas se servem localizam-se já a violência, os espancamentos, a incessante progressão aos solavancos das brutalidades fascistas” (§19, Bicca, p. 33; GS 4, p. 44). Se a técnica e a maquinaria poderiam ser a extensão do corpo amplificando seu poder, como sonhavam os humanistas, aqui a situação se inverte e são as máquinas que se apoderam dos homens para cumprir os desígnios dos seus verdadeiros mestres, os capitalistas. Diante disso, não se pode perder de vista a relação dessa compreensão como o pensamento do próprio Marx no *Capital*:

“Os trabalhos parciais específicos são não só distribuídos entre os diversos indivíduos, mas o próprio indivíduo é dividido e transformado no motor automático de um trabalho parcial, tornando assim a fábula insossa de Menenius de Agripa, segundo a qual **um ser humano é representado como sendo mero fragmento de seu próprio corpo**, realidade. Se o trabalhador originalmente vendeu sua força de trabalho ao capital, por lhe faltarem os meios materiais para produção de uma mercadoria, agora sua força individual de trabalho deixa de cumprir com seu serviço se não estiver vendida ao capital. Ela apenas funciona numa conexão que existe somente depois de sua venda, na oficina do capitalista” (1867, p. 270, grifo meu)

A relação entre fragmento, corpo e totalidade se social sofre múltiplas inversões. Mesmo que não seja possível neste momento fazer uma análise minuciosa dessa passagem, pode-se apontar que a relação entre a divisão do trabalho e a fragmentação do indivíduo em seu íntimo já remontam ao diagnóstico de Marx. É precisamente contra essa abstração selvagem do homem em apenas força de trabalho que os aforismos de Adorno se insurgem. Essa relação metonímica entre um fragmento do corpo surgindo como que mutilado do seu todo, certamente não é a imagem do que Adorno e toda a tradição marxista entende por possibilidades da realização de uma vida emancipada.

A divisão social do trabalho como dominação do corpo também de expressa, e agora de maneira mais explícita, na análise de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* do episódio das sereias da *Odisséia*. Segundo os autores há no canto 12 a expressão inequívoca do “entrelaçamento de mito, dominação e trabalho” (Zahar, p. 43; GS 3, p. 49). Se a sedução que as sereias oferecem é de “deixar-se perder-se no

que passou” (IDEM), o herói resiste, pois “emancipou-se com o sofrimento. Nos perigos mortais que teve de arrostar, foi dando têmpera à unidade de sua própria vida e à identidade da pessoa” (IBIDEM). Mas nessa jornada a grande lição é que “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” (IBIDEM, Zahar p. 45; GS 3, p. 51). Odisseu tem plena consciência de que a sua escolha pelo pela fruição da beleza do canto das sereias implicou está ancorada em dois pontos: sua própria mutilação (afinal, ele precisa estar amarrado) e a imposição da obrigação do trabalho aos seus subordinados (estes sim, “livres” para movimentos corporais, desde que direcionados pela dominação social da divisão do trabalho). Em suma, combinam-se mutuamente na decisão de Odisseu tanto a repressão quanto a dominação. A repressão autoimposta, mas mantida pelos trabalhadores, é o protótipo da relação burguesa de fruição estética, ao passo que a dominação exercida sobre os trabalhadores também prenuncia a distração como a parte que lhes cabem da produção cultural. Mas sobretudo deve-se notar que em ambas os flancos da luta de classes, a dominação do corpo está presente. “O senhor de terras que faz os outros trabalharem para ele. Ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro” (IBIDEM) de forma que o “que ele escuta não tem consequências para ele”, ao passo que trabalhadores, estão com seus ouvidos tapados, isto é, com seus corpos mutilados em um aspecto da sensibilidade, mas não em seus movimentos, que devem estar totalmente direcionados para “remar com todas as forças de seus músculos”, assustando porque “só sabem do perigo da canção, não de sua beleza” (IBIDEM).

É então, em última instância, no momento somático do conhecimento pelo sofrimento que reside a crítica, por toda a negatividade de conceituação, por toda a remissão mimética que o âmbito pré-reflexivo aponta, por toda impossibilidade de dar voz a esse sofrimento. Como sintetiza outro trecho da *Dialética Negativa*: “Toda dor e toda negatividade, motor do pensamento dialético, se mostram como a figura multiplamente mediatizada, e por vezes irreconhecível, do elemento físico” (2009 [1967] Zahar, p. 173; GS 6, p. 202).

Entretanto, para além disso, o momento corpóreo do sofrimento detém um interesse crítico porque ele contém uma esperança, uma utopia. Ele nos faz recordar de toda a reificação a que somos submetidos para que nos distanciemos totalmente de qualquer experiência corporal: “o momento corporal anuncia ao conhecimento que o

sofrimento não deve ser, que as coisas devem mudar” (IBIDEM, p. 173; tradução modificada). Assim, o sofrimento é signo, enquanto se reitera, de que o mundo deve ser outro. O momento materialista da crítica de Adorno tem também um substrato e uma intenção utópica: busca uma reconciliação com a dimensão de relação pura e sem mediação que o sujeito pode ter com o objeto. O momento corporal do conhecimento pelo sofrimento nos recorda então das experiências miméticas que formaram a humanidade e os indivíduos e que, de tantas formas negligenciada, precisam ser regatadas.

Com efeito, se o momento somático do conhecimento, e portanto da crítica, resguarda esse possível impulso utópico e, como já vimos, a psicanálise soube dar ouvidos a isso, ela ocupa uma função indispensável no projeto crítico de Adorno. Lembremos que

“O fato de Freud ter destruído o mito da estrutura orgânica da psique conta como um de seus méritos. Com isso, ele compreendeu mais da essência da mutilação social [gesellschaftlichen Verstümmelung] do que qualquer paralelismo direto entre caráter e as influências sociais poderia fazê-lo” (ADORNO, 2015 [1952], p. 49; GS 8, p. 25).

Essa compreensão da mutilação social, como vimos, é uma espécie de intuição freudiana que se manifesta sobretudo na sua teoria do trauma. Mas isso não significa que, por assim dizer, ser psicanalista, aos olhos de Adorno, seja suficiente. Ele, na verdade, exige algo mais do que Freud nos ofereceu. Algo que a radicalidade da experiência estética de Kafka pôde melhor concretizar. Aliás, alguém que, em sua obra soube muito bem registrar a força da dominação sobre o corpo, como atestam inúmeros textos, mas sobretudo a *Colônia Penal*. Nas *Anotações sobre Kafka*, assim Adorno sintetiza muitos dos elementos que vimos até agora.

“Kafka peca contra uma tradicional regra do jogo ao produzir arte exclusivamente a partir do que é recusado pela realidade. A imagem da sociedade vindoura não é esboçada imediatamente – pois, Kafka, assim como toda grande arte, se comporta asceticamente diante do futuro –, mas montada a partir do entulho que o novo, em processo de formação, elimina do presente que se torna passado. Em vez de curar a neurose, ele procura nela mesma a força que cura, a força do conhecimento; os estigmas com que a sociedade marca o indivíduo são interpretados como indícios da inverdade social, são lidos como negativo da verdade. A força de Kafka é a da demolição. Diante do sofrimento incomensurável, ele derruba a fachada acolhedora, cada vez mais submetida ao controle racional” (ADORNO, 1998 [1969 (1953)], *Ática*, p. 247; GS 10, p. 262).

A experiência realmente radical diante do sofrimento, segundo Adorno, não é contra as propostas de Fromm qualquer acolhimento, não é possível qualquer participação na totalidade social cujas possibilidades da vida são falsas. A utopia está, portanto, muito longe do estado atual do mundo, residimos ainda naquilo que Marx chamava de pré-história. Em sendo assim, qualquer posição ingênua que mascare toda dominação na sociedade atual é cúmplice da “inverdade social”. E a utopia, ainda que muito distante em sua não efetividade, está absolutamente presente na medida

em que só pode ser construída a partir dos fragmentos do presente. No que Freud acertava quando direcionava seu método justamente pelas ruínas de uma experiência que não pôde se completar. Mas não ia longe o suficiente ao tentar curar as neuroses. Adorno não era médico e não tinha qualquer preocupação terapêutica, a qual, em se retirando da psicanálise, pouco resta senão mais uma teoria psicológica e social. Na verdade, é preciso pontuar que as descobertas de Freud e a radicalidade de suas propostas se deve, pelo menos em parte, ao fato de que ele teve alguma empatia com o sofrimento das histéricas e sonhou com uma sociedade cuja organização não os produzisse. Para Adorno, as neuroses podiam muito mais servir, de um lado, como um objeto de crítica, isto é, um sintoma que expusesse as fraturas dos processos de socialização que integram os indivíduos por choques. De outro lado, como elemento para formalização estética. Kafka soube então expor na forma de sua proza o processo de formação das neuroses que Freud pretendeu curar. E o que Adorno questiona aqui é justamente a possibilidade de qualquer cura dos esgarçamentos psíquicos num tempo em que, conforme a epígrafe de primeira parte da *Minima Moralia*, “a vida não vive”, e que, por isso: “não há vida correta na falsa [Es gibt kein richtiges Leben im falschen]” (ADORNO, §18, Bicca, p. 33; GS 3, p. 43). E a forma da prosa Kafkiana (a qual poderíamos também acrescentar Beckett) soube justamente expor essa impossibilidade e o sonho obstruído e liberdade: “não só a possibilidade objetiva – mas também a capacidade subjetiva para a felicidade é a própria liberdade” (ADORNO, §18, Bicca, p. 78; GS 3, p. 100).

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max (org.). **A massa**. IN: **Temas básicos de sociologia**, São Paulo, ed.: Cultrix, 1973 [1956].
- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max (org.). **Indivíduo**. IN: **Temas básicos de sociologia**, São Paulo, ed.: Cultrix, 1973 [1956].
- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento. Fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997 [1947].
- ADORNO, Theodor, **Gesamelte Schriften**, Band 1-20, Digitale Bibliothek, 2000.
- ADORNO, Theodor. & KRACAUER, Siegfried. **Correspondência entre Kracauer e Adorno**, tradução de Laura Gagliardi e Vicente Sampaio, Novos Estudos - CEBRAP, nº 85, São Paulo, 2009, p. 25-45.
- ADORNO, Theodor. **A Psicanálise Revisada**. São Paulo, Unesp, 2015. El Psicoanálisis revisado, IN: Adorno, T.. *Escritos Sociológicos - I, Obra Completa 8*, Madrid, Ed. Akal, 2004; IN: JANSEN, H. (org.), *Teoría Crítica del Sujeto*, Buenos Aires, ed. Siglo XXI, p. 36-83, [1952].
- ADORNO, Theodor. **Anotaciones sobre Conflito Social Hoy**, IN: Adorno, Theodor, *Escritos Sociológicos - I, Obra Completa 8*, Madrid, Ed. Akal, 2004, p. 165-182 [1968].
- ADORNO, Theodor. **Anotações sobre Kafka**. IN: ADORNO, Theodor. **Prismas - Crítica Cultural e Sociedade**, tradução de Jorge de Almeida & Augustin Wernet, São Paulo, Ática, 2001.
- ADORNO, Theodor. **As Estrelas Descem à Terra: a coluna de astrologia do Los Angeles Times um estudo sobre a superstição secundária**, São Paulo, ed. UNESP, 2008 [1957].
- ADORNO, Theodor. **Capitalismo tardio ou sociedade industrial**. IN: COHN, Gabriel (org.). **Grandes Cientistas Sociais: Adorno**. v.54. São Paulo: Ática, 1994.
- ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009 [1967].
- ADORNO, Theodor. **Ensaio como Forma**. IN: ADORNO, T.. **Notas de Literatura - I**. São Paulo, ed.: 34, 2003 [1954-8].
- ADORNO, Theodor. **Experiências Científicas nos Estados Unidos**. IN: Adorno, Theodor. **Palavras e Sinais: Modelos Críticos - 2**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995 [1969].
- ADORNO, Theodor. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2008 [1968].
- ADORNO, Theodor. **Minima Moralia. Reflexões a partir da vida danificada**. tradução de Luiz Eduardo Bicca, São Paulo, ed. Ática, 1993; **Minima Moralia. Reflexões a partir da vida lesada**, tradução de Gabriel Cohn, Rio de Janeiro, ed. Beco do Azougue, 2008. **Minima Moralia**. tradução de Artur Morão, edições 70, Lisboa, sem data; **Minima Moralia - Reflexiones desde la Vida Danada**. tradução de Joaquín Chamorro Mielke, Obras Completas, 4, Madrid. Ed.: Akal, 2004; **Minima Moralia - Reflections From Damaged Life**. tradução de Edmund Jephcott, United Kingdom, Verso Books, 2010. [1951].
- ADORNO, Theodor. **Nota Marginal sobre Teoria e Práxis**. IN: Adorno, T., **Palavras e Sinais: modelos críticos - 2**. Petrópolis, Vozes, 1995 [1969].
- ADORNO, Theodor. **Palestra sobre Lírica e Sociedade**. IN: ADORNO, T.. **Notas de Literatura - I**. São Paulo, ed.: 34, 2003 [1957].
- ADORNO, Theodor. **Probleme der Moralphilosophie**. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. Tradução: **Problems Of Moral Philosophy**. Stanford University, 2001 [1963].
- ADORNO, Theodor. **Sueños**. Madrid, Akal, 2008 [2005].
- ADORNO, Theodor. **Tempo Livre**. IN: ADORNO, Theodor. **Palavras e Sinais: Modelos Críticos - 2**. Petrópolis, Vozes, 1995 [1969].
- ALMEIDA, Jorge de. **Sobre os sonhos e o surrealismo: Theodor Adorno e André Breton**. IN: *Literatura e Sociedade*, nº 10, São Paulo, 2007-8.
- BENJAMIN, Walter, **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. IN: **Obras Escolhidas**. Vol. II, São Paulo, Brasiliense, 2000.

- _____, **Rua de mão única**. IN: **Obras Escolhidas**. Vol. II, São Paulo, Brasiliense, 2000.
- BERNSTEIN, J. M. **Adorno: Disenchantment and Ethics**. Londres, Halcyon Books, 2001.
- _____. **Suffering Injustice: Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory**. IN: RICHTER, Gerhard (org.) **Language Without Soil: Adorno And Late Philosophical Modernity**. Fordham University Press, New York, 2010.
- BRINK, Bert Van den. **Damaged Life: Power and Recognition in Adorno's Ethics**. IN: BRINK, Bert Van Den e OWEN, David. **Recognition and Power – Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory**. Cambridge University Press, 2007.
- _____. **Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Fuer eine Alternative Lesart der "Dialektik der Aufklaerung"**. *Neue Rundschau*, 108(1), 37–59, 1997.
- BUCK–MORSS, Susan. **The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute**. New York: Macmillan Free Press, 1977; London: Harvester Press, 1978.
- DÜTTMANN, Alexandre. **Adorno's Rabbits: Or against Being in the Right**. *New German Critique*, nº 97, (Winter, 2006) p. 179–189
- DÜTTMANN, Alexandre. **Philosophy of Exaggeration**. Continuum, 2007.
- DÜTTMANN, Alexandre. **So ist es: Ein Philosophischer Kommentar zu Adornos Minima Moralia**. Frankfurt, Suhrkamp, 2004.
- DÜTTMANN, Alexandre. **The Gift of Language: Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig**, Nova Iorque, Athlone, 2000.
- DÜTTMANN, Alexandre. **Thinking as Gesture: a note on Dialectic of Enlightenment**. *New German Critique*, nº 81, (Autumn, 2000) p. 143–152
- DÜTTMANN, Alexandre. **Without Soil: A Figure in Adorno's Thought**, IN: RICHTER, Gerhard (org.) **Language Without Soil: Adorno And Late Philosophical Modernity**. Fordham University Press, New York, 2010.
- FERENCZI, Sándor, **Psicanálise – Obras Completas**. Martins Fontes, São Paulo, 2011.
- FINLAYSON, James. **Adorno on the Ethical and the Ineffable**. *European Journal of Philosophy*, 10:1 pp. 1–25, 2002.
- FOSTER, Roger. **Lingering with the Particular: Minima Moralia's Critical Modernism**, *Telos Summer 2011* 2011:83–103.
- FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos Sonhos**. Rio de Janeiro, Imago, 2001
- FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werk**, Londres, Imago, 1946. **Obras Completas**. Cia. das Letras, São Paulo, 2010. **Obras Completas**. Buenos Aires, Amorrortu, 1994.
- FREYENHAGEN, Fabian. **Adorno's Ethics Without the Ineffable**. *Telos* 155, pp. 127–49, Summer, 2011.
- GAGNEBIN, Jean Marie. **Após Auschwitz**. IN: GAGNEBIN, Jean Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo, ed. 34, 2006.
- GAGNEBIN, Jean Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo, Perspectiva, 1994.
- GAGNEBIN, Jean Marie. **Pesquisa Empírica da Subjetividade e Subjetividade da Pesquisa Empírica**. *Psicologia e Sociedade*; 13 (2): 49–57; jul./dez. 2001.
- GAGNEBIN, Jean Marie. **Sobre as Relações entre Ética e Estética no Pensamento de Adorno**. IN: GAGNEBIN, Jean Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo, ed. 34, 2006.
- GAGNEBIN, Jean Marie. **Uma filosofia moral negativa?**. *Kriterion* vol.49, nº 117, Belo Horizonte, 2008.
- GOETHE, J. W. **Fausto – uma tragédia**. São Paulo, ed. 34, 2004.
- HONETH, Axel. **Pathologies of reason: on the legacy of critical theory**. New York, Columbia University Press, 2009.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo Centauro, 2007.
- HORKHEIMER, Max. **Ocaso**, tradução de José M. Ortega, Editorial Anthropos, 1986 [1933].
- HORKHEIMER, Max. **State Capitalism: Its Possibilities and Limitations**, IN: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike, **The Essential Frankfurt school reader**. Nova Iorque, Londres, Continuum International Publishing Group, 1978.
- JACOBY, Russel. **Amnésia Social: uma crítica à psicologia conformista, de Adler a Laing**. Rio de

- Janeiro, Jorge Zahaer, 1977 [75].
- JACOBY, Russel. **The Repression of Psychoanalysis: Otto Fenichel and the political freudians.** Chicago/Londre, University of Chicago Press, 1983.
- JAEGGI, Rahel. **“No Individual Can Resist”**: *Minima Moralia as Critique of Forms of Life*, Constellations Volume 12, n^o1, 2005.
- KIRCHHEIMER, Otto. **Changes in the Structure of Political Comprimisse**, IN: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike, *The Essential Frankfurt school reader.* Continuum International Publishing Group, 1978.
- KNOLL, Manuel. **Theodor W. Adorno - Ethik als erste Philosophie**, Wilhelm Fink Verlag, München, 2002.
- KRACAUER, Siegfried. **As pequenas balconistas não ao cinema.** IN: **O Ornamento das Massas.** São Paulo, Cosac Naify, 2009 [1928].
- LAPLANCHE e PONTALIS, **Vocabulário da Psicanálise.** Martins Fontes, São Paulo, 2001.
- MARX, Karl. **O Capital.** Livro primeiro, tomo 1, São Paulo, Nova Cultural, 1988 [1867].
- MENKE, Christoph. **Genealogy and Critique: Two Forms of Ethical Questioning of Morality.** IN: Huhn, Tom. *The Cambridge Companion to Adorno.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- PETERS, Mathijs, **Schopenhauer and Adorno: on Bodily Suffering**, New York, Palgrave Macmillan, 2014.
- REICH, Wilhem. **Análise do Caráter.** Zahar editora, Rio de Janeiro, 1998 [1933].
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- SCHWEPPENHÄUSER, G.; WISCHKE, M. (Org.). **Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno.** Hamburg: Argument, 1995.
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. **A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno.** Educação e Sociedade. Vol. 24 no. 83 Campinas, 2003. Outra tradução IN: IN: Huhn, Tom. *The Cambridge Companion to Adorno.* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. **Ethick nach Auschwitz. Adornos Negative Moralphilosophie.** Hamburg, Argument, 1993.
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. **Theodor Adorno zur Einführung.** Hanburg, Junius, 1996., tradução: Adorno: An Introduction. Duke University Press, 2009.
- SILVA, João R. O.. **O Desenvolvimento da Noção de Caráter no Pensamento de Reich.** Dissertação de mestrado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2001
- TASSONE, Giuseppe. **Adorno: Negative Dialectics Outside Ethics.** European Journal of Social Theory, 8(3), 251-267, 2005
- WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt. história, desenvolvimento teórico, significação política.** Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- ZAMORRA, José Antonio. **Th. W. Adorno – Pensar contra a barbárie.** São Leopoldo, ed.. Nova Harmonia, 2008.
- ZUIDERVAART, Lambert. **Social Philosophy after Adorno.** Cambridge, Cambridge University Press, 2007