

CARLOS CESAR BARROS

A RELAÇÃO ENTRE  
PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO NA LUTA CONTRA  
A BARBÁRIE

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação: Psicologia e Educação, sob a orientação da professora associada Leny Magalhães Mrech.

Universidade de São Paulo

São Paulo – 2003

Comissão Julgadora

---

---

---

Para todos aqueles que com o suor e o sangue de seus trabalhos possibilitaram a alguém estudar, refletir e escrever. O trabalho intelectual também lhes pertence. Que o futuro não mais os prive dos frutos de seus esforços...

## AGRADECIMENTOS

sonho que se sonha só  
é só um sonho que se sonha só  
mas sonho que se sonha junto  
é realidade

Raul Seixas

À minha orientadora Leny Magalhães Mrech, pelo agradável convívio, atenção e confiança, que muito me fortaleceram durante a caminhada; também por me ensinar na prática o sentido de “dissensão pacífica”, desde a Licenciatura, o que me fez amadurecer e torcer para que outros também saibam o que é isso...

À CAPES, pelo financiamento.

A José Leon Crochík, pelo “choque” da graduação, que resultou nesta dissertação como uma tentativa de elaboração, e que talvez se estenda por mais alguns anos; pela atenção, pelos momentos enriquecedores do grupo de estudos, seriedade e contribuição na qualificação.

A profa. dra. Selma Garrido Pimenta, pelas valiosas contribuições no exame de qualificação, que me apontaram os descaminhos e os caminhos de meu projeto inicial.

À Yvete Piha Lehman, pela participação nas etapas finais do trabalho.

Ao professor José Cerchi Fusari, pelo curso e forma de expressar-se para além das palavras. Em poucos contatos contribuiu para o direcionamento da pesquisa, ainda que eu não o tenha dito (até agora).

Aos professores doutores Antônio Joaquim Severino, Maria Isabel de Almeida, Maria Lúcia Spedo Hilsdorf, Moacir Gadotti e Olgária Chaim Feres Matos, pelos enriquecedores contatos formais e informais durante a pós-graduação.

A todos aqueles que participaram de minha formação, de trás para frente no tempo, Leny Sato, Ana Maria Loffredo, Iray Carone, Marlene Guirado, Germano, Anna Rita e “Tia” Edinézia.

Aos autores citados na bibliografia (e a alguns não citados) e aos corajosos tradutores!!!

Aos amigos do SOPI, representados aqui pela Conceição e pelo Fabiano; aos companheiros de debate sobre teoria crítica e psicanálise: Bernardo, Marcelo, Cléber, Jéssica e Iara. Aos colegas da graduação, com destaque para a “caravana de Interlagos”.

Aos queridos Jurandir, Neta e Marcelo.

Aos meus amores que, pela força dos laços, são aqueles dos quais pude me ausentar durante os últimos tempos: Alice, Klébis, Geraldo, Luciana e Daniel. Os dois primeiros, meus pais, abriram todos os caminhos que me conduziram até aqui. Ao meu irmão, por sua grande participação no que eu sou hoje (espero que isso seja um elogio ...).

Pelos sonhos, apoio, alegria, carinho e por me fazer acreditar e lembrar que amar ainda é possível: à minha amada Aline!

Carlos Cesar BARROS, *A relação entre psicologia e educação na luta contra a barbárie*. São Paulo, Feusp, 2003. (Dissertação de mestrado).

## RESUMO

Este trabalho discute a possibilidade de a educação transformar algo de decisivo em relação à barbárie, baseado na tese de que desbarbarizar se tornou a tarefa mais urgente da educação. O conceito de barbárie é entendido como violência em sua dimensão histórico-natural e subjetiva. O trabalho aborda as facetas da barbárie em seu desenvolvimento social, por sua influência sobre o psiquismo, principalmente a partir do capitalismo, abrindo caminho para algumas reflexões no campo da educação e da psicologia, principalmente no esclarecimento sobre os mecanismos inconscientes que determinam o comportamento. Baseado nas teorias de Theodor Wiesengrund Adorno e Sigmund Freud, discute a possibilidade de informações conscientes superarem ou amenizarem as manifestações imediatas de violência, mesmo sob as poderosas influências inconscientes em uma civilização irracional, que tenha intensificado o seu mal-estar.

Carlos Cesar BARROS, *The relation between Psychology and Education in the fight against barbarism*. São Paulo, Feusp, 2003. (Master Dissertation).

### **ABSTRACT**

This work discusses the possibility of the Education to have a relevant role in the fight against the barbarism, based in the hypothesis that to civilize has become the most urgent task of the Education. The concept of barbarism is that of the violence in its natural-historic and subjective dimensions. The present work studies the characteristics of the social development of barbarism, particularly since the advent of the capitalism, making possible some reflections in the fields of Education and Psychology, especially about the unconscious mechanisms that determine the human behavior. Based in the theories of Theodor Wiesengrund Adorno and Sigmund Freud, this work discusses the possibility of conscious information to overcome or at least to soothe the manifestations of violence, even in an irrational civilization like ours, prey of powerful influences from the unconscious.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
1 ESTUDANDO O ADVERSÁRIO .....	06
1.1 A barbárie e seus fatores .....	06
1.2 Barbárie e história .....	11
1.2.1A idéia de história natural .....	12
1.2.1.1 Segunda natureza .....	13
1.2.1.2 Marx .....	16
1.2.1.3 Benjamin e Adorno .....	18
2.3.1 Aufklärung .....	20
1.2.2.1 Mito e barbárie.....	21
1.2.2.2 O princípio de identidade.....	24
1.2.2.3 A dialética .....	26
2.3.2 Progresso .....	29
1.2.3.1 Rumo à cidade de Deus .....	29
1.2.3.2 O caminho da interioridade.....	32
1.2.3.3 Espírito x matéria (ou inseto x vidro) .....	33
2 ESTUDANDO O ADVERSÁRIO DO INIMIGO .....	34
2.1 A subjetividade do encantamento bárbaro .....	35
2.1.1 Totem e tabu .....	35
2.1.2 Do totem à religião.....	37
2.1.3 O sacrifício e a astúcia .....	38
2.1.4 A angústia .....	39
2.1.5 Angústia mítica e destino .....	40
2.1.6 A pulsão de morte .....	43
2.1.7 Freud .....	44
2.2 Capitalismo e barbárie .....	47
2.2.1 Um pouco de história .....	49
2.2.2 A interiorização da barbárie .....	52
2.2.3 Família, superego e autonomia .....	55
2.2.4 História e inconsciente .....	61
2.2.5 Mais um pouco de história .....	65
2.3 O mal-estar contemporâneo .....	74
2.3.1 A grande cisão .....	74
2.3.2 A integração: do público à massa .....	77
2.3.3 A família .....	78
2.3.4 Algumas transformações internas .....	80
2.3.5 O narcisismo .....	82
2.3.6 A hipótese de um novo caráter predominante.	85



3 A RELAÇÃO ENTRE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO .....	88
3.1 Psicologia e educação .....	89
3.2 Algumas contradições específicas .....	90
3.3 As contradições na psicologia .....	93
3.4 Psicanálise e educação .....	95
3.5 As resistências .....	96
3.6 A razão .....	99
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	105
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	112

## INTRODUÇÃO

A tese que gostaria de discutir é a de que desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia. O problema que se impõe nesta medida é saber se por meio da educação pode-se transformar algo de decisivo em relação à barbárie

Adorno

Pode a educação transformar algo de significativo em relação à barbárie? Essa questão, colocada por Adorno em 1968, permanece atual e qualquer resposta que se elabore está fadada ao risco de refinamento do inimigo, como os antibióticos, inseticidas e certas reformas educativas. Mas, depois de Auschwitz, Hiroshima, diversas ditaduras e, hoje, com a exterminação acontecendo dentro das próprias escolas, torna-se imperativo lutar pelo mal menor, sem que isso signifique resignação.

Reflexão e crítica são dois dos temas mais invocados hoje. Sinal de ausência... não por desinteresse, mas por condições objetivas que já não lhes permitem corresponderem aos seus conceitos. As tentativas teóricas de resolução imediata desses problemas são insatisfatórias, como atesta Contreras (1997), o que não deve desestimular o esforço teórico, mas demonstrar suas limitações e determinações.

Crítica e reflexão são características do sujeito, noção que não foi questionada, já que dada como pressuposto da ação. Nesse sentido, se reflexão e crítica são antídotos contra a barbárie, mas já não se fazem presentes, cabe perguntar pelo sujeito, torna-se necessário um “giro para o sujeito”. A relação entre barbárie e educação está mediada pela subjetividade. A compreensão de seus fatores objetivos e subjetivos é uma forma de perceber as determinações de uma vida que já não vive, sobrevive. Elementos de auto-reflexão, do que ainda existe do sujeito individual, talvez possibilitem a negação

da condição atual, abrindo caminho para a reflexão e recuperação do conceito de sujeito.

Buscamos neste trabalho compreender os limites da teoria, mas por meio da teoria, assim como, em favor da educação, os seus limites, o que se estende à psicologia.

Na luta contra a barbárie está a própria barbárie. Estudamos o inimigo para melhor dominá-lo, a psicologia não surgiu por outro motivo. Mas, para não cairmos tão facilmente na alternativa de refinamento do inimigo, deve-se levar em conta que, quando definirmos barbárie, tal definição se desvanecerá no próximo segundo. Ainda que se apresentem elementos objetivos, históricos e psicológicos de nosso objeto, a reflexão sobre ele não se esgota aqui, deve-se evitar o perigo das definições por injustiça e congelamento do objeto. Cabe ao leitor a verdadeira reflexão que atualize este trabalho.

Nossa dívida para com Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) é inestimável. O tema, o problema, a tese e a hipótese deste trabalho foram retirados de seus textos. Seu nome só não consta do título do trabalho por respeito ao seu pensamento. Sabemos da facilidade em atribuir o trabalho do comentarista ao próprio autor. Por isso, assumimos como nossos os pensamentos aqui expostos, que, ainda que se aproximem de algumas teses de Adorno, não devem ser diretamente associados ao seu pensamento, ao qual convido os leitores a se reportarem, seja para compreender as possíveis falhas ou discordâncias interpretativas, seja para se aprofundarem na abordagem deste ou de outros temas. Coincidentemente estamos no ano do centenário de Adorno e um texto sobre a barbárie talvez não seja um presente muito adequado...

A hipótese que verificamos teoricamente, também com base em Sigmund Freud (1856-1939), é que *a educação pode transformar algo de decisivo em relação à barbárie*. Que se segue pela tese de que *desbarbarizar é a questão mais urgente da educação*. Essa tese se sustenta pelo fato de que, estando em um mundo bárbaro, que passou por duas grandes guerras, que

sofreu e continua exposto a uma catástrofe nuclear, além de inúmeras mortes desnecessárias<sup>1</sup> a cada dia, a tarefa da educação só pode ser manter-se viva, pois se continuar como está, ela deixa de existir.

Afinal, que é barbárie?

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à sua própria civilização ---- e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza. (Adorno, 2000 [1968], p. 155)

No desenvolvimento do tema, a barbárie será analisada por meio de seus fatores objetivos – a questão das relações de produção e de distribuição – e subjetivos – a agressividade primitiva, o impulso de destruição e a imanência do mal-estar. Verificar as configurações históricas e psicológicas que impedem uma consciência clara, que prejudicam o trabalho educacional, passou a ser o nosso objetivo. Partimos da premissa de que, para uma educação contra a barbárie, contribuiríamos mais com a análise desses fatores do que se ousássemos uma investida didática ou pedagógica. Na educação como fim e na psicologia como um dos meios (que em hipótese alguma poderia substituir a educação) é que se baseia o título “A relação entre psicologia e educação na luta contra a barbárie”. Mais especificamente, nosso objeto é a barbárie.

Permeia todo o trabalho algo daquela vergonha e obstinação de que Adorno trata no prefácio do livro “Palavras e sinais”.

Quando o assunto é o extremo, a morte cruel, nós nos envergonhamos de uma maneira tal como se este injuriasse o sofrimento ao torná-lo, inevitavelmente, um material do qual dispõe. Sob esse aspecto deveriam ser entendidos alguns fenômenos da nova barbárie: a irrupção da desumanidade na cultura murada torna esta, que deve

---

<sup>1</sup> Não se entenda aqui a necessidade da morte; “mortes desnecessárias” é uma expressão que deve designar mortes não evitadas ou provocadas violentamente, quando poderiam muito bem não mais existir.

defender suas sublimações, propriamente selvagem assim que o faz: através da delicadeza renega a real brutalidade. O horror que um dia culminou em Auschwitz operou com uma lógica imanente ao espírito: a regressão desse. Não se pode escrever bem, literariamente falando sobre Auschwitz; devemos renunciar ao refinamento das distinções se quisermos permanecer fiéis aos nossos estímulos e, contudo, com essa renúncia, nos sujeitamos novamente à involução geral. (1995, p. 12)

Essa contradição nos enquadra na categoria do “desespero de Adorno”, que alguns estudiosos, por lucidez ou por influência do “realismo exagerado”, atribuem às suas conferências sobre educação. Assumimos esse posicionamento, conscientes de que ainda *que a educação pós-Auschwitz só poderia ser bem sucedida em um ordenamento geral que não mais produzisse o tipo de relações e de pessoas que foram responsáveis por Auschwitz* (idem, ibidem), não se deve esquecer-la. Nossa questão é a possibilidade de manter a negação no pensamento, saber se a razão ainda pode ter algum efeito sobre a subjetividade. Ainda que não se possa alcançar a educação *pós-Auschwitz*, pode-se cometer um mal menor na presente. Ainda que a atenuação do mal não elimine o mal, a sobrevivência está em jogo...

Nosso objetivo é lembrar aos educadores (não apenas aos professores) a existência e persistência da barbárie, já que lembrá-la é uma das condições para evitá-la. Sem elementos para sua elaboração, a tendência é repeti-la. Este trabalho não constitui a primeira tentativa nesse sentido, mas insiste em que é preciso continuar tentando...

No primeiro capítulo, buscaremos compor o conceito de barbárie, uma forma de estudar o inimigo em sua dimensão histórico-natural, sua relação com o esclarecimento e como a barbárie, enquanto regressiva, é inerente ao progresso.

No segundo capítulo trataremos da relação entre o desenvolvimento histórico da barbárie e sua mediação pela subjetividade. Discutiremos a pulsão de morte em relação à história natural, seus desdobramentos a partir do capitalismo e em nosso passado mais recente.

No terceiro capítulo serão debatidas as relações entre psicologia e educação, seus limites e algumas possibilidades, que se encaminham para o conceito de auto-reflexão crítica e ampliação do conceito de razão, na qual se verifica a possibilidade teórica e – por que não? – prática, de alguma ação consciente contra a barbárie.

Que este documento da cultura universitária, manifestamente um documento de barbárie, possa sair de seus muros e contribuir para que a educação caminhe em direção à autonomia. Que não venha a se tornar apenas assunto de professores, que quase sempre são responsabilizados e submetidos às mais variadas indicações bibliográficas sem que lhes seja oferecido o ócio para refletir sobre elas. Que seja assunto também de outros educadores, pais, amigos, para *que Auschwitz não se repita*.

## 1 ESTUDANDO O ADVERSÁRIO

Como eu poderia amar o bem se  
não odiasse o mal?

Strindberg

Uma luta perigosa está para começar. De um lado, com o peso da pré-história e da história da civilização, a barbárie. Do outro, debaixo disso tudo e armado com a mais sutil das armas do inimigo – a razão –, o homem.

O que há de perigoso? O final da luta é desconhecido, mas os assaltos disputados parecem já indicar o vencedor...

A não ser por alguns momentos de esperança, de reação do homem, a batalha seria dada por perdida. Nesses momentos, o ódio se voltou contra o mal e resultou em bem...

O que há de perigoso? A arma do homem, o ódio, provém do mal, que se voltou novamente contra o homem, dando mais forças ao inimigo.

O perigo está em delimitar, denunciar, tentar dominar o inimigo. Ao “violentá-lo”, estamos usando suas armas. Ele pode, então, tornar-se ainda mais sutil e mais poderoso. É um risco.

Em nosso primeiro *round*, como manda a estratégia, vamos estudar o adversário. Primeiro, por um estudo conceitual, depois, pelos desdobramentos do conceito. Começaremos por uma análise dos fatores da barbárie, dentre estes, os objetivos. Os subjetivos serão estudados em outro momento.

### 1.1 A barbárie e seus fatores

Antes do fator objetivo da barbárie, que corresponde a uma parcela analítica do objeto estudado, é preciso dar algumas indicações do uso que se fará do conceito. Pode-se encontrar pelo menos três usos do termo: o sentido comum, de violência; o uso técnico e histórico elaborado por Morgan e utilizado

por Marx e Engels e sua origem etimológica, que remete ao uso gramatical (barbarismo) e a uma discussão sobre estética de Freud (1990 [1919]). Após a avaliação da contribuição de cada um desses significados, a delimitação dos fatores objetivos tornar-se-á mais clara, esclarecendo a conseqüente exposição.

O termo “barbárie” é comumente atribuído a atos cruéis e selvagens, o que o aproxima de violência. Tal aproximação se faz relevante por designar o uso corrente do termo, por descrever o mundo atual (caracterizado pela guerra – a barbárie oficializada –, pelo crime organizado ou até mesmo por assassinatos em pequenas discussões no trânsito) Adorno utiliza a palavra “barbárie” principalmente com este sentido:

Suspeito que a barbárie existe em toda parte em que há uma regressão à violência física primitiva, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade, onde exista portanto a identificação com a erupção da violência física. Por outro lado, em circunstâncias em que a violência conduz inclusive a situações bem constrangedoras em contextos transparentes para a geração de condições humanas mais dignas, a violência não pode assim sem mais nem menos ser condenada como barbárie. (Adorno, 2000 [1968], p. 159)

Barbárie e violência se aproximam, mas não de forma imediata. Existem mediações, tal como a dignidade, que separam os dois conceitos: *como eu poderia amar o bem, se não odiasse o mal?* A violência é mais que barbárie, por outro lado, a barbárie é mais que violência.

Barbárie também designa um período histórico, um modo de produção, que se estende da pré-história até à antigüidade, quando as cidades são consolidadas. Para Morgan, Marx e Engels, a barbárie vai até onde a civilização começa<sup>2</sup>. Daí a oposição entre civilização (Grécia e Roma) e barbárie, termo criado, nessa época, que indica os povos atrasados, bárbaros,

<sup>2</sup> Em *Ideologia Alemã* (1845), Marx e Engels já faziam referência à obra de Morgan *Ancient Society or researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*. Influência que se expressa claramente no trecho: “A maior divisão do trabalho material e intelectual é a separação da cidade e do campo. A oposição (**gegensatz**) entre cidade e campo começa com a transição da barbárie para a civilização, do sistema tribal para o Estado, da localidade para a nação, e estende-se através de toda a história até nossos dias...”. (Marx e Engels, 1984 [1845/46], p. 64). Ver também Engels (2000 [1884]), que leva como subtítulo “Trabalho relacionado com as investigações de L.H. Morgan.



violentos e “sem cultura”. A civilização contava com um poder público, uma organização, o Estado. Este garantia a propriedade, reprimia o roubo e a violência. Os bárbaros, por sua vez, lucravam pelas constantes guerras, roubar era mais fácil e mais honroso que trabalhar. Mas os bárbaros também tinham uma organização social com escravos (de guerra), família, horticultura, fundição de minérios e metais, cidades rudimentares, comércio, assembleias, o que torna inadequada a atribuição a eles do adjetivo “inculto”. Além disso, pode-se concluir que civilização não é o oposto de barbárie, mas um desenvolvimento a partir da divisão de trabalho bárbara. A dominação não deixa de fazer parte da civilização, ela é apenas legitimada pela força pública (homens armados, prisões e instituições coercitivas) que institui a política. A civilização conserva, em outro nível, as características da barbárie como fundamento<sup>3</sup>. Ela caminha das pedras à terra, ao asfalto; sua sombra é a barbárie.

Barbárie deriva do latim *barbáries*, palavra usada para designar os estrangeiros em relação aos gregos e romanos; daí o termo “barbarismo”, o mau uso da língua, que lembra a forma como os bárbaros falavam o grego e o latim (Bueno, 1968, p. 485). Unindo esses dados à análise do sentido histórico de barbárie, encontramos na discussão de Freud sobre estética, em torno do termo *Unheimlich* (estranho) elementos que enriquecem o nosso uso do conceito de barbárie: “A palavra alemã ‘*unheimlich*’ é obviamente o oposto de ‘*heimlich*’ [‘doméstico’], ‘*heimisch*’ [‘nativo’] – o oposto do que é familiar” (Freud, 1990 [1919], p. 277).

O que não é doméstico (o estranho) ou nativo (o estrangeiro<sup>4</sup>) é o que proporciona a experiência estética do estranhamento.

---

<sup>3</sup> “Como o fundamento da civilização é a exploração de uma classe por outra classe, todo o seu progresso se opera numa contradição permanente. Cada progresso da produção é, ao mesmo tempo, uma regressão na situação da classe oprimida, da grande maioria”. (Engels, 1983, p. 335)

<sup>4</sup> na página 278 do texto de Freud encontra-se uma lista dos significados de *Unheimlich* em outras línguas; no item “GREGO”, encontra-se o termo “estrangeiro”. A aproximação de barbárie como termo atribuído a estrangeiros será reforçada quando da discussão em torno do nacionalismo, do narcisismo coletivo e do narcisismo das pequenas diferenças.

... e somos tentados a concluir que aquilo que é ‘estranho’ é assustador precisamente porque *não* é conhecido e familiar. Naturalmente, contudo, nem tudo o que é novo e não familiar é assustador; a relação não pode ser invertida. Só podemos dizer que aquilo que é novo pode tornar-se facilmente assustador e estranho; algumas novidades são assustadoras, mas de modo algum todas elas. Algo tem de ser acrescentado ao que é novo e não familiar, para torná-lo estranho. (Freud, 1990 [1919], p. 277).

Assim, Freud aponta um segundo sentido para *Heimlich* (escondido, oculto) que é idêntico ao seu oposto *Unheimlich*.

...percebemos que Schelling diz algo que dá um novo esclarecimento ao conceito do *Unheimlich*, para o qual certamente não estávamos preparados. Segundo Schelling, *unheimlich* é tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz. (idem, p. 282)

Este algo mais, que se acrescenta ao novo e o torna assustador, proporcionando a experiência<sup>5</sup> do estranho, *pode-se atribuir, sem exceção, a algo familiar que foi reprimido* (p. 308), ou, ainda, algo familiar que foi **superado** e pertenceu a uma época anterior da humanidade, como o animismo para os adeptos da razão – e acrescentaríamos – como a barbárie para o civilizado. *Mas já que todos nós nos encontramos no contexto de culpabilidade do próprio sistema, ninguém estará inteiramente livre de traços de barbárie...* (Adorno, 2000 [1968], p. 158)

Os três usos do conceito de barbárie e suas relações e desdobramentos constituem o uso que se fará neste trabalho, já que são complementares e correspondem à complexidade do tema. Com este complexo conceitual obtemos minimamente a noção de que a violência irracional tem uma história e se expressa no indivíduo como algo reprimido, ou melhor, “superado”.

---

<sup>5</sup> ...devemos distinguir entre o estranho que realmente experimentamos e o que simplesmente visualizamos ou sobre o qual lemos (p. 308). Freud também distingue entre “repressão” e “superação”: *A nossa conclusão podia, então, afirmar-se assim: uma experiência estranha ocorre quando os complexos infantis que haviam sido reprimidos revivem uma vez mais por meio de alguma impressão, ou quando as crenças primitivas que foram superadas parecem outra vez confirmar-se.* (p. 310).

O que são fatores objetivos? ...*entendo como sendo fatores objetivos neste caso os momentos sociais que, independente da alma individual dos homens singulares* (grifo meu), *geram algo como a barbárie*. (Adorno, 2000 [1968], p. 156). Tal afirmação se aproxima do que diz Marx:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de guia para meus estudos, pode formular-se, resumidamente assim: na produção social da própria existência, os homens entram em *relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade* (grifo meu); estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. (Marx, 1992, p. 82).

Pode-se perceber a semelhança entre os termos destacados e que os fatores objetivos seriam situações sociais ou relações determinadas, independentes do indivíduo singular. Mas quais são essas relações? Continuemos com Marx.

O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina a realidade; ao contrário, é a realidade social que determina sua consciência. (idem, pp. 82-83)

As relações de produção, somadas às forças produtivas, são os fatores objetivos que condicionam a subjetividade. Quando há desenvolvimento das forças produtivas, passa a existir um conflito entre estas e as relações de produção que correspondiam à fase já superada, tornando tais relações um entrave para o progresso produtivo.

Quando se consideram tais transformações, convém distinguir, sempre, a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas, fielmente, com a ajuda das ciências físicas e naturais – e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas, sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim. (idem, p. 83).

Como Marx afirma, convém distinguir dentre os fatores objetivos: a) os materiais, relativos às condições econômicas de produção e b) os ideológicos, como os jurídicos, políticos, religiosos, as instituições sociais em geral (casamento, família, escola, etc.). O termo “independente” utilizado tanto por Marx como por Adorno, para fazer referência aos condicionamentos do indivíduo, aos fatores objetivos, pode ser interpretado como o mundo material e ideológico em que o indivíduo se insere e que o precede, formando-o conforme critérios já instituídos.

As relações entre os fatores objetivos – materiais e ideológicos – somadas às relações com os fatores subjetivos, a dinâmica interna à alma individual, que resultem em barbárie (violenta, histórica e estética) constituem nosso objeto de estudo. Após o esclarecimento do que são os “fatores objetivos” da barbárie, começaremos a exposição por estes e prosseguiremos com os fatores subjetivos, tendo em conta que tanto para Marx como para Adorno a ordem dos fatores altera profundamente o produto.

## 1.2 BARBÁRIE E HISTÓRIA

O termo história foi privilegiado entre os tradicionais “civilização”, “cultura” e “sociedade”<sup>6</sup>, por designar um movimento mais amplo, que transcende uma análise apenas material, ideológica ou relacional. Aqui, história engloba a pré-história: a barbárie e a selvageria. Basicamente entendemos por história o movimento da relação do homem com a natureza, desde que pôde se perceber como diferente desta. A história, portanto, é vista como um fator objetivo, encaixando-se nas características de Adorno e Marx, resultando em fatores materiais e ideológicos.

Se a barbárie representa um período histórico superado, a recaída – uma volta no tempo – exige que se analise o que prende a história atual a esse período. Como pode o passado histórico ressurgir tantos anos depois? A história, que livra o homem dos perigos naturais, que cria ótimas condições de

---

<sup>6</sup> Discussões sobre esses conceitos podem ser encontradas em Horkheimer e Adorno (1978).

vida e alcança altos níveis de tecnologia, reproduz comportamentos arcaicos, manifesta com frequência a barbárie que lhe é latente.

Na luta contra a barbárie é preciso conhecer melhor esse inimigo que surge muito no princípio e se mantém como uma força demoníaca. Faremos uma análise em três movimentos. No primeiro deles, *a idéia de história natural*, veremos a concepção histórica de Adorno e como é possível interpretar a atribuição de natureza humana à barbárie. Outro argumento comum é que a barbárie pode ser combatida pela razão, pelo esclarecimento, o que será analisado no *Aufklärung*, pela dialética do esclarecimento. Ainda falta compreender como é possível a regressão no *progresso*.

### 1.2.1 A IDÉIA DE HISTÓRIA NATURAL

A objetividade que possui a vida histórica é a da história natural.

Adorno

A barbárie é considerada um período da pré-história<sup>7</sup> superado pela civilização. A crença em tal superação é o que nos deixa perplexos frente às atrocidades do século XX que se estendem até nossos dias. A barbárie, acredita-se, faz parte da natureza do homem. Tal idéia não é infundada. Se a selvageria corresponde à pequena diferenciação entre o homem e os outros animais, a barbárie – resultado da grande Revolução Agrícola – é o mais próprio e mais primitivo no homem, o animal político. Mas o que propriamente recebe o nome de natureza? Se é a força da natureza humana que atua até nossos dias, reproduzindo a barbárie, para onde foi a história de milhares de anos de progresso e civilização?

Os livros de história reconstituem o itinerário da humanidade partindo do paleolítico – que se aproxima da selvageria – para o neolítico – próximo à barbárie. A pré-história da humanidade civilizada contém o homem selvagem e o bárbaro, já a história é caracterizada pela luta do homem civilizado contra sua

---

<sup>7</sup> Tradicionalmente, entende-se por Pré-História o período compreendido entre o aparecimento dos primeiros homínidas e os primórdios dos registros escritos. Modernamente, a Arqueologia utiliza o termo Pré-História para o estudo de qualquer cultura extinta. (Pedro e Cáceres, 1982, p. 11). Neste trabalho usamos o termo “Pré-História” no sentido tradicional.

natureza pré-histórica. História e natureza duelam como numa tentativa de o progresso vencer a tendência para o natural, para a repetição. O homem se defronta com sua natureza selvagem e bárbara há muito tempo. Desde a *Medéia* de Eurípedes<sup>8</sup>, passando pela psicologia das paixões de Platão, até a teoria do conhecimento iniciada por Bacon e Descartes, chegando aos atuais debates entre modernos e pós-modernos que discutem sobre o poder, a dominação, a violência, os instintos. A natureza do homem luta e torna cativa a razão.<sup>9</sup> Não se pode deixar de citar o clássico “o homem é o lobo do homem”, de Hobbes, que postulava o estado natural do homem como um estado de guerra<sup>10</sup>; ou mesmo a alusão feita por Freud à parábola dos porcos espinhos numa noite fria de inverno, de Schopenhauer, para descrever “a natureza das relações emocionais que existem entre os homens em geral”<sup>11</sup>.

O pensamento histórico, porém, não pôde deixar de enxergar os avanços do homem na luta contra sua própria natureza e ainda mais no domínio da natureza em geral. A filosofia da história do século XIX, após a Revolução Industrial, tão diferente da Revolução Agrícola, não pôde deixar de acreditar na vitória do Espírito universal sobre a natureza. É no desenvolvimento e na crítica desta filosofia que surge a “idéia de História Natural”, elaborada por Marx e retomada por Adorno.

### 1.2.1.1 Segunda natureza

Antes da idéia de história natural, é preciso estudar o conceito que conduzirá até ela, o de segunda natureza, elaborado por Lukács. Primeira

---

<sup>8</sup> *Sei que crimes estou na iminência de cometer, disse Medéia, mas o desejo é mais forte que minhas razões.* (Rouanet, 1985, p. 16)

<sup>9</sup> Ver Rouanet, 1985.

<sup>10</sup> Ver “Hobbes – Vida e Obra” em Hobbes, 1999.

<sup>11</sup> Conferir o sexto capítulo de “Psicologia de grupo e análise do ego”. Na primeira nota de rodapé deste capítulo, Freud transcreve a parábola: “Um grupo de porcos-espinhos apinhou-se apertadamente em certo dia frio de inverno, de maneira a aproveitarem o calor uns dos outros e assim salvarem-se da morte por congelamento. Logo, porém, sentiram os espinhos uns dos outros, coisa que os levou a se separarem novamente. E depois, quando a necessidade de aquecimento os aproximou mais uma vez, o segundo mal surgiu novamente. Dessa maneira foram impulsionados, para trás e para frente, de um problema para o outro, até descobrirem uma distância intermediária, na qual podiam mais toleravelmente coexistir”. (Freud, [1921], p. 128)

natureza tem, para este autor, o mesmo sentido que o conceito de natureza tem para as ciências naturais, com um leve toque kantiano: *só é definível como a síntese das necessidades conhecidas e alheias aos sentidos, sendo portanto impenetrável e inapreensível em sua verdadeira substância* (Lukács, 2000, p. 62). Vejamos agora o conceito de segunda natureza:

A moldura desse conceito de segunda natureza é esta: no terreno histórico-filosófico, uma das idéias gerais de Lukács é a de mundo pleno de sentido e mundo vazio de sentido (mundo imediato e mundo alienado, da mercadoria) e trata de representar esse mundo alienado. A esse mundo, como mundo das coisas criadas pelos homens e perdidas para estes, chama-o mundo da convenção. “Quando objetivo algum é dado de modo imediato, as estruturas com que a alma se defronta no processo de sua humanização como cenário e substrato de sua atividade entre os homens perdem seu enraizamento evidente em necessidades supra-pessoais do dever-ser; elas simplesmente existem, talvez poderosas, talvez carcomidas, mas não portam em si a consagração do absoluto nem são os recipientes naturais da interioridade transbordante da alma. Constituem elas o mundo da convenção, um mundo de cuja onipotência esquiva-se apenas o mais recôndito da alma; um mundo presente por toda parte em sua opaca multiplicidade e cuja estrita legalidade, tanto no devir quanto no ser, impõe-se como evidência necessária ao sujeito cognitivo, mas que, a despeito de toda essa regularidade, não se oferece como sentido para o sujeito em busca de objetivo nem como matéria imediatamente sensível para o sujeito que age. Ele é uma segunda natureza; assim como a primeira”. (Adorno, 1994 [1932], p. 118)

O mundo das coisas criadas pelo homem, o mundo da convenção, torna-se onipresente, mas tão sem sentido, impenetrável e inapreensível quanto a primeira natureza, o que o qualifica como segunda natureza. “Este fato, o mundo da convenção tal **como é produzido historicamente** (grifo meu), o das coisas que se nos tornam alheias, que não podemos decifrar mas com as quais tropeçamos como cifras, é o ponto de partida da problemática que hoje apresento aqui”. (Idem, p. 120)

Se o que chamamos de história pode ser interpretado como a passagem do mundo selvagem (uma espécie de primeira natureza) para o mundo humano (e aqui a barbárie é essencial), a história se caracteriza como uma segunda natureza. O mundo histórico perde seu sentido e sobrevive como algo estático, natural, uma cifra, daí a noção de história natural. Mas uma questão se coloca

com toda a força: se a história é natural, ela se torna inapreensível como a primeira natureza. Como, então, conhecer este mundo alienado?

“... Essa natureza não é muda, manifesta e alheia aos sentidos como a primeira: é um complexo de sentido petrificado que se tornou estranho, já de todo incapaz de despertar a interioridade; é um ossuário [calvário]<sup>12</sup> de interioridades putrefatas, e por isso só seria reanimada – se tal fosse possível – pelo ato metafísico de uma ressurreição do anímico que ela, em sua existência anterior ou de dever-ser, criou ou preservou, mas jamais seria reavivada por uma outra interioridade”. O problema desse despertar que se concede como possibilidade metafísica constitui o que aqui se entende por história natural. O que contempla Lukács é a metamorfose do histórico, enquanto o que foi, em natureza, a história paralisada é natureza ou o vivente da natureza paralisado é um mero ter sido histórico. Em seu discurso sobre o calvário [ossuário] se encontra esse elemento que é a cifra; o fato de que tudo isso signifique algo que, não obstante, ainda se deve extrair, apenas, dali. Lukács só pode pensar esses lugares do calvário a partir da categoria teológica da ressurreição, em um horizonte escatológico. (Adorno, 1994 [1932], p. 121).

Se a barbárie pode ser considerada a era de caracterização da natureza humana, já é uma expressão desse mundo da convenção, da segunda natureza. O que significa que ela forma um “complexo de sentido petrificado que se tornou estranho”, e que se tornou uma cifra no calvário da história. O calvário, o lugar da caveira, recebeu não apenas os ossos da barbárie, mas as ossadas de toda a história do mundo da convenção, já que este é “produzido historicamente”, e essa pilha de ossos – tão significativa para o século XX e antevista por Lukács e Adorno – como complexo de sentido petrificado, aguarda a ressurreição para ser extraída. Assim, os fantasmas da história, rondam de certa forma o momento presente, já que assumiram o papel de natureza, como uma segunda natureza.

A intenção metafísica de Hegel, o devir – a totalidade do processo dialético –, contém em si novamente o ser e o devir; e o não poder pensar o ser sem pensar o devir, nem pensar o devir sem pensar o ser, alimenta-se da experiência social; todo este social é algo vindo do devir, uma “segunda natureza”, e todo devir é dado à luz pela deficiência e índole do que é. (Adorno, 1971 [1961], p. 321).

<sup>12</sup> como utilizamos a versão brasileira do trecho de Lukács citado por Adorno, colocamos entre colchetes o termo que se refere a ossuário na versão castelhana (calvário), para que se compreenda o texto de Adorno.



A segunda natureza, portanto, é de caráter social (mundo da convenção), que alimenta o devir, mas como algo alheio de sentido, como cifra, como um calvário que espera pela redenção.

### 1.2.1.2 Marx

Em Marx, o que seria segunda natureza é abordado de uma outra maneira, conduzindo à idéia de história natural. No prefácio à primeira edição de *O Capital*, ele comenta sobre a lei natural do desenvolvimento social:

Mesmo quando uma sociedade descobriu a pista da lei natural do seu desenvolvimento – e a finalidade última desta obra é descobrir a lei econômica da sociedade moderna –, ela não pode saltar nem suprimir por decreto suas fases naturais de desenvolvimento. Mas ela pode minorar e abreviar as dores do parto.

... Menos do que qualquer outro, o meu ponto de vista, que enfoca o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode tornar o indivíduo responsável por relações das quais ele é, socialmente, uma criatura, por mais que ele queira colocar-se subjetivamente acima delas. (Marx, 1988, p. 19)

Marx acusa a lei natural de mistificação, sendo na verdade uma lei capitalista:

“A lei de acumulação capitalista, que se pretende mistificar convertendo-a em uma lei natural, não expressa, portanto, mais que uma coisa: que sua *natureza* exclui toda redução do grau de exploração do trabalho, ou toda alta de preço deste, que possa seriamente pôr em perigo a reprodução constante do regime capitalista e a reprodução do capital sobre uma escala cada vez mais alta. E forçosamente tem que ser assim, em um regime de produção em que o operário existe para as necessidades de exploração dos valores já criados, em vez de existir a riqueza material para as necessidades de desenvolvimento do operário”. Se esta lei é natural, é por sua inevitabilidade sob as condições dominantes de produção. (Adorno, 1992 [1966], p. 371)

À idéia de natureza começa a ser somado aquilo que escapa à consciência social. A barbárie é expressa aqui na forma de dominação de uma

classe por outra. A inevitabilidade condicionada socialmente é ideologicamente atribuída à natureza.

A história humana como história de um crescente domínio da natureza prossegue a inconsciente história natural, o devorar e ser devorado... Uma passagem dos *Esboços sobre a economia política* não deixa lugar a dúvida sobre a essência crítica de sua [de Marx] opinião no ponto da história natural: “Assim como o conjunto deste movimento se manifesta como processo social, e assim como cada um de seus momentos procede da vontade consciente e das finalidades específicas dos indivíduos, assim também se manifesta a totalidade do processo em um complexo objetivo que surge naturalmente; é certo que parte da interação dos indivíduos conscientes nem reside em sua consciência nem está, enquanto totalidade, subsumida neles”. Este conceito social de natureza encerra sua própria dialética. As leis naturais da sociedade se convertem em ideologia enquanto são hipostasiadas como um fato natural imóvel. Pelo contrário, a legalidade natural não tem realidade senão enquanto lei que rege o movimento de uma sociedade inconsciente; é assim como se refere a esta *O Capital* em uma fenomenologia do anti-espírito, desde a análise da forma das mercadorias até a teoria do desmoronamento final. (...) Com efeito, as formas constitutivas de socialização (...) afirmam sua supremacia absoluta sobre os homens, como se fossem a Providência divina. A afirmação das teorias (...) vale já para as estruturas que precedem toda consciência falsa; estas garantem à hegemonia social, até os dias de hoje, seu nimbo irracional, o caráter de um tabu perdurável, do feitiço arcaico. (Adorno, 1992 [1966], p. 354).

Adorno demonstra a crítica de Marx ao Idealismo pelo conceito de natureza. Tal conceito ganha um caráter histórico, já que cada época atribuirá à natureza o que o seu modo de produção excluir da consciência. As teorias e as estruturas que dão base à falsa consciência garantem a irracionalidade da hegemonia social, pelos tabus<sup>13</sup> e manutenção do feitiço arcaico.

---

<sup>13</sup> Mais tarde, em 1965, em sua palestra *Tabus acerca do magistério*, Adorno deixaria clara a sua noção de tabu: *Tabus significam (...) representações inconscientes ou pré-conscientes (...) utilizo o conceito de tabu de um modo relativamente rigoroso, no sentido da sedimentação coletiva de representações que (...) em grande parte perderam sua base real (...) conservando-se porém com muita tenacidade como preconceitos psicológicos e sociais, que por sua vez retroagem sobre a realidade convertendo-se em forças reais.* (Adorno, 2000 [1965], p. 98)

### 1.2.1.3 Benjamin e Adorno

Em Marx a tentativa de compreensão da segunda natureza, que em Hegel foi chamada de Espírito, é mais avançada, porém, menos elaborada que em Lukács. A tentativa de descoberta das leis econômicas da sociedade burguesa é um passo em direção à história-natural como interpretação da história concreta. Mas foi por influência de Walter Benjamin que a idéia de história natural e o problema da ressurreição da segunda natureza se colocaram concretamente para Adorno. Com a categoria da transitoriedade aplicada à natureza e sua interpretação da alegoria como expressão, Walter Benjamin trouxe a ressurreição da “lonjura infinita” para a “infinita proximidade”, *convertendo-a em objeto da interpretação filosófica*. (Adorno, 1994 [1932], p. 121):

O próprio Benjamin concebe a natureza, enquanto criação, marcada pela transitoriedade. A natureza mesma é transitória. Mas, assim, leva em si mesma o elemento história. Quando o histórico faz sua aparição remete ao natural que nele passa e se desvanece. Ao contrário, quando aparece algo dessa “segunda natureza”, esse mundo da convenção que chega até nós decifra-se, quando se faz claro como seu significado a transitoriedade. Em Benjamin isto se concebe em um primeiro momento – e aqui devemos ir mais longe – de tal maneira que há alguns fenômenos fundamentais proto-históricos que originariamente estavam ali, que foram esquecidos e que são significados no alegórico, que retornam no alegórico, como retorna o literal. Por isso não pode se tratar meramente de indicar que na história sempre voltam a se dar temas proto-históricos, mas que a própria proto-história como transitoriedade leva em si o tema da história. Esta determinação fundamental, a transitoriedade do terreno, não significa outra coisa que uma relação deste tipo entre natureza e história; não significa senão que compreender todo ser ou todo ente se dá apenas como encaixe do ser natural e do ser histórico. Enquanto transitoriedade, a proto-história está absolutamente presente. E o está sob o signo de “significação”. O termo “significação” quer dizer que os elementos natureza e história não se dissolvem um no outro, mas que ao mesmo tempo se separam e se encaixam entre si de tal modo que o natural aparece como signo da história e a história, onde se dá da maneira mais histórica, como signo da natureza. Todo Ser ou ao menos todo Ser que chegou a ser, todo Ser que foi, metamorfoseia-se em alegoria e, com isso, a alegoria deixa de ser uma categoria limitada à história da arte. (Idem, p. 125)

Não cabe aqui discutir as categorias benjaminianas, mas suas conseqüências na concepção histórica de Adorno. Algo da natureza proto-

histórica, que em nosso contexto poderia ser reivindicado como selvageria, e até mesmo barbárie como “natureza humana”, foi esquecido e retorna no alegórico, mas a proto-história já continha em si o tema da história. Esta espécie de encantamento da história como repetição da proto-história não é exatamente o que exprime a idéia de história natural. Para esta, a história é descontínua e, por falta de melhores categorias, Adorno aponta para esta descontinuidade entre o mítico-arcaico (natural) e o novo. Mas o mítico-arcaico, como natural, não é estático, pois contém o tema da história. E o novo é também arcaico ao repetir, por exemplo, a angústia, o *fenômeno mítico primordial* (Adorno, 1994 [1932], p. 133).

A idéia de história natural, portanto, traz em seu bojo a questão da segunda natureza, da crítica da ideologia de Marx e a complexa dialética entre natureza e história de Benjamin e Adorno. De uma certa forma, ela nos ajuda a delinear as características de nosso inimigo, a barbárie. Esta faz parte sim da natureza humana, que não é imóvel e não se pode determinar com certeza se é um complexo de sentido da segunda natureza ou algo pertencente à primeira natureza. Interessa-nos que a barbárie faz parte de nosso passado, mas também de nosso presente histórico, e não é algo simplesmente inato e alheio ao significado. Ela se expressa cruamente ou alegoricamente, não apenas levando o desenvolvimento histórico a uma regressão, mas também, e o que é mais grave, progredindo com a história. Esta é a objetividade de nossa vida histórica.

Ao tratar da elaboração ou perlaboração<sup>14</sup> do passado, fazendo referência ao nazismo alemão, Adorno deixa clara a relação entre o encantamento do passado, o novo e as condições objetivas:

O passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do

---

<sup>14</sup> Seria uma espécie de trabalho psíquico que permitiria ao sujeito aceitar certos elementos recalçados e libertar-se da influência dos mecanismos repetitivos. (Laplanche e Pontalis, 1992, p. 339) O termo elaboração diz respeito ao trabalho inconsciente, como nos sonhos, na elaboração onírica. Perlaboração faz referência à palavra alemã *Durcharbeitung* usada por Freud mais como elaboração interpretativa, que implica trabalho da consciência.

passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas. (Adorno, 2000 [1959], p. 49)

O passado ao qual Adorno se refere é a barbárie contemporânea, mas se estende à barbárie como tal. Esta mantém seu encanto, pois suas causas persistem. Se suas causas estão ligadas à luta pela autoconservação em um período primitivo, por que a humanidade em uma época esclarecida e de alto desenvolvimento tecnológico não se livra do encantamento bárbaro? Esta é a questão que o autor em conjunto com Horkheimer tenta responder pela dialética do esclarecimento, que veremos a seguir.

### 1.2.2 AUFKLARÜNG<sup>15</sup>

O esclarecimento é a resposta mais direta à pergunta sobre como perlaborar o encantamento histórico. Se fosse tão simples, não seria necessário discutir a recaída na barbárie após os avanços tecnológicos que podem suprir as necessidades da humanidade. As contradições do esclarecimento são expressas na “dialética do esclarecimento”, na qual seus autores afirmam que a liberdade é inseparável do pensamento esclarecedor, mas este possui o germe da barbárie.

O termo *Aufklärung* recebeu traduções como iluminismo, razão e esclarecimento. Mantendo esses sentidos, que enriquecem nossa opção por esclarecimento, deve-se levar em conta que esclarecimento *exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua Idéia em pessoas e instituições* (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 14), o que o qualifica como histórico (movimento da sociedade) e objetivo (pessoas e instituições). O tradutor Guido Antonio de Almeida propõe a noção de esclarecimento como a relação do homem com a natureza, como racionalidade e como história:

---

<sup>15</sup> Em português: “iluminismo” e “esclarecimento”. Optamos por esta última, pelos motivos expostos na “nota preliminar do tradutor”.

Em Adorno e Horkheimer, o termo é usado para designar o processo de “desencantamento do mundo”, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela. (...) o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência. (In: Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 8)

No prefácio da “Dialética do esclarecimento”, Adorno e Horkheimer deixam claro na proposta do livro a relação entre esclarecimento e barbárie:

O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade<sup>16</sup>, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie. (Idem, p. 11)

No desenvolvimento desta proposta os autores, porém, se depararam com uma aporia: a autodestruição do esclarecimento. Aquilo que livraria os homens do medo e da destruição contém em si um elemento de destruição.

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. (Idem, p. 13)

#### 1.2.2.1 Mito e barbárie

Os autores desenvolvem duas teses principais: o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia (Idem, p. 15).

---

<sup>16</sup> Há uma implicação histórica no conceito de humanidade, que o diferencia do conceito comum de “humanismo”. Verificar nota 27, p. 73.

São as teses que respondem à autodestruição do esclarecimento, mas o que há de destrutivo no mito e qual sua relação com a barbárie?

Estudemos a primeira tese: o mito já é esclarecimento. O esclarecimento é a forma de o homem se relacionar com a natureza, uma forma histórica que vai do ocultismo à racionalidade. Ele pode ser descrito em quatro grandes movimentos: a magia, enquanto algo primitivo; o mito, que já representa a divisão de classes; a filosofia, obra da civilização, e a ciência, o esclarecimento burguês. Se os quatro elementos constituem fases do esclarecimento, por que afirmar na segunda tese que o esclarecimento reverte não à magia, mas ao mito? Pelo mesmo motivo que se usa a expressão regredir à barbárie e não à selvageria. Vejamos.

Os ritos do xamã dirigiam-se ao vento, à chuva, à serpente lá fora ou ao demônio dentro do doente, não a matérias ou exemplares. Não era um e o mesmo espírito que se dedicava à magia; ele mudava igual às máscaras do culto, que deviam se assemelhar aos múltiplos espíritos. A magia é a pura e simples inverdade, mas nela a dominação ainda não é negada, ao se colocar, transformada na pura verdade, como a base do mundo que a ela sucumbiu. O feiticeiro torna-se semelhante aos demônios; para assusta-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustadiço ou suave. Embora seu ofício seja a repetição, diferentemente do civilizado – para quem os modestos campos de caça se transformam no cosmo unificado, no conjunto de todas as possibilidades de presas – ele ainda não se declarou à imagem e semelhança do poder invisível. (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 24).

A magia já era expressão da relação de dominação entre homem e natureza. O primitivo, que a princípio apenas gritava frente ao horror, transformou esta tautologia em linguagem pelas noções de sagrado (mana<sup>17</sup>) e de divindade, passando a identificar o desconhecido e imprevisível da natureza com a multiplicidade de deuses e com o mana. Estes já são instrumentos para

---

<sup>17</sup> “... a obscura indivisão do princípio religioso venerado sob o nome de ‘mana’ nos mais antigos estágios que se conhecem da humanidade. Primário, indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida. O que o primitivo aí sente como algo de sobrenatural não é nenhuma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual. O grito de terror com que é vivido o insólito torna-se seu nome. Ele fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido e, assim, o horror como sacralidade. A duplicação da natureza em aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do medo do homem, cuja expressão se converte na explicação”. (28-29)

manipular a natureza e se defender de seus perigos. Também são expressões de uma virtual separação entre sujeito e objeto. “O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações” (Horkheimer e Adorno, p. 24). Se o rudimento do sujeito do conhecimento se dá no período pré-animista, não podemos deixar de analisar dois elementos que lhe são essenciais: as categorias do pensamento e a linguagem.

Quando a linguagem penetra na história, seus mestres já são sacerdotes e feiticeiros. Quem viola os símbolos fica sujeito, em nome das potências supraterras, às potências terrenas, cujos representantes são esses órgãos comissionados da sociedade. O que precedeu a isso está envolto em sombras. Onde quer que a etnologia o encontre, o sentimento de horror de que se origina o mana já tinha recebido a sanção pelo menos dos mais velhos da tribo. O mana não-idêntico e difuso é tornado consistente pelos homens e materializado à força. Logo os feiticeiros povoam todo lugar de emanações e correlacionam a multiplicidade dos ritos sagrados à dos domínios sagrados. Eles expandem o mundo dos espíritos e suas particularidades e, com ele, seu saber corporativo e seu poder. (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], pp. 33-34)

O mais remoto que a história pôde conhecer já exprime a dominação e a hierarquia. Como “materialistas”, Adorno e Horkheimer, que afirmam que o que é sentido como sobrenatural pelo primitivo não é nenhuma substância espiritual, mas o emaranhado da natureza frente ao indivíduo (Idem, p. 29), recorrem a Durkheim para demonstrar que a própria estrutura racional e lógica são resultado das relações de poder, e assim, são também instrumentos de sua perpetuação:

A forma dedutiva da ciência reflete ainda a hierarquia e a coerção. Assim como as primeiras categorias representavam a tribo organizada e seu poder sobre os indivíduos, assim também a ordem lógica em seu conjunto – a dependência, o encadeamento, a extensão e união dos conceitos – baseia-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho. Só que, é verdade, esse caráter social das formas do pensamento não é, como ensina Durkheim, expressão da solidariedade social, mas testemunho da unidade impenetrável da sociedade e da dominação. A dominação confere maior consistência e força ao todo social no qual se estabelece. A divisão do trabalho, em que culmina o processo social da dominação, serve à autoconservação do todo dominado. (Idem, p. 34).



O que diferencia a magia das outras formas de esclarecimento, e acaba por desqualificá-la como esclarecimento, é não negar a dominação e aceitar a multiplicidade espiritual. Logo, o que qualifica o mito, a filosofia e a ciência como diferentes da magia é a negação da dominação e a unidade do espírito. O que possibilita a negação da dominação é o fato desta não ser mais imediata, mas mediada pela unidade da consciência, que se estabelece em uma nova fase da humanidade.

#### 1.2.2.2 O princípio de identidade

O modo de produção bárbaro, em sua fase inferior, é caracterizado pela atividade pastoril. Já a fase média é caracterizada pela produção de excedentes, pela demanda de nova força de trabalho que resultou em guerras e escravidão, levando à primeira grande divisão do trabalho e conseqüentemente à primeira grande divisão em classes – senhores e escravos. (ver Marx e Engels, 1983).

Mas, se o selvagem nômade, apesar de toda submissão, ainda participava da magia que a limitava e se disfarçava no animal caçado para surpreendê-lo, em períodos posteriores o comércio com os espíritos e a submissão foram divididos pelas diferentes classes da humanidade: o poder está de um lado, a obediência do outro. Os processos naturais recorrentes e eternamente iguais são inculcados como ritmo do trabalho nos homens submetidos, seja pelas tribos estrangeiras, seja pelas próprias cliques de governantes, no compasso da maça e do porrete que ecoa em todo tambor bárbaro, em todo ritual monótono. (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 34)

Do selvagem nômade para o bárbaro sedentário a relação de poder mudou. O ritual continha dois elementos, o representativo (explicativo) e o operacional, dos quais o selvagem compartilhava. Na barbárie, com a divisão do trabalho, o elemento operacional passa ao escravo e o representativo ao senhor.

Esse elemento teórico do ritual tornou-se autônomo nas primeiras epopéias dos povos. Os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar. O lugar dos espíritos e demônios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia; o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando. As deidades olímpicas não se identificam mais diretamente aos elementos, mas passam a significá-los. (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 23)

O senhor, distante dos perigos (espíritos e demônios locais) tanto pelo desenvolvimento tecnológico como pelo trabalho escravo, passou a explicar o mundo mediante o céu e a hierarquia divina, similar à humana. As conjurações do feiticeiro, o negócio com os deuses, agora eram expressos na relação de troca, o sacrifício, que ilustra o excedente da produção pastoril. *A substituição no sacrifício assinala um novo passo em direção à lógica discursiva* (Idem, p. 25). Os elementos já não são os deuses, são apenas seus significantes.

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza. (Idem, p. 24)

O homem já não pode conhecer o em-si, que é a dominação, mas a forma com que a dominação se apresenta *para ele*, como algo natural. O princípio de identidade contrapõe o esclarecimento (do mito à ciência) à magia. A desqualificação da natureza e do próprio homem está ideologicamente no mito e à natureza cabe recolher aquilo que lhe é imputado como imóvel, como matéria para classificação, tal como o que era natural ao homem: a hierarquia e a dominação.

[o feiticeiro]... ainda não se declarou à imagem e semelhança do poder invisível. É só enquanto tal imagem e semelhança que o homem

alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse de si como máscara impenetrável. É a identidade do espírito e a seu correlato, à unidade da natureza, que sucumbem as múltiplas qualidades. A natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata. Na magia existe uma substitutividade específica. (...) É a isso que a ciência dá fim. Nela não há nenhuma substitutividade específica: se ainda há animais sacrificiais, não há mais Deus (...) tudo desaparece na matéria una (...) O mundo da magia ainda continha distinções, cujos vestígios desapareceram até mesmo da forma lingüística. As múltiplas afinidades entre os entes são recalçadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado. (...) Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], pp. 24-25).

Os instrumentos da razão, o pensamento e a linguagem, são frutos da dominação que trazem em si o germe da barbárie. A consolidação da cisão entre sujeito e objeto, o surgimento do eu e o recalque das múltiplas afinidades entre os entes continuarão na história do esclarecimento. Quando a filosofia banuiu as imagens míticas, estas se refugiaram na arte, na poesia, que em nada transformavam o mundo, portanto, eram a inverdade. A verdade estava ligada à dominação da natureza, noção que foi herdada pela filosofia experimental que transformou a *operation* em seu lema. Assim, as características bárbaras do pensamento, baseadas na dominação e na exploração tanto da natureza como do homem, continuam até nossos dias, aprimorando-se.

### 1.2.2.3 A dialética

Como relatamos no início, trata-se de uma dialética do esclarecimento, e a identidade do pensamento não é apenas de dominador e bárbaro, ainda que não se deva perdê-la de vista.

Ele [o pensamento] é o servo que o senhor não pode deter ao seu bel-prazer. Ao se reificar na lei e na organização, quando os homens se tornaram sedentários e, depois, na economia mercantil, a dominação teve que limitar-se. O instrumento ganha autonomia: a instância mediadora do espírito, independentemente da vontade dos dirigentes, suaviza o caráter

imediate da injustiça econômica. Os instrumentos da dominação destinados a alcançar a todos – a linguagem, as armas e por fim as máquinas – devem se deixar alcançar por todos. É assim que o aspecto da racionalidade se impõe na dominação como um aspecto que é também distinto dela. (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 48)

O industrialismo do século passado denuncia o obsoletismo da razão. Quanto mais esclarecida a humanidade, menos humana ela se torna. Aqui cabe a crítica ao pensamento formal, que tem de optar ou pelo comando ou pela obediência, permanecendo preso ao encantamento mítico-arcaico.

Incapaz de escapar do envolvimento que o mantém preso à pré-história, ele consegue no entanto reconhecer na lógica da alternativa, da consequência e da antinomia, com a qual se emancipou radicalmente da natureza, a própria natureza, irreconciliada e alienada de si mesma. O pensamento, cujos mecanismos de compulsão refletem e prolongam a natureza, também se reflete a si mesmo... (Idem, p. 49)

O pensamento, ao repetir a natureza, também se emancipa dela, podendo pensar a alternativa, a finalidade e as contradições entre dois juízos igualmente lógicos, ou seja, a contradição entre o mundo material e aquele representado pelo pensamento. Ao repetir a compulsão atribuída à natureza mítica, o pensamento, que possui elementos dinâmicos, também pode refletir sobre si mesmo, em um processo de auto-reflexão que perceba que “o esclarecimento é mais que esclarecimento: natureza que se torna perceptível em sua alienação”. (Idem, p. 50)

A crítica ao esclarecimento não visa à eliminação deste. A crítica arrasadora enunciada pelos autores de que toda concepção teórica pode ser vista como apenas uma crença (Idem, p. 26), não significa que eles estão do lado dos irracionalistas. Criticar a razão possibilita a auto-reflexão pois, sem o pensamento, as conquistas da humanidade, como o próprio pensamento, retornam ao encanto mítico e à barbárie. O esclarecimento como reprodutor da barbárie, mas diferente de si mesmo, deve ser preservado como objeto e sujeito da crítica.

Se é verdade que a humanidade na fuga da necessidade, no progresso e na civilização, não consegue se deter sem abandonar o próprio conhecimento, pelo menos ela não mais toma por garantias da liberdade vindoura os baluartes que levante contra a necessidade, a saber, as instituições, as práticas da dominação que sempre constituíram o revide sobre a sociedade da submissão da natureza. Todo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento. Contudo, enquanto a história real se teceu a partir de um sofrimento real, que de modo algum diminui proporcionalmente ao crescimento dos meios para sua eliminação, a concretização desta perspectiva depende do conceito. Pois ele não é tão somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para diferenciar os homens da natureza, mas é também, enquanto tomada de consciência do próprio pensamento que, sob a forma da ciência, permanece preso à evolução cega da economia, um instrumento que permite medir a distância perpetuadora da injustiça. Graças a essa consciência da natureza no sujeito, que encerra a verdade ignorada de toda cultura, o esclarecimento se opõe à dominação em geral... (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 50).

### 1.2.3 PROGRESSO

Falar em regressão implica discutir o progresso. Termo complexo, que habita teorias tão distintas quanto o positivismo e o materialismo dialético. Em Adorno, a crença no progresso é discutida tanto em sua falsidade como em seu conteúdo de verdade, que carrega a possibilidade de desencantamento do feitiço bárbaro, mas, por outro lado, também o intensifica.

A falsidade do progresso está em sua desumanidade, em seu feitiço. A desumanidade diz respeito à tradicional concepção: progresso de conhecimentos e habilidades. Este, porém, não implica progresso da humanidade como um todo racionalmente organizado, ou seja, como uma sociedade que em sua divisão do trabalho e na distribuição de seus bens não reproduza a angústia mítica. O que isso quer dizer? Que em uma sociedade de abundância, na qual a questão da autoconservação frente aos perigos da natureza há muito não faz sentido, o progresso tecnológico, enquanto existem pessoas carentes em termos materiais e culturais, recai no mito, na angústia que não mais se justifica. Este progresso desemboca em uma tecnologia que não só despreza a população carente, como pode destruir toda a humanidade. Assim o homem demonstra mais uma vez a sua compulsão na angústia mítica, livrando-se do perigo natural, cria ele mesmo um novo perigo, que talvez possa não apenas destruí-lo, mas também à própria natureza.

#### 1.2.3.1 Rumo à cidade de Deus

A crença no progresso está fundada na idéia de marcha imanente da espécie, de evolução, para a redenção. Segundo Adorno, uma das origens desta idéia está em Agostinho, para quem a humanidade redimida marcha para a cidade de Deus. A redenção segue do cristianismo ao iluminismo, expressando-se nos pensamentos de Kant, Hegel e Marx. O progresso foi ontologizado e, como idéia, segue o modelo do esclarecimento, do princípio de identidade.

O conceito de progresso é filosófico na sua capacidade de contrapor-se ao movimento da sociedade no passo mesmo em que o articula. Derivado da sociedade, ele reclama a confrontação crítica com a sociedade real. Indelével nele é o momento da redenção, por secularizado que esteja. A impossibilidade de reduzi-lo, seja à facticidade, seja à idéia, assinala sua própria contradição. Pois o momento iluminista nele, que se consuma na reconciliação com a natureza na medida em que conjura os espantos desta, está irmanado ao da sua dominação. O modelo do progresso, ainda que transferido para a divindade, é o do controle da natureza externa e interna ao homem. A opressão exercida por esse controle, cuja forma de reflexão espiritual superior consiste no princípio de identidade da razão, reproduz o antagonismo. Quanto mais o espírito dominador afirma a identidade tanto mais o não idêntico sofre injustiça. (Adorno, 1992 [1969], pp. 222-3)

O progresso reproduz o princípio da dominação sobre a natureza e sobre o próprio homem, tendo como modelo o esclarecimento.

Quais os momentos verdadeiros do progresso?

Se desde Agostinho o progresso é a transferência para a espécie humana do curso natural, tão mítico quanto a representação do curso que o destino determina para os astros, da vida dos indivíduos entre o nascimento e a morte, então a sua idéia é antimitológica por excelência, rompedora do circuito no qual se insere. Progresso significa: sair do encantamento, também daquele do progresso que é ele mesmo natureza, por uma humanidade cônica da sua própria naturalidade e capaz de pôr termo à dominação que impõe à natureza, através da qual prossegue a da própria natureza. Nessa medida se poderia dizer que o progresso se dá no ponto em que termina. (Idem, pp. 224-5)

Do progresso surge a possibilidade do desencantamento, tal como no esclarecimento. Nas idéias de regressão, de decadência, na crítica ao progresso assim como na crítica à razão, desperta-se a consciência para tais elementos, o que não significa adotar uma posição irracionalista e anti-progressista, mas uma razão e um progresso não ingênuos, livres do feitiço mítico.

Enquanto a classe burguesa se via oprimida, pelo menos quanto às formas políticas, ela se opunha à condição estacionária vigente com a palavra de ordem do progresso; disso seu *pathos* era o eco. Foi apenas quando a classe ocupou as posições de poder decisivas que o conceito de progresso degenerou na ideologia da qual depois a vacuidade ideológica acusaria o século dezoito. O século dezenove atingiu o limite da sociedade burguesa; ela não podia realizar sua própria razão, seus próprios ideais de liberdade, de justiça e de imediaticidade humana sem que sua ordem fosse suprimida. (Adorno, 1992 [1969], p. 228)

Assim, a sociedade burguesa carregou consigo a possibilidade concreta do progresso, mas encontrou seu limite no século dezenove. O verdadeiro progresso está em evitar a catástrofe, o que o século XX teve dificuldades em fazer, recaindo na barbárie.

Na divisão entre progresso da dominação e o progresso da humanidade, poder-se-ia pensar que, já que a dominação se desenvolveu e a humanidade não, deve-se voltar a atenção exclusivamente para a humanidade. Esta, porém, só se faz presente entre os privilegiados, a humanidade se conserva nos indivíduos que mereceriam tal termo, que expressam alguma autonomia. Mas tal pensamento não modificaria em muito a situação, tornando-se reacionário. Sua contraparte é a utopia. Ainda assim, a humanidade não pode abrir mão da instância dominadora do progresso, da razão.

Só a razão, enquanto incorporação pelo sujeito do princípio da dominação, seria capaz de eliminar a dominação. (...) O conceito de progresso é dialético no rigoroso sentido não-metafórico do termo, de que a razão, seu órgão, é uma; de que nela não convivem justapostas uma camada dominadora da natureza e uma reconciliadora, mas que ambas compartilham todas as suas determinações. Cada momento apenas se desdobra no seu outro ao literalmente refletir-se, quando a razão aplica a razão a si própria, e nessa autolimitação emancipa-se do demônio da identidade. (...) Dominação absoluta da natureza é queda absoluta na natureza, e ao mesmo tempo dela ainda escapa na autoconsciência, como se fôra mito que desmitifica o mito. O protesto do sujeito, contudo, não mais poderia ser teórico, nem contemplativo. A concepção do primado da razão pura como algo que é, em si, separado da prática, também subjuga o sujeito, o reduz à condição de instrumento de propósitos. A auto-reflexão da razão que a salvasse seria contudo sua passagem à prática: ela se daria conta de ser um momento da prática; ao invés de se ver como absoluta saberia que é um modo de comportamento. O impulso antimitológico do progresso não pode ser pensado sem o ato prático, que rompe a ilusão da autarquia do espírito. É por isso que o progresso não é



algo a ser constatado na contemplação desinteressada. (Adorno, 1992 [1969], pp. 226-7)

Consciente da razão como não identitária, como dialética em si, abre-se a porta da auto-reflexão.

### 1.2.3.2 O caminho da interioridade

Contra a crença no progresso se coloca a crença na interioridade, como sede da razão. Ao homem bem formado, como indivíduo, cabe aperfeiçoar o mundo. Mas a interioridade é decorrente da organização externa e material. Adorno recorre a Agostinho para indicar a origem ideológica da crença na interioridade, ligada à redenção e ao eleito por Deus. Portanto, impor a interioridade como resistência ao progresso é o mesmo que impor a imagem contra o objeto.

... a interioridade, enquanto historicamente produzida, é ela própria função do progresso ou do seu oposto. A natureza dos homens é apenas um dos momentos do progresso intramundano; e hoje certamente não o mais importante. O argumento de que não há progresso porque ele não ocorre no interior dos homens é falso, ao supor a sociedade no seu processo histórico como imediatamente humana, que tivesse sua lei naquilo que os próprios homens são. Mas está na essência da objetividade histórica que aquilo que os homens fizeram, as instituições no sentido mais amplo, ganhem independência frente a eles e se convertam em segunda natureza. Aquele sofisma propicia assim a tese da admirada ou então lamentada constância da natureza humana. (Idem, p. 230)

A natureza bárbara dos homens é uma questão de história natural e, agora, um momento do progresso e, dentro deste, um momento do esclarecimento. Quando as instituições, produzidas social e historicamente, permanecem como uma segunda natureza, a interioridade passa a ser um órgão do progresso. Assim, a crença de que a mudança interna pode mudar o mundo é falsa. Algo da humanidade persiste, e há um potencial humano, que

permite que se saia da repetição da natureza: o novo, o espontâneo. Mesmo o progresso da dominação, para se manter, precisa ser transformado, como na passagem da situação da classe trabalhadora do século dezenove para o estado de bem-estar social do século vinte. Neste movimento, abre-se a possibilidade de um progresso da interioridade em prol da humanidade. *As instituições esclerosadas, as relações de produção, não são pura e simplesmente o ser mas, ainda quando “omnipotentes”, são algo feito pelos homens, revogável.* (Adorno, 1992 [1969], p. 231)

### 1.2.3.3 Espírito x matéria (ou inseto x vidro)

No impasse entre o progresso rápido das forças produtivas e o lento progresso das relações de produção, já observado por Marx, o espírito protesta em vão pela transcendência por meio da cultura. Enquanto o espírito se enxerga como autônomo, como a contraparte da matéria, reproduz, sem perceber, o mundo material. Adorno o compara ao inseto que se debate no vidro ao buscar a luz. *O espírito não é o que altaneiro propõe ser – o outro, o transcendente imaculado – mas é também uma parcela da história natural* (p. 231). Enquanto permanecer a cisão entre teoria e práxis, o espírito não perceberá que todo progresso cultural é também material. Cabe à auto-reflexão perceber as antinomias e aporias que são reais e não podem ser resolvidas na teoria, enquanto não forem resolvidas na prática.

A barbárie se reproduz até nossos dias em um progresso da dominação da natureza, que se estende à dominação dos homens. Quando a dominação dos homens já é desnecessária, os fatores objetivos, como as instituições, mantêm o feitiço mítico e o princípio da necessidade fatal vivos. Mesmo a razão, como instrumento da desmitologização, é estruturada pelo mito. Assim, não apenas a razão, mas também a estrutura interna do homem são configuradas pela objetividade, pelas instituições esclerosadas e pela dinâmica da história. A regressão é inerente ao progresso, mas não o impede.

Conhecendo a forma como a barbárie se desenvolve na história, cabe agora compreender como ela está presente no indivíduo, na sociedade burguesa e no século XX.

## 2 ESTUDANDO O ADVERSÁRIO DO INIMIGO

De te fabula narratur

O primeiro assalto demonstrou a superioridade do inimigo. Como inseto que se debate contra o vidro, nosso instrumento, o espírito, volta-se agora, tonto, para si mesmo. Por ele, o encantamento bárbaro se manteve...

Por que o homem não desiste? Porque ainda acredita, ainda tem esperança, baseando-se no momento em que dominou de alguma forma a barbárie. Esse momento persiste como promessa.

Por que a barbárie insiste? Porque o homem, quando se deparou com Baco, o embriagante, mas também promotor da civilização e amante da paz, agiu como Midas e, como este, aguarda a morte por inanição ou benevolência dionisíaca, que o livre do destino que ele mesmo escolheu...

Estudemos o adversário do inimigo, o próprio homem, começando pela subjetividade do encantamento bárbaro, depois, pela promessa capitalista e, então, pela recaída efetiva na barbárie.

## 2.1 A SUBJETIVIDADE DO ENCANTAMENTO BÁRBARO

Como a afirmação da existência do instinto se baseia principalmente em fundamentos teóricos, temos também de admitir que ela não se acha inteiramente imune a objeções teóricas.

Freud

Há algumas páginas associávamos a manutenção do feitiço arcaico com o conceito de tabu. Este conceito deve agora ser melhor analisado, como palavra-chave para a compreensão do encantamento bárbaro em sua relação com a subjetividade e os processos subjetivos individuais. O caráter compulsivo desse encantamento aponta para hipóteses teóricas que envolvem o princípio da necessidade fatal mitológico e a pulsão de morte, como discussões no campo teórico que o próprio Freud expõe à objeção.

A primeira hipótese está ligada à nossa tese de superação da selvageria e recaída na barbárie, como possibilidade de aproximação das concordâncias encontradas por Freud entre a vida mental dos selvagens e a dos neuróticos. Para evitar um mal-entendido, é preciso levar em conta que a distinção que fazemos entre barbárie e selvageria não está presente em Freud, que descreve as características da primeira, como contato com o ferro e a escravidão, pelos termos primitivismo ou selvageria (Freud, [1913], p. 59). Pode-se destacar no contexto da obra, uma afirmação que guia nossas especulações: os tabus, diferentemente do totem, *ainda existem entre nós* (Idem, p. 18).

### 2.1.1 Totem e tabu

O que barra o desenvolvimento do totemismo e possibilita ao tabu sua sobrevivência? A resposta mais direta seria o desenvolvimento histórico que transforma a relação do homem com a natureza de imediata em mediada. O

totemismo é uma convenção social, assim como a magia, mas nele a dominação ainda não é negada.

O totem pode ser um animal, um vegetal ou fenômeno natural que representa o antepassado comum, o espírito guardião e auxiliar de um clã em uma sociedade primitiva ou selvagem (Idem, p. 21). O fator principal do totem, para Freud, está ligado à proibição do incesto<sup>18</sup>

Não é de pouca importância que possamos mostrar que esses mesmos desejos incestuosos, que estão destinados mais tarde a se tornarem inconscientes, sejam ainda encarados pelos povos selvagens como perigos imediatos, contra os quais as mais severas medidas de defesa devem ser aplicadas (Freud, [1913], p. 37).

Já o tabu, segundo Wundt, é o código de leis não escrito mais antigo do homem. Segundo a *Encyclopaedia Britannica*, citada por Freud, o tabu abrange o caráter sagrado ou impuro de pessoas ou coisas, uma proibição resultante desse caráter e a santidade ou impureza pela violação da proibição. Existem várias classes de tabu: naturais ou diretos, resultantes do *mana* inerente a uma pessoa ou coisa; comunicados ou indiretos, também resultantes do *mana*, mas adquiridos ou impostos por um sacerdote ou chefe; e intermediários, que unem as duas classes anteriores. (Idem, p. 39).

O totem é uma classe de tabu, um tabu direto. Os tabus

não se baseiam em nenhuma ordem divina, mas pode-se dizer que se impõem por sua própria conta. Diferem das proibições morais por não se enquadrarem em nenhum sistema que apresente motivos para essa necessidade. As proibições dos tabus não têm fundamento e são de origem desconhecida. Embora sejam ininteligíveis para nós, para aqueles que por ela são dominados são aceitas como coisa natural. (Idem, p. 38)

---

<sup>18</sup> Não cabe aqui uma discussão a respeito das conclusões a que Freud chega, colocando a exogamia como concomitante ao totemismo. Há teorias que afirmam a endogamia como mais primitiva, como pode ser verificado no quarto ensaio de “Totem e Tabu”. Para discussão mais detalhada conferir CANEVACCI (1985), COSTA (1984) e KUNZ (1977).

A relação entre tabu e direito é evidente, principalmente no tabu indireto, em que a classe dominante (característica da barbárie<sup>19</sup>) justifica sua condição como natural.

### 2.1.2 Do totem à religião

Na passagem da magia para o mito se instala o princípio de identidade, que é mediado pela dominação e pela negação desta, atribuindo-lhe um caráter natural. O totem foi substituído pela religião, sendo que nesta já se expressa a distinção entre o *logos* e a massa de coisas e criaturas externas a ele. Ao se colocar como imagem e semelhança do poder invisível, algo já bem distante do feiticeiro, e só como tal imagem e semelhança é que o homem alcança a identidade do eu (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], 24). Eliminadas as multiplicidades mágicas, com a dominação territorial, estabelece-se a noção de propriedade, correlato material da individualidade subjetiva.

“É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador” (Idem, p. 28).

Pela primeira grande divisão do trabalho, o dominado mantém a recorrência dos processos mágico-naturais, como ritmo de trabalho *no compasso da maça e do porrete que ecoa em todo tambor bárbaro, em todo ritual monótono* (Idem, p. 34). O eu é aquilo que se diferencia da repetição básica, mas paga o preço da renúncia, insistentemente cobrado pelo magnetismo e força que a natureza, o fascínio do mundo antigo, exerce sobre ele. O herói, que pode ser citado como protótipo do indivíduo burguês, Ulisses, ilustra bem as lutas entre a manutenção de sua lógica contra as seduções

---

<sup>19</sup> Ver Engels, 1983.

míticas que o desviam de sua rota. Trata-se de um sacrifício dos instintos, no presente, por uma conquista futura. O sacrifício torna-se um conceito central.

### 2.1.3 O sacrifício e a astúcia

O sacrifício se caracteriza por dois elementos principais: a possibilidade de substituição (um passo para a lógica) e o excedente produtivo. Mas se a substituição é justamente o oposto ao princípio do eu,

a fé venerável no sacrifício já é provavelmente um esquema inculcado, segundo o qual os indivíduos subjugados infligem mais uma vez a si próprios a injustiça que lhes foi infligida, a fim de poder suportá-la (...) a instituição do sacrifício é ela própria a marca de uma catástrofe histórica, um ato de violência que atinge os homens e a natureza igualmente” (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 59).

Quando o sacrifício não é necessário, mas é mantido, dá-se um embuste. Assim também ocorre com o ego, ao renunciar à sua satisfação no presente, guardando-a para o futuro, quando esta já é possível. A esta objetividade do sacrifício corresponde uma característica subjetiva: a astúcia. Quando os caçadores já podiam nutrir a tribo, não havia razão para o sacrifício, o qual só poderia ser justificado pela dominação religiosa, pela expressão do medo da fase anterior em que a sobrevivência era incerta, já num ritual anacrônico. A justificação do sacrifício possui desde muito cedo um caráter ideológico, já que não se fazia necessária senão à manutenção da ordem vigente. *As ideologias recentes são apenas reprises das mais antigas, que se estendem tanto mais aquém das ideologias anteriormente conhecidas quanto mais o desenvolvimento da sociedade de classes desmente as ideologias anteriormente sancionadas* (Idem, pp. 59-60). A astúcia é o correspondente subjetivo, que se faz consciente – como no episódio de Ulisses e Polifemo –, do logro contido no ritual sacrificial.

O tabu, como expressão das instituições primitivas, precisou desse potencial substitutivo, da mediação, que já não correspondia ao totem, mas manteve a instituição do sacrifício internalizada no princípio do eu. Segundo Adorno e Horkheimer, o tabu sobreviveu ao totem por uma catástrofe histórica, por uma justificação da injustiça, da qual também se origina o ego. Uma sentença citada em “a idéia de história natural”, a de que a angústia é o fenômeno mítico primordial, pode ajudar a desenvolver os argumentos expostos até aqui. É justamente esta angústia, enquanto primordial, que parece perpetuar o encantamento bárbaro.

#### 2.1.4 A angústia

A angústia é um “sinal de desprazer”, cuja sede real é o ego, afirma Freud em sua formulação definitiva para o termo (Freud, 1926, pp. 113-4). Ela pode levar a diferentes resultados como uma inibição de alguma das funções egóicas ou à formação de um sintoma. Um exemplo clássico desses resultados é o caso do pequeno Hans, um menino que não saía de casa por medo de ser mordido por um cavalo. Baseado no complexo de Édipo, Freud faz a seguinte afirmação:

Se ‘Little Hans’, estando apaixonado pela mãe, mostra medo do pai, não devemos ter direito algum de dizer que ele tinha uma neurose ou fobia. Sua reação emocional teria sido inteiramente compreensível. O que a transformou em uma neurose foi apenas uma coisa: a substituição do pai por um cavalo. É esse deslocamento, portanto, que tem o direito de ser denominado de sintoma (...) Tal deslocamento é tornado possível ou facilitado na tenra idade de ‘Little Hans’ porque os traços inatos do pensamento totêmico podem ainda ser facilmente revividos (Idem, p. 125).

Deparamo-nos com uma contradição. O pensamento totêmico se reapresenta como resultado da repressão. O mecanismo de deslocamento, como defesa, torna irreconhecível a satisfação de um desejo.



Para Freud no totem há uma relação imediata com o perigo de incesto, o que estava destinado a mais tarde se tornar inconsciente. Quando

...o impulso instintual encontrou um substituto apesar da repressão, mas um substituto muito mais reduzido, deslocado e inibido, e que não é mais reconhecível como uma satisfação. E, quando o impulso substitutivo é levado a efeito, não há qualquer sensação de prazer; sua realização apresenta, ao contrário, a qualidade de uma compulsão. (Freud, [1926], p. 116).

A compulsão, uma das principais características da pulsão de morte, está relacionada à repressão, ao deslocamento e à inibição, que são características do ego. Estas parecem se opor à psicologia do selvagem, que, ao enxergar no incesto um perigo imediato, não busca um substituto para tal desejo. As medidas defensivas mencionadas por Freud dizem respeito a uma punição estabelecida pelo grupo, um tabu, que, como totem, é insubstituível na troca. Com a introversão do sacrifício, com o advento do ego, a substituição é possível tanto externa como internamente.

#### 2.1.5 Angústia mítica e destino

O mito desenvolve essa substituição e nega a repetição mágica, estabelecendo um novo lugar para a compulsão, tornando-a uma necessidade fatal, o destino. A noção de pulsão de morte, elemento da marcha do esclarecimento, pode ser analisada conforme a dialética do esclarecimento.

Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia. Todo conteúdo, ele o recebe dos mitos, para destruí-los, e ao julgá-los, ele cai na órbita do mito. Ele quer se furtar ao processo do destino e da retribuição, fazendo-o pagão, ele próprio, uma retribuição. No mito, tudo o que acontece deve expiar uma pena pelo fato de ter acontecido. E assim continua no esclarecimento: o fato torna-se nulo, mal acabou de acontecer. A doutrina da igualdade entre a ação e a reação afirmava o poder da repetição sobre o que existe muito tempo após os homens terem renunciado à ilusão de que pela repetição poderiam se

identificar com a realidade repetida e, assim, escapar de seu poder. Mas quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objetualizado sob a forma de lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 26).

A categoria da repetição, desenvolvida frente ao terror do mundo, desdobra-se em uma forma racionalizada pelo mito em lei natural. Esta lei, que deveria se opor à ilusão mágica, prende o homem ao mesmo ciclo repetitivo. *A passagem do caos para a civilização, onde as condições naturais não mais exercem seu poder de maneira imediata, mas através da consciência dos homens, nada modificou no princípio da igualdade* (Idem, p. 30).

Para Freud, o destino está ligado ao superego. O medo desse poder está ligado à atitude religiosa, à identificação com o pai, ao ideal do ego. Em “O problema econômico do masoquismo”, Freud decompõe o Destino em Razão (logos) e Necessidade, ligando estes conceitos às *imagos* dos pais, pressupondo, portanto, uma situação edípica (Freud, [1924], p. 210). *A transformação final pela qual passa o medo do superego é, segundo me parece, o medo da morte (ou medo pela vida) que é um medo do superego projetado nos poderes do destino* (Freud, [1926], p. 164).

A decomposição do destino grego em logos e necessidade está de acordo com o pensamento dos frankfurtianos em relação à cisão entre sujeito e objeto. Não por acaso o complexo de Édipo se refere a um mito, não a um totem. A nova divisão do trabalho e relação com a propriedade caracterizam o destino e a epopéia. O feitiço da necessidade fatal opõe-se ao logos, como compulsão ativada pelo mecanismo de substituição do ego.

Na primeira vez em que aparece o termo “pulsão de morte”, ele já está intimamente associado ao ego. Freud indica essa proximidade pela expressão *instintos do ego ou instintos de morte* (Freud, [1920], p. 63). Posteriormente essa pulsão aparece ligada ao superego ou ao processo de desfusão, já como regressão.

A compulsão à repetição está ligada a um ego razoavelmente estruturado. Este ego, em Freud, parece presente mesmo em períodos

arcaicos, argumento baseado na analogia com a membrana de organismos unicelulares. Mas quando ele afirma que, ao invés do sintoma, o selvagem tinha uma relação imediata com o perigo do incesto, o ego estabilizado e com defesas elaboradas não parece estar presente.

Um ponto-chave para esta discussão é a noção de concordância entre a vida mental dos neuróticos e a dos selvagens. Não queremos aqui afirmar a ausência do ego nos primitivos, ou uma completa discordância com as suposições freudianas, mas a crítica de Adorno e Horkheimer a essa especulação freudiana parece fazer bastante sentido:

Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. Ela não se baseia de modo algum na onipotência dos pensamentos”, que o primitivo se atribuiria, segundo se diz, assim como o neurótico. Não pode haver uma “superestimação dos processos psíquicos por oposição à realidade”, quando o pensamento e a realidade não estão radicalmente separados. A “confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo”, que Freud anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa do que a magia”. (Horkheimer e Adorno, p. 25).

A repetição mágica é a expressão da falta de domínio sobre a natureza, é a expressão humana de uma natureza inconquistada. Só quando capaz de transformar a natureza pelo avanço produtivo, o sujeito pode projetar e realizar algo de si para o mundo.

Só nesta fase, portanto, com um ego razoavelmente constituído, a libido narcísica, essencial para o desenvolvimento da compulsão, age plenamente. A grande questão é a continuação dos rituais mágicos, expressão da natureza inconquistada, após a influência do homem sobre a natureza. Uma das respostas seria a continuidade da dominação do homem sobre outros homens, que manteriam a angústia na distribuição desigual dos bens. Outra seria o deslocamento, já elaborado pelo ego, que, agora sim, atribui ao mundo aquele seu medo arcaico, como destino. Para isso, como afirmamos, é preciso libido narcísica. Só as pulsões do ego *possuem um caráter conservador, ou melhor, retrógrado, correspondente a uma compulsão à repetição* (Freud, [1920], p.

63). Em “Mal-estar na civilização”, tratando da pulsão de morte e do sadismo, Freud afirma que este,

... mesmo onde surge sem qualquer intuito sexual, na mais cega fúria de destrutividade, não podemos deixar de reconhecer que a satisfação do instinto se faz acompanhar por um grau extraordinariamente alto de fruição narcísica, devido ao fato de presentear o ego com a realização de antigos desejos de onipotência deste último (Freud, [1930], p. 144).

Se a consciência e o logos são identificações com a estrutura hierárquica (mantida pelos tabus) e estão estabelecidos subjetivamente no ego e no superego, a relação entre consciente e inconsciente é condicionada socialmente, transformando principalmente a consciência em superestrutura ideológica em relação à produção. Dessa forma, o logos surge como racionalização, como um componente da compulsão à repetição, do Destino, manifestando seu domínio de forma deslocada no mito e no princípio de necessidade fatal.

#### 2.1.6 A pulsão de morte

A pulsão de morte representa, no campo da subjetividade, nossa definição de barbárie, que corresponde mais diretamente a uma de suas vicissitudes, a pulsão de destruição.

A pulsão de morte é a expressão do estado de desamparo do homem frente à natureza, que persistiu, mesmo quando o homem já exercia um considerável poder sobre a natureza, a ponto de garantir sua autoconservação. Esta persistência se deve às relações de produção, que, negadas pelo ego, tornaram-se inconscientes pelas racionalizações, pelo logos, que seguiu seu caminho do mito à ciência, através dos tabus. Assim, os tabus arcaicos parecem ser os responsáveis pelo feitiço bárbaro, mas não se sustentariam, se a organização social não o permitisse. Ouçamos Adorno:

... utilizo o conceito de tabu de um modo relativamente rigoroso, no sentido da sedimentação coletiva de representações que (...) em grande parte perderam sua base real (...) conservando-se porém com muita tenacidade como preconceitos psicológicos e sociais, que por sua vez retroagem sobre a realidade convertendo-se em forças reais (Adorno, 2000 [1965], p. 98).

## Freud

Tal tese não desqualifica a posição de Freud. Se a pulsão de morte deixa de ser natural para se tornar histórico-natural, mudando-se o rumo da história, pode haver transformação na barbárie. Porém, a história tem se mostrado tão difícil de ser transformada, quanto o instinto ou a pulsão.

Uma pergunta se coloca: se a barbárie corresponde à pulsão de destruição – que, para Freud tem um papel biológico, inerente à matéria orgânica – pode ser evitada? Uma resposta já foi dada: a barbárie é histórico-natural e pode ser evitada. Analisemos as outras duas: a barbárie é natural e pode ser evitada e é natural, portanto, inevitável.

A teoria freudiana oscila entre as duas. Existem momentos de interrogação e hesitação em Freud, que parecem indicar sua opção pela luta contra a barbárie, apesar de seu conhecido pessimismo<sup>20</sup>. Também cabe ressaltar o seu potencial crítico, ao apontar para a descrença no mundo atual e no progresso como tal.

Freud se interroga se a acomodação entre as reivindicações do indivíduo e as culturais pode ser alcançada por meio de alguma forma

---

<sup>20</sup> “Não se pode fazer desfeita comodamente daqueles pensadores sombrios que insistem na maldade e incurabilidade da natureza humana e proclamam com pessimismo que é necessária uma autoridade – entre eles se encontram Freud junto a Hobbes, Mandeville e Sade – dizendo que são reacionários. (...) Mas nenhum pensador nem artista avançado escapa a essa acusação [*a de frieza, de falta de amor, tal como Groddeck e Ferenczi fizeram com Freud*]; por levar amargamente a sério a utopia e sua realização, não é nenhum utópico, mas crava os olhos na realidade tal como ela é, para não se deixar burlar por ela; quer liberar de seu cativeiro os melhores elementos que nela estejam encerrados, chegando à dureza daquelas pétreas relações para rompê-las”. (Adorno, 1971 [1952], pp. 151-2).

específica de civilização (Freud, [1930], pp. 116-7). Ainda que opte pela impossibilidade de reconciliação, está clara sua discordância com nossa civilização, quando toma o cuidado de não concordar com o preconceito do progresso, ou, em suas palavras, *com o preconceito de que civilização é sinônimo de aperfeiçoamento, de que constitui a estrada para a perfeição, pré-ordenada para os homens* (Idem, p. 117).

Em outro momento, assume a dificuldade de sua decisão, quando afirma que *às vezes, somos levados a pensar que não se trata apenas da pressão da civilização, mas de algo da natureza da própria função que nos nega satisfação completa e nos incita a outros caminhos. Isso pode estar errado; é difícil decidir* (Idem, p. 126).

Mas as duas grandes afirmações de Freud que concordariam com nosso objetivo – a possibilidade de luta contra a barbárie – podem ser enunciadas pelas idéias de alteração na relação de propriedade e sublimação da pulsão de morte.

Freud deixa claro que *a a agressividade não foi criada pela propriedade* (Idem, p. 135), mas acredita que,

... enquanto (...) a virtude não for recompensada aqui na Terra, a ética, imagino eu, pregará em vão. Acho também bastante certo que, nesse sentido, uma mudança real nas relações dos seres humanos com a propriedade seria de muito mais ajuda do que quaisquer ordens éticas” (Idem, p. 168)<sup>21</sup>.

Em carta a Marie Bonaparte, de 27 de maio de 1937 (in Jones, 1989), Freud afirma a possibilidade de sublimação da pulsão de destruição:

Deve-se então admitir que desvios semelhantes dos objetivos de destruição e exploração para outras realizações são demonstráveis em ampla escala no tocante ao instinto de destruição. Todas as atividades que reorganizam ou efetuam mudanças são em certa medida destruidoras e assim desviam uma porção do instinto de seu objetivo destruidor

---

<sup>21</sup> Freud continua com uma crítica aos socialistas e sua concepção da natureza humana. Isso indica que não se pode afirmar que Freud fosse socialista, mesmo quando pensou a relação de propriedade.

original. Mesmo o instinto sexual, como sabemos, não pode atuar sem alguma medida de agressividade. Portanto, na combinação regular dos dois instintos há uma sublimação parcial do instinto de destruição.

Pode-se por fim considerar a curiosidade, o impulso de investigar, como uma completa sublimação do instinto agressivo ou destruidor. Também na vida do intelecto o instinto alcança uma elevada importância como motor de toda discriminação, negação e condenação (p. 449).

A recorrência a trechos não publicados pelo autor pode receber a crítica de que Freud não os publicou por insegurança, incompletude ou por não considera-los relevantes. Numa carta de 17 de junho do mesmo ano, Freud escreveu (...) *Por favor não superestime minhas considerações sobre o instinto de destruição. Foram feitas apressadamente e devem ser cuidadosamente reconsideradas se você se dispuser a usa-las publicamente. Além do mais, há pouco de novidade nelas.* (Idem, p. 450).

Seus pensamentos sobre a sublimação da pulsão de destruição não eram novos, já estavam presentes, pelo menos, desde 1926. Em “Inibições, sintomas e ansiedade” lê-se a afirmação de que um impulso agressivo pode ter o mesmo tratamento que um impulso terno. (Freud, [1926], p. 148), o que implica não apenas a repressão, mas também a sublimação<sup>22</sup>.

A força do argumento freudiano em favor da pulsão de morte, dá-se não apenas pelo seu apoio nas obras de Schopenhauer ou Hobbes, que afirmariam a impossibilidade da felicidade humana por sua natureza. A força de Freud reside no fato de que o sofrimento humano em sociedade é muito antigo, pois mesmo uma filosofia que se considera tão ou mais antiga que a grega, como a filosofia Sámkhya do vale do Hindo, já afirmava que *estamos todos presos no ciclo existencial, o samsára, cujo movimento não tem fim* (Santos, 1995, p. 56). Segundo o Sámkhya, o sofrimento tem três raízes: a relação do homem com seus semelhantes, com os seres da natureza que lhe causam mal e, com as forças da natureza. Tese muito próxima da apresentada por Freud em o “Mal-estar na civilização” (Freud, [1930], p. 95).

---

<sup>22</sup> Ver também, no item sobre capitalismo e barbárie a questão da pulsão de dominação e saber.

A resposta de que a barbárie é inevitável, apesar de se apoiar nos fatos mais atuais, não passa de um ceticismo calcado no senso comum. Ainda que seja considerada natural ou histórico-natural, a inevitabilidade da barbárie não se sustenta teoricamente. O que parece confirmá-la é a irracionalidade em que vivemos, o que aponta para os efeitos da organização social capitalista, que parece repetir em escala muito mais ampliada o fator de manutenção do feitiço bárbaro: a compulsão à repetição, quando a natureza já foi dominada de forma extrema. A parcela de natureza inconquistada ainda se manifesta no inconsciente.

## 2.2 Capitalismo e barbárie

A opção pelo termo capitalismo merece um comentário. Algumas outras opções como sociedade burguesa ou modernidade poderiam ser usadas, mas perderiam o potencial crítico com relação à determinação objetiva. Esta escolha também diz respeito à rememoração do termo capitalismo para o mundo contemporâneo, quase esquecido pelo uso dos termos globalização, neoliberalismo, pós-modernismo. Mesmo que o capitalismo de estado já não tenha o mesmo efeito nos dias de hoje, sabemos que os tabus não se transformam tão rapidamente.

Quando se fala em capitalismo deve-se levar em conta que mais de um significado do termo está em jogo. Segundo Dobb (1971), pode-se destacar três significados do termo capitalismo. O primeiro foi enunciado por Werner Sombart e trata do espírito (Geist) burguês; o segundo enfatiza a área de mercado e o lucro; e o terceiro, o de Marx, caracteriza o capitalismo pela transformação da força de trabalho em mercadoria.

O primeiro significado, que aproxima Sombart de Max Weber, afirma que o espírito determina a economia. Ainda que discordemos desse significado em favor do materialismo dialético, não se pode deixar de levar em conta, segundo este mesmo materialismo, a relação de movimento entre a superestrutura



cultural e a infra-estrutura material. O pensamento por trás desse significado de capitalismo, apesar de seu idealismo, descreve claramente alguns aspectos institucionais e objetivos da racionalidade que se instalou após a Idade Média. Uma afirmação como a de que *em alguma ocasião do passado remoto o espírito capitalista deve ter existido – em estado embrionário, se assim quiserem – antes de qualquer empreendimento capitalista poder tornar-se uma realidade* (Sombart apud Dobb, p. 16) não está em total desacordo com as idéias já apresentadas acerca do esclarecimento. Com relação a Weber, podemos destacar, além de sua posição não tão idealista, uma certa precisão temporal para o surgimento do capitalismo, além de uma caracterização precisa de seus principais fatores:

O capitalismo ocidental surge sob as condições sociais, políticas e econômicas determinadas do final da Idade Média e da Reforma; ele desenvolveu seu “espírito” naquela racionalidade formal que se impõe na posição e no comportamento psicológico e econômico dos pregadores do processo capitalista (mas não de seus objetos!). A industrialização ocorre sob essa *ratio* formal: progresso técnico e crescente satisfação das necessidades, “não importando de quais necessidades” se trate. Vimos que essa racionalidade formal se desenvolve com base em dois fatos históricos bastante *materiais*, conservados em seu desenvolvimento e que (conforme Max Weber) são *condições* do capitalismo, a saber: 1. a iniciativa empresarial privada, e 2. o “trabalho livre”, a existência de uma classe obrigada a vender seus serviços “economicamente”, “sob a imposição do flagelo da fome. (Marcuse, 1998, p. 130)

O segundo significado mantém afinidades com as idéias de Sombart, mas tem um outro foco, está preocupado em definir o capitalismo como organização de produção para um mercado distante, visando ao lucro, o que causa indefinição quanto ao período em que se configura o capitalismo.

O terceiro é inspirado em Marx, caracterizando mais precisamente na história o termo, ao colocar a transformação da força de trabalho em mercadoria como uma das principais características do capitalismo. Mesmo em sua convicção quanto ao condicionamento da superestrutura pela produção material, Marx tinha consciência do descompasso temporal entre ambas, o que está claramente enunciado em uma carta de Engels a Joseph Bloch: A

*situação econômica é a base, mas os diversos elementos da superestrutura (...) exercem igualmente sua ação sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de maneira preponderante sua forma.* (Marx e Engels, 1987, pp. 39-40). Para Adorno, a tese social da lentidão superestrutural se confirma também no terreno psicológico, o que se destaca pela noção de inconsciente em Freud (Adorno, 1969, p. 95).

Nesse período, a barbárie se tornou produtiva, a tese da sublimação da pulsão de agressão pode ser estudada:

### 2.2.1 Um pouco de história

Na passagem da Idade Média para a Idade Moderna muitas instituições foram transformadas, o que se prolongou pelos séculos seguintes. O período capitalista está marcado pelo potencial de desfazer o encantamento bárbaro e ao mesmo tempo recair nele. As transformações sociais desse período, se não fundam, ocasionam mudanças na constituição interna do homem. Com relação à barbárie, pode-se verificar grandes transformações, aqui expostas por dois argumentos principais: interiorização e relação entre história e inconsciente. Estes argumentos devem demonstrar um potencial de luta contra a barbárie, assim como a recaída nesta, situação em que ainda nos encontramos.

A construção da argumentação requer uma aproximação entre pensamentos não tão facilmente aproximáveis – a história concreta e a psicanálise –, mas que têm bons resultados especulativos, adjetivo que não deve ser rejeitado<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> O desconforto de tal aproximação pode ser atenuado, já que podemos, por meio de um pensamento histórico, atribuir à psicanálise o que Freud atribuiu à história: “Os relatos históricos, que começaram por anotar os sucessos do presente, voltam-se então para o passado recolhendo lendas e tradições, interpretando os vestígios da antiguidade que subsistiam ainda em costumes e usos, e dessa maneira criou-se uma história do passado. Era inevitável que essa história primitiva fosse a expressão das crenças e desejos do presente, e não a imagem verdadeira do passado (...) No entanto, menosprezando essa história cometeríamos uma injustiça tão grande como faríamos se desprezássemos o conjunto de lendas, tradições e interpretações encontradas na história primitiva de uma nação. A despeito de todas as distorções e mal-entendidos elas ainda representam a realidade do passado: representam aquilo que um povo constrói com a experiência de seus tempos primitivos e sob a influência de motivos que, poderosos em épocas passadas, ainda se fazem na atualidade”. (Freud, [1910], pp. 77-78)

O período entre os séculos XIV e XVI caracteriza-se pela transição entre a Idade Média e a Idade Moderna. Uma das principais características medievais é o sistema feudal de produção, resultado das influências do decadente império romano e dos povos bárbaros. Os costumes bárbaros voltaram a ser dominantes na Europa e, após os estados grego e romano, há uma nova descentralização do poder. A economia se concentra principalmente na agricultura de subsistência e no trabalho servil. A sociedade era hierarquizada, sem mobilidade social e a principal autoridade era a Igreja, mediadora entre a vontade divina e os homens. A barbárie poderia ser aqui descrita não apenas como heteronomia e justificação da dominação social pela doutrina cristã e pelas conquistas dos senhores feudais, mas também da violência. *Explosões de crueldade não excluía ninguém da vida social. Seus autores não eram banidos. O prazer de matar e torturar era grande e socialmente permitido. Até certo ponto, a própria estrutura social impelia seus membros nessa direção* (Elias, p. 192). A guerra era uma constante e um meio de vida na economia feudal. As cruzadas constituíram um exemplo da justificação religiosa da guerra, mas também apontaram para um desenvolvimento comercial e o contato com a cultura clássica, participando do processo de transição para um novo período da humanidade, no qual o pensamento medieval se deparou com os clássicos gregos.

Trata-se do nascimento do capitalismo, do renascimento comercial nas feiras medievais, que deram origem a uma nova classe dentro do sistema feudal: a burguesia. A relação entre os comerciantes e os senhores feudais era regida pela tributação, até que as constantes guerras se uniram à fome e à peste negra para minar as estruturas feudais. Como consequência desse processo, alguns senhores mais poderosos passaram a centralizar o poder e algumas cidades conquistaram sua autonomia, desvincilhando-se das taxas do senhor feudal (Campos, 1988).

No campo político há uma oposição clara entre o universalismo medieval e o estabelecimento das monarquias e da identidade nacional. Com estas últimas já se podia ver a promessa da vida feliz, expressa por Dante na

*Monarquia: O fundamento radical da Majestade Imperial é, verdadeiramente, a necessidade da civilidade humana, que está ordenada para um fim, a saber, a vida feliz* (apud Horkheimer e Adorno, 1978, pp. 93-4). O novo Estado se caracterizou principalmente pela burocracia (conjunto de instituições e funcionários administrativos e judiciários a serviço do poder político) e influenciou a idéia de princípio de individuação: *Esta predicação, que explora o singular e o particular, converter-se-á depois, com Duns Escoto, nos primórdios da Grande Escolástica, quando os estados nacionais começam se afirmando contra o universalismo medieval, na haecceitas, no princípio de individuação, mediante o qual Escoto procurou mediar a natureza humana geral, a **essentia communis**, com a pessoa individual, o **homo singularis**. Com isto se prepara a noção nominalista<sup>24</sup> do indivíduo, que chegará a ser uma segunda natureza em todo o desenvolvimento subsequente.* (Horkheimer e Adorno, 1978, p. 46).

Para o burguês, segundo Chauí (1999, p. 399), sua mudança de posição social não poderia ser atribuída ao sangue, à família, mas apenas a si mesmo, à sua individualidade. Assim, a noção de individuação está ligada à identidade nacional, o que leva à questão da relação entre indivíduo e Estado.

O Estado moderno entrelaça os conceitos de sociedade e indivíduo. O conceito de sociedade se opõe ao de comunidade. Ao se falar em comunidade, está se levando em conta uma coletividade natural ou divina. O indivíduo, porém, está mais próximo ao conceito de sociedade: uma coletividade voluntária e histórica. Assim, a sociedade moderna entra em contraste com as instituições vigentes, exigindo uma nova organização social, que resulta na sociedade civil ou Estado. Com a idéia de Estado ressurgem as especulações quanto à natureza do indivíduo e seus direitos naturais. Estes seriam o direito à vida, ao que é necessário para a sobrevivência e à liberdade. Indivíduos livres poderiam conceder a liberdade a um terceiro, o Estado, legitimando o poder do soberano.

---

<sup>24</sup> O nominalismo é “uma corrente filosófica que se origina na filosofia medieval, interpretando as idéias gerais ou universais como não tendo nenhuma existência real, seja na mente humana (enquanto conceitos), seja enquanto formas substanciais (realismo), mas sendo apenas signos lingüísticos, palavras, ou seja, *nomes*. (JAPIASSÚ, pp. 180-1).

A educação tinha como base a Igreja, mas já se estendia aos pobres, começando também a fazer parte do desenvolvimento burguês e mercantil. Além da educação profissional, que não era considerada pedagógica por já se tratar de profissão, a educação guerreira tornava-se cavaleiresca, revestida de gentileza, com ênfase na técnica da guerra e da política. As universidades e os mestres livres desenvolveram a *Ars dictandi*, que ensinava a escrever cartas e atos oficiais, diplomas, privilégios papais, etc. (Manacorda, p. 146), desenvolvendo a linguagem burocrática. Além da instrução intelectual e física eram ensinadas boas maneiras. A nova dinâmica social, cultural e política se opunha à agressividade medieval. Para Max Weber, o que caracteriza o capitalismo não é a persecução do lucro em si, mas a empresa racional, a possibilidade *pacífica* (grifo meu) de lucro (p. 24).

### 2.2.2 A interiorização da barbárie (ou os entraves da pulsão)

A agressão, na época, já não é socialmente aceita, não faz parte das boas maneiras e contradiz o direito. Boas maneiras e direito são termos que nos remetem às idéias de moral e asco. Além disso, a repressão social à violência ocorre em um período extremamente produtivo, a Renascença, que atribuiu ao período que a antecede o termo “médio” para indicar que, além do obscurantismo, serviu apenas para separar os clássicos dos renascentistas. Moral, asco, repressão e produção intelectual e artística são termos que merecem destaque.

A descrição da psique do homem moderno está intimamente vinculada a esses termos. Os entraves das pulsões são descritos como *asco*, *vergonha* e *exigências de ideais estéticos e morais*. As pulsões que são desviadas de seus fins podem se orientar para novas metas, tornando-se poderosos componentes para todas as realizações culturais, o que também recebe o nome de sublimação. (Freud, [1905], p. 166). Não se pode afirmar que tais processos só ocorreram a partir de então, mas as novas instituições revolucionaram a

interioridade daqueles que viviam sob suas condições, generalizando uma nova forma de ser humano.

A pulsão agressiva aproxima-se da noção mais geral de barbárie. Freud, antes de usar o termo pulsão de destruição, descreve uma pulsão não elementar e não exclusivamente subordinada à sexualidade. Ele a denominava “pulsão de saber” e a considerava uma forma sublimada de dominação (Idem, p. 182).

Ainda nos “Três ensaios”, uma nova força do recalque é descrita: a *compaixão* (Idem, p. 217). Para compreender o mecanismo da compaixão, ou piedade, deve-se recorrer a um outro escrito de Freud, “Os instintos e suas vicissitudes”, no qual afirma que *os sentimentos de piedade não podem ser descritos como sendo o resultado de uma transformação do instinto que ocorre no sadismo, mas carecem da idéia de uma formação de reação contra esse instinto* (Freud, [1915a], p. 150). A pulsão sádica, correspondente à idéia de dominação, está na base da formação reativa que dá origem à compaixão. *A formação reativa é um contra-investimento de um elemento consciente, de força igual e de direção oposta ao investimento inconsciente* (Laplanche e Pontalis, p. 200). O que significa que elementos conscientes participam do processo de recalque da agressividade. A formação reativa pode dar origem à exigência de justiça, de tratamento igual para todos (Freud, [1921], p. 152).

Pode-se avançar ainda mais na composição dos elementos que constituem o recalque, que são fundamentais na formação do caráter. Numa descrição do quadro da neurose obsessiva, que pode servir de modelo para a compreensão da normalidade segundo critérios da própria psicanálise, pode-se verificar a relação entre a tendência sádica, a formação reativa e o sentimento social. Uma tendência sádica pode ser reprimida e não resultar em sintoma, mas sim numa formação reativa que intensifica seu oposto. Nesse ponto, porém, o reprimido volta como ansiedade social, ansiedade moral ou auto-censura (Freud, [1915b], p. 181).

Além das forças que compõem o recalque e da formação de um sentimento social, falta um elemento que dê algum significado à aceitação dessa restrição, que parece ser justificável também por sua racionalidade, por

sua possibilidade de prover o indivíduo. A identidade nacional parece ser o termo que representa esse elemento, já que se encaixa muito bem no contexto. As identificações existentes na nova sociedade não podem ser explicadas apenas pelo limite da agressividade e pela compaixão. Robertson Smith, citado por Freud em uma nota de rodapé, afirma que essas identificações repousam no reconhecimento da posse de uma substância comum (Freud, [1921], p. 139), que estabelece um contato afetoso entre os que a compartilham, defletindo o desejo entre amigos e admiradores mútuos, o que resulta em sublimação, no “amor paulino” (Idem, p. 174).

A relação entre a organização social e o caráter foi indicada pelo próprio Freud. Ao comentar o desenvolvimento da civilização, afirma,

... podemos caracterizar esse processo referindo-o às modificações que ele ocasiona nas habituais disposições instintivas dos seres humanos, para satisfazer o que, em suma, constitui a tarefa econômica de nossas vidas. Alguns desses instintos são empregados de tal maneira que, em seu lugar, aparece algo que, num indivíduo, descrevemos como um traço de caráter (Freud, [1930], p. 117).

Se Freud realmente está descrevendo a civilização moderna, como afirma Birman, *a leitura freudiana sobre o sujeito na cultura é uma elaboração psicanalítica sobre os impasses do sujeito na modernidade* (p. 10); os traços exigidos por essa modernidade, como parcimônia (ato de poupar), ordem e limpeza, as quais *podem ser intensificadas até se tornarem acentuadamente dominantes e produzirem o que se chama de caráter anal* (Freud, [1930], p. 117).

A racionalidade descrita por Weber pode ser ilustrada, nessa abordagem psicodinâmica, como expressão do domínio da pulsão de destruição. *O instinto de destruição, moderado e domado, e, por assim dizer, inibido em sua finalidade, deve, quando dirigido para objetos, proporcionar ao ego a satisfação de suas necessidades vitais e o controle sobre a natureza* (Idem, p. 144). Essa afirmação corrobora a tese da sublimação da pulsão de morte, se entendermos que o controle sobre a natureza reforça e coincide com o “novum organum” de

Francis Bacon, o “primeiro dos modernos e último dos antigos”, “inventor do método experimental”, “fundador da ciência moderna e do empirismo”, segundo Diderot (Bacon, 1999, p. 5).

O estabelecimento da moral é constituído por dois movimentos: a frustração do instinto agressivo e ser amado. Este último fator dirige a agressividade para dentro do indivíduo, criando a instância moral do superego. Em uma fase intermediária, o estado de “má consciência”, o indivíduo só sentirá culpa na presença da autoridade, apesar de já haver conhecido os valores de bem e mal como correspondência ou não do amor pela pessoa de quem depende. O superego, portanto, só se estabelece, quando a autoridade é internalizada.

### 2.2.3 Família, superego e autonomia

Torna-se interessante a reflexão sobre a autoridade em uma época em que a Igreja desocupou esse posto. *O pensamento burguês tem início com uma luta contra a autoridade da tradição e contrapõe-lhe a razão de cada indivíduo como fonte legítima de direito e verdade* (Horkheimer, 1990, p. 194). Weber descreve a separação entre os negócios e a moradia da família (2001, p. 27) como um dos fatores mais importantes ao desenvolvimento do capitalismo. Ao mesmo tempo em que se cria a esfera da intimidade, o indivíduo é a sede da autoridade. A instituição feudal da família veste uma nova roupa e, inegavelmente o pai representa o novo indivíduo burguês. Ao mesmo tempo em que ele está sob a influência da sociedade, em que faz parte da “opinião pública”, torna-se modelo direto de identificação para o filho, já que esfera pública e particular se separam. Em toda a transformação para a modernidade, a família foi uma das instituições mais antagônicas: *No seio de um ordenamento total determinado pelo sistema de troca e, portanto, pelo racionalismo individual dos homens em seu trabalho, a família manteve-se como instituição essencialmente feudal, baseada no princípio do “sangue”, do parentesco natural.* (Horkheimer e Adorno, 1978, p. 137). Assim, para a



constituição do indivíduo moderno, em sua mediação com o novo estado, as questões sociais são mediadas por uma instituição de caráter feudal: *só a família podia causar nos indivíduos uma identificação com a autoridade, idealizada como ética do trabalho, que substituiu funcionalmente o domínio imediato do senhor sobre os servos da época medieval*. Se a nova política buscava uma forma de recolocar a autoridade, o processo moderno de naturalização foi mediado pela figura da autoridade paterna e da identificação com um ideal inspirado na lógica do trabalho, através de uma dominação mediada. Tais elementos se tornarão mais explícitos no movimento da Reforma, no qual a autoridade, o servo-arbítrio e a ética trabalhista se unem fortemente.

Pode-se buscar alguns argumentos de Freud para compreender como um ideal coletivo é internalizado. Após a escolha objetual heterossexual, as tendências homossexuais são desviadas de seu objetivo sexual. Combinam-se, então, com as pulsões do ego e ajudam a constituir as pulsões sociais, a amizade e o amor à humanidade (Freud, [1911], pp. 83-4). Pelos processos que foram analisados até aqui, pode-se levar em conta a distinção e a relação existente entre a sublimação e o ideal do ego. O que acabamos de descrever explica como as tendências sexuais podem ser sublimadas, mas há ainda a questão da internalização da autoridade. A idealização é algo que tem a ver com o objeto e pode até ser confundida com a sublimação, mas ambas são mecanismos diferentes. O ideal do ego exige sublimação, a sublimação pode ser estimulada pelo ideal do ego, mas são independentes. O ideal é um dos principais fatores na repressão, a sublimação é uma alternativa à repressão. O que

... induziu o indivíduo a formar um ideal do ego, em nome do qual a sua consciência atua como vigia, surgiu da influência crítica de seus pais (...), aos quais vieram juntar-se, à medida que o tempo passou, aqueles que o educaram e lhe ensinaram, a inumerável e indefinível coorte de todas as outras pessoas de seu ambiente – seus semelhantes – e a opinião pública (Freud, [1914], p. 113).

A possibilidade de um ideal abstrato, tal como a nacionalidade ou a opinião pública, foi demonstrada no processo de luto, que é a reação à perda de um ente querido, podendo ser este ente um país ou algum outro ideal (ver Freud, [1917], p. 275). A identificação, que provavelmente tinha como centro a figura do “pai moderno”, como modelo de autoridade, também se faz com modelos variados.

Cada indivíduo é uma parte componente de numerosos grupos, acha-se ligado por vínculos de identificação em muitos sentidos e construiu seu ideal do ego segundo os modelos mais variados (...) raça, classe, credo, nacionalidade (...) podendo também elevar-se sobre elas, na medida em que possui um fragmento de independência e originalidade (Freud, [1921], p. 163).

O duplo caráter da autoridade, principalmente em relação ao tabu, não deve ser esquecido. O fenômeno do “prestígio”, descrito por Freud, lembra que algumas autoridades paralisam inteiramente as faculdades críticas.

Esta dialética da introversão da autoridade pôde ser melhor descrita com a noção de superego.

O superego retém o caráter do pai, enquanto que quanto mais poderoso o complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir à repressão (sob a influência da autoridade, do ensino religioso, da educação escolar e da leitura), mais severa será posteriormente a dominação do superego sobre o ego, sob a forma de consciência ou, talvez, de um sentimento inconsciente de culpa (Freud, [1923], p.49).

Além de destacar a relevância de fatores como a educação escolar e a leitura para a formação do superego, Freud descreve o caráter compulsivo dessa instância, como sendo herdeiro do desamparo do ego infantil e de sua compulsão a obedecer aos pais (Idem, p. 64). Assim se estabelece a conexão entre compulsão, pulsão de agressão e autoridade, como fatores inconscientes que se mantêm historicamente. A agressão, frente à formação de reação da compaixão, volta-se contra o próprio ego, estabelecendo-se como superego e compulsão obediente.

Essa instância psíquica, porém, só é possível pela transformação da libido homossexual, pelas múltiplas identificações com o mundo externo e também pela satisfação das necessidades egóicas. A sublimação leva a uma defusão dos instintos, fornecendo energia agressiva para a ditadura do ideal do ego. Se, porém, mantém-se o argumento de que a pulsão agressiva se mantém enquanto tabu, sua fonte pulsional deriva dos mecanismos de defesa. Esses mecanismos, fundados no asco, na moral, na vergonha e na compaixão, derivam diretamente das identificações com os pais e das influências que as empurram para um segundo plano, tal como os professores, os modelos auto-escolhidos e os heróis públicos (Freud, [1924], p. 209). Segundo nossa tese, a agressividade que se manteve livre até a modernidade, agora se transforma em superego, frente às figuras que acolhem o desamparo com a promessa de uma vida feliz, frente a uma substância comum que satisfazia as necessidades de autoconservação do ego, justificando seu masoquismo frente ao sadismo do superego. Esta configuração possibilitou aquela parcela de autonomia com relação à participação em diversas mentes grupais, tais como a raça, a classe social, a religião. Abordaremos agora o segundo aspecto da questão, aquela possibilidade de instalação do prestígio e do abrir mão da crítica.

É preciso ressaltar a dialética do estado e do direito moderno: ao mesmo tempo em que reprimem a barbárie, são fundados na desigualdade. Adorno e Horkheimer lembram que a balança nas mãos de Zeus, *que simboliza a justiça de todo o mundo patriarcal, remete à mera natureza.* (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 30). E a igualdade se torna fetiche. *A venda sobre os olhos da Justiça não significa apenas que não se deve interferir no direito, mas que ele não nasceu da liberdade.* Ora, torna-se muito claro o caráter fetichista da igualdade e da liberdade no direito natural: é muito difícil definir o que é institucional (baseado nas relações de produção) e o que é natural. Quando, com o Renascimento, passa-se a pensar sobre a natureza da sociedade sem levar em conta a tensão entre as instituições e a vida e, sim, resolvendo o social no natural, dá-se o “Idealismo”, uma segunda mitologia, agora científica: *corrobora uma segunda mitologia, a ilusão idealizada de qualidades primitivas que se referiria, na verdade, ao que surge através das instituições sociais*

(Horkheimer e Adorno, 1978, p. 32). Assim, o estado moderno, enquanto reprime a barbárie direta, cria a ilusão de uma civilização baseada no direito à liberdade, propõe a liberdade, mas esconde a repressão pela racionalização burocrática, exercendo uma nova espécie de barbárie mediada pelo Estado.

Um exemplo dessa troca de mitologias pode ser retirado de um autor clássico da filosofia política, que viveu na passagem do século XV para o XVI: Maquiavel. Durante a Idade Média, o Estado estava ligado à necessidade (em seus dois sentidos: de fatalidade e de pobreza) pela providência divina. Ainda no início da modernidade, a necessidade independe da ação humana, estando ligada às noções de destino, de fortuna (conjunto de circunstâncias que não dependem de nós nem de nossa vontade, Chauí, p. 397). A nova idéia de liberdade, que opõe o indivíduo e a sociedade ao Estado, também contrapõe a necessidade natural ao estado moderno: é preciso conhecer a natureza humana, pois esta não conhece a lei, o hedonismo humanista opunha a sociedade, como representante da natureza do homem (*zoon politikon*), ao Estado, como imagem da Cidade de Deus. Maquiavel que, segundo seus comentadores estava mais preocupado em fazer uma leitura da política de sua época do que com idealismos, percebeu a necessidade de atribuir ao príncipe o que se atribuía ao poder divino, criando uma nova mitologia, uma aparência de natureza para o Estado. O povo perde a consciência do contraste entre seus interesses e os interesses do Estado, tomando estes últimos como próprios, já que são igualmente naturais.

Pode-se usar como ilustração os ensinamentos de Maquiavel sobre a guerra.

Um príncipe não deve ter outro objetivo ou pensamento, ou manter qualquer outra coisa como prática, a não ser a guerra, seu regulamento e sua disciplina, pois essa é a única arte que se espera de quem comanda (...) Constata-se a perda dos Estados aos príncipes que se ocuparam mais com os luxos da vida do que com armas (Maquiavel, 95).

A guerra deve se tornar um fenômeno natural, fazer parte da vida, o príncipe deve *praticá-la na paz mais ainda do que na guerra* (Idem, p. 96).

Quem daria a vida pelo príncipe? O alicerce do Estado se forma sobre boas leis e boas armas, mas como as primeiras são impossíveis sem as segundas, a ênfase recai nas armas. Tratando do problema da fuga das forças mercenárias em batalha, Maquiavel comenta que *o motivo disso é que não nutrem nem amor nem força que as conserve em campo, apenas um pequeno soldo, e isso não é suficiente para fazer com que desejem dar a vida por ti* (Idem, p. 86). Para conquistar seus súditos, o príncipe deve aprender a ser mau, admirado por sua força e sua astúcia. Carlos Estevam Martins, em introdução ao volume Maquiavel da coleção “Os Pensadores”, comenta: *outro tema típico de Maquiavel, aflorado no “Discurso”, é o da religião como ideologia. O autor dá ênfase à necessidade de os soldados receberem cuidadosa preparação religiosa, a fim de se tornar mais obedientes* (Idem, p. 13); e

o povo é, para Maquiavel, uma matéria que aguarda sua forma e a engenharia da ordem parte da análise da situação social, não resultando do arbítrio do fundador de Estados, mas de sua capacidade para captar, num momento de gênio, aquela forma desejável e de sua disposição para impô-la sem vacilação” (Maquiavel, p. 21).

O momento de gênio só se dá para aquele que conhece a história, que sabe como os fatos irão se repetir. Aquele que deve deter o tempo, que conhece o presente graças ao passado, é o príncipe virtuoso. Sua estratégia para se manter no poder é impedir aos seus súditos a experiência do tempo.

Uma nova relação com o tempo também se dá na esfera produtiva. Um aspecto interessante da produção nas cidades da baixa Idade Média era o regime corporativo. Neste regime, as cidades mantinham uma relação constante com o campo, para obter os alimentos que aí eram produzidos. Com as Corporações de Ofício, controlavam a qualidade dos produtos, os horários de funcionamento das oficinas, os métodos de produção, os preços das mercadorias. Tal regime visava controlar a concorrência e impedia que novas técnicas de produção fossem utilizadas, pois poderiam baratear as mercadorias. As corporações representavam uma das colunas da educação da época, na qual o aprendiz vivia com seu Mestre, para aprender o ofício. Esse

sistema educativo segundo Adorno, é algo cheio de tradição, no qual o tempo de aquisição de experiência no ofício caracteriza a aprendizagem. Além disso, o tempo está intimamente ligado à memória e à consciência do processo produtivo, que será modificada com o desenvolvimento ulterior do capitalismo. Um pouco mais à frente nesse período, a própria noção de tempo foi modificada, o tempo, que só a Deus pertencia, poderia agora ser medido pelos juros da usura, até então proibida. As monarquias nacionais passaram a se estabelecer, tendo como uma de suas bases a nova economia mercantil e com esta um sistema único de medidas e de moeda, favorecendo o processo da troca.

Conforme sua própria essência, a troca é atemporal, tal como a própria razão, assim como, de acordo com sua forma pura, as operações da matemática excluem o momento temporal. Nesses termos, o tempo concreto também desapareceria da produção industrial. Esta procede sempre em ciclos idênticos e pulsativos, potencialmente de mesma duração, e praticamente não necessita mais da experiência acumulada. (Adorno, 2000 [1959], p. 33).

Assim, o processo de troca já indica sua proximidade da racionalidade que se oporá à forma tradicional do feudalismo e das corporações.

#### 2.2.4 História e inconsciente

A modernidade, o capitalismo, impõe uma nova estética. Não se trata apenas de uma nova forma artística, mas de uma alteração perceptiva. O novo homem, a nova relação entre as pulsões e os objetos transforma a relação do homem com o mundo. A perda da tradição acarretou as demais transformações. Tempo e espaço adquirem um novo sentido. O relógio é uma invenção da Renascença, assim como a perspectiva.

A figura do fidalgo medieval e a erudição teológica, como exemplos da tradição que caracterizava a era pré-burguesa, são inconciliáveis com a racionalidade burguesa (segundo Sombart e Weber). A perda da tradição

resultou num estado de carência de imagens e formas, *em uma devastação do espírito que se apressa em ser apenas um meio, o que é incompatível com a formação. Nada retém o espírito, então, para um contato corporal com as idéias* (Adorno, 1996 [1959], p. 397). Para Hauser, a forma básica da arte gótica, a justaposição, segue os princípios da expansão, coordenação, seqüência livre, enquanto a arte renascentista segue os princípios da concentração, da subordinação, da forma estritamente geométrica. O que importa na arte gótica não é o ponto de vista subjetivo, mas o material temático em si. No teatro medieval, os atores permaneciam no palco, mesmo sem tomar parte na ação, o que seria considerado ridículo por um artista moderno, já que todos os personagens estariam ouvindo as falas que lhes deveriam ser secretas.

Porque se a Renascença considera como insensato 'comportar-se no palco como se não ouvisse o que a personagem está a dizer acerca de outra', muito embora as personagens em questão se encontrem ao lado umas das outras, isto pode talvez ser considerado como sintoma de uma atitude naturalista já grandemente evoluída, mas implica também, sem dúvida, uma certa atrofia do poder de imaginação. (Hauser, 1982, p. 367).

Nem a identidade do sujeito nem a subordinação, mas o tema e a justaposição de imagens interessam ao artista gótico. A imaginação era um sentido desenvolvido pelo homem medieval. Conforme o ditado: o que não se usa se atrofia. A imaginação, segundo Hauser, deixou de ser usada por uma atitude naturalista.

A imaginação faz parte do pensamento? Freud ([1911b], p. 281) diria que existem duas atividades do pensamento: o fantasiar e o teste de realidade. Para Freud, as representações conscientes dos objetos podem ser divididas em representação-palavra e representação da coisa. Quando coincidem, caracteriza-se um conteúdo consciente ou pré-consciente. Quando não, a representação-palavra é a única retida no sistema pré-consciente/consciente. A representação da coisa permanece como inconsciente e *consiste na catexia, se não das **imagens** (grifo meu) diretas da memória da coisa, pelo menos de*

*traços de memória mais remotos derivados delas* (Freud, [1915c], p. 229). As imagens e as fantasias, como expressão predominantemente do pensamento inconsciente, parecem se opor à afirmação de Hauser, para o qual, as imagens deixaram de ser usadas e o pensamento consciente sofreu uma atrofia da imaginação, que permanece a partir de então como inconsciente.

Adorno afirma que *a não simultaneidade entre inconsciente e consciente é em si mesma um estigma do desenvolvimento social pleno de contradições. No inconsciente se sedimenta, seja o que for, aquilo que paga pelos pratos quebrados do progresso e da ilustração. Os atrasos se convertem em “intemporais”* (1994, p. 166). Essa afirmação, que trata do caráter dos tabus, soa muito próxima à explanação de Freud sobre o conteúdo do inconsciente.

O conteúdo do *Ics*. Pode ser comparado à presença de uma população aborígine na mente. Se existem no ser humano formações mentais herdadas – algo análogo ao instinto nos animais –, elas constituem o núcleo do *Ics*. Depois junta-se a elas o que foi descartado durante o desenvolvimento da infância como sendo inútil; e isso não precisa diferir, em sua natureza, daquilo que é herdado (Freud, [1915c], p. 223).

As imagens já não se faziam mais necessárias à nova racionalidade, ao progresso, o que as uniu ao núcleo do inconsciente. Freud nos dá pistas do novo papel da ciência na constituição humana, quando afirma que o ego-realidade luta pelo que é útil. Se a religião propôs a renúncia nesta vida e uma compensação para a existência futura, a ciência chegou mais perto da satisfação, já que também oferece prazer em seu exercício (Freud, [1911b], p. 283). A arte ainda é o espaço em que se reconciliam os princípios de prazer e de realidade, no qual os homens ainda têm acesso às fantasias. Para Freud, o efeito das artes está no desprazer comum tanto ao artista como ao público (Idem, p. 284). Mas a arte claramente perde sua importância frente à ciência, que exige, por um método rigoroso, uma racionalidade não imaginativa, mas presa aos fatos, à “realidade”.

Assim como as imagens cedem espaço para o naturalismo, relegando a imaginação a um outro plano, o próprio corpo passa por uma nova relação com



as idéias e consigo mesmo<sup>25</sup>. Isso se expressa na doutrina cartesiana do eu fechado em si mesmo e independente do corpo (Horkheimer, 1990, p. 140), intimamente ligada à perda da tradição. Descartes já pode assumir como primária a sua existência e Deus como conseqüência lógica desta. Levi, um cabalista (adepto da tradição), recorre a um teólogo para contestar Descartes, demonstrando a primazia do eu:

... dizer *Penso, logo existo* é deduzir da conseqüência o princípio e recentes contradições elaboradas por um grande escritor, por Lamennais, demonstram suficientemente a imperfeição filosófica desse método. Eu sou, logo existe alguma coisa nos parece ser uma base mais primitiva e mais simples da filosofia experimental. Eu sou, logo o ser existe. (Levi, 1996, pp. 67).

A distinção de Benjamin entre o tempo dos relógios (lembramos que o relógio é uma invenção moderna) e o tempo do calendário (baseado na tradição) pode nos ser útil. A tradição está ligada à experiência coletiva, à sanção, à autoridade, ao indivíduo com seus ancestrais. A tradição, a repetição, é a anamnese da experiência coletiva na sua forma social, expressa no calendário dos dias de festa. *O tempo dos relógios é o “tempo homogêneo e vazio” que é preenchido qual um recipiente, que vai acomodando, indiferente, acontecimentos que caem “dentro dele” (...) Num mundo no qual se encoraja a amnésia, em que o recalçamento toma o lugar do esquecimento...* (Matos, 1989, pp. 31 e 21). Essa passagem é também explicitada pelas referências de Benjamin a Proust. Este opõe a memória voluntária (consciente) à involuntária, que guarda as impressões verdadeiramente significativas, mergulhada na experiência.

---

<sup>25</sup> “Para os senhores da Grécia e do feudalismo, a relação com o corpo ainda era determinada pela habilidade e destreza pessoal como condição da dominação. O cuidado com o corpo (*Leib*) tinha, ingenuamente, uma finalidade social. (...) Quando a dominação assume completamente a forma burguesa mediatizada pelo comércio e pelas comunicações e, sobretudo, quando surge a indústria, começa a se delinear uma mutação formal. A humanidade deixa-se escravizar, não mais pela espada, mas pela gigantesca aparelhagem que acaba, é verdade, por forjar de novo a espada”. (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 217). Ver também Ghiraldelli Júnior.

... o capitalismo inaugura um tipo de sociedade marcado pela extinção progressiva da experiência... o homem moderno vai perdendo a memória, individual e coletiva. O homem privado de experiência é o homem privado de história, e da capacidade de integrar-se numa tradição. (Rouanet, 1981, p. 49).

Segundo Benjamin, Proust tentou recuperar o tempo perdido como conseqüência do tempo em que vivia, do capitalismo, traduzido por Baudelaire na categoria do *spleen*, forma de tédio que reconhece a experiência como irrecuperável<sup>26</sup>.

Os elementos negados pelo desenvolvimento social, que são considerados inúteis, tornam-se inconscientes. Os conteúdos inconscientes, herdados ou recentes, estão sujeitos aos processos primários. Assim, pelos processos de deslocamento e condensação, esses conteúdos tornam-se intemporais (Freud, [1915c], p. 214). Freud atribui a gênese da memória subjetiva e do fator tempo ao “agente observador”, sendo que o tempo não se aplica aos processos inconscientes (Freud, [1914], p. 114). Isso está em consonância com toda a argumentação sobre a interiorização da pulsão agressiva e a moralidade moderna. O tipo libidinal obsessivo, que lembra a neurose obsessiva e que pode ser “produzido” pela civilização moderna, é um modelo para o fenômeno do esquecimento. Aqui o esquecer é a dissolução das vinculações de pensamento, o isolamento das lembranças (Freud, [1914b], p. 195). O mundo que se opõe à especulação e à imaginação e exige o método rigoroso, a praticidade e a ação produtiva aproxima-se do caráter obsessivo, da atuação e da incapacidade de elaboração do passado. O mito se faz ciência.

### 2.2.5 Mais um pouco de história

A transformação do homem feudal de raízes bárbaras, que poderia expressar socialmente sua agressão, em homem civilizado moderno, a nova

---

<sup>26</sup> Como a melancolia, o *spleen* transforma a história em natureza, mas só pode fazê-lo porque essa transformação já está inscrita, tendencialmente, na realidade. A atitude reificante do *spleen* tem um correlato objetivo, que é a reificação já presente no real. (Rouanet, 1981, p. 51). Há uma aproximação interessante entre o *spleen* e a idéia de história natural.

ordem do mundo e a crescente divisão do trabalho separaram o desfrute do trabalho de sua expressão material, o que desterrou a força bruta, ou seja, retirou-lhe a carga prazerosa: o trabalho foi estigmatizado como o escravo. *O cristianismo louvou o trabalho, mas em compensação humilhou ainda mais a carne como fonte de todo mal. Ele anunciou a ordem burguesa moderna – em uníssono com o pagão Maquiavel – cantando o louvor do trabalho* (Horkheimer e Adorno, 1985 [1944], p. 216). Quanto mais a divisão do trabalho se intensificava, mais livre se tornava o indivíduo, transformando a cultura e diminuindo a coerção física externa. O corpo explorado era expressão do mal e o espírito, para os que detinham o ócio para cultivá-lo, expressava o bem. Segundo Adorno e Horkheimer, *esse processo possibilitou à Europa realizar suas mais sublimes criações culturais, mas o pressentimento do logro, que desde o início foi se propagando, reforçava ao mesmo tempo, com o controle sobre o corpo, essa obscena maldade que é o amor-ódio pelo corpo* (idem, ibidem). A agressão, que poderia se voltar para fora no feudalismo, agora se voltava para dentro, contra o próprio corpo, porém mantendo o nível moral da sociedade. Para Adorno e Horkheimer, este movimento foi expresso por Lutero, reconhecido por Sade e Nietzsche e interpretado psicologicamente por Freud na teoria do narcisismo e da pulsão de morte.

Martinho Lutero é exemplo clássico de oposição ao clero, para quem *levar a “palavra da verdade” a todos é a função do padre, como o é transformar todos os homens em sacerdotes, pois a vida religiosa depende unicamente da consciência de cada um (...) não há intermediários entre o homem e Deus.* (Abrão, 1999, p. 174). Para Lutero, não cabe ao homem a salvação, ele vê menos liberdade no homem que Santo Agostinho. Nem boas ações, nem a hierarquia da Igreja fariam parte do processo de salvação, pois seria muita pretensão humana (e pecado) acreditar que a salvação depende do fator humano, ela só cabe a Deus. Mas, ainda com suas contradições, a Reforma trazia em si elementos emancipatórios. Para Münzer, o verdadeiro significado do Evangelho é a insurreição contra os ricos e poderosos, idéias que culminaram nas guerras camponesas em 1525. Lutero, porém, transformou suas idéias em base para aquilo que criticava, uma nova instituição religiosa,

reprimindo brutalmente as idéias de Münzer, que continuavam sendo divulgadas. Sob a influência do protestantismo, o suíço João Calvino levou às últimas conseqüências o servo-arbítrio, a predestinação, que, para ele, se deu mesmo antes da criação do mundo. Portanto, as instituições religiosas são inúteis. Mesmo a experiência mística é impossível, pois, sendo Deus pura transcendência, nem a razão nem os sentimentos humanos podem atingi-lo. Ainda assim, Calvino pensa em uma “Roma dos protestantes”, em uma organização política. Não haveria especialistas na palavra de Deus, todos deveriam glorificá-la sem restrições, já que não se tem conhecimento sobre quais são os salvos e os condenados.

Em sua análise sobre a ética protestante, Weber afirma que entre os que trabalham sistematicamente, alguns são ricos, outros não. Para Calvino, o sucesso profissional pode ser um indício da eleição divina, já que os bem sucedidos podem glorificar melhor a Deus. Logo, a riqueza conquistada é um indício da salvação. Porém, deve-se evitar esbanjar a riqueza, o que incentiva a acumulação de capital

Na prática, porém, a doutrina de Calvino seria entendida como permissão para a busca da riqueza, em nome da glória de Deus. Esse dado, juntamente com a restrição ao consumo, levaria à acumulação capitalista, como analisa Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. “As restrições impostas ao uso da riqueza adquirida só poderiam levar a seu uso produtivo como investimento do capital”, escreve ele. Por outro lado, o poder da ascese religiosa (...) punha à sua disposição [do empregador burguês] trabalhadores sóbrios, conscientes e incomparavelmente industriais, que se aferraram ao trabalho como a uma finalidade de vida desejada por Deus. Dava-lhe, além disso, a tranqüilizadora garantia de que a desigual distribuição da riqueza deste mundo era obra especial da Divina Providência, que, com essas diferenças, e com a graça particular, perseguia seus fins secretos, desconhecidos do homem”. (Abrão, p. 181).

O homem é lançado à solidão e à predestinação pelos protestantes. A reforma católica, ou a contra-reforma, propõe o livre-arbítrio, ou seja, é pelas boas obras na terra que o homem pode atingir a salvação. Aqui também o homem se vê só, buscando por si mesmo a salvação. É este dilema na relação com Deus que desemboca no barroco do século XVII, no sofrimento de Hamlet,

na crescente dúvida frente à ciência, ao conhecimento da natureza e à providência divina. O homem do barroco assiste à fragmentação do mundo em diversas religiões, não há mais a unidade da pólis ou do Império. Cabe à razão a tarefa de unificar, dominar o mundo e transformá-lo segundo sua vontade.

Lembremos:

Só na era moderna a família transpôs a exigência imposta pela sociedade à interioridade dos que lhe estão confiados, convertendo-a em coisa própria e desejada por eles e “interiorizando”, assim, os indivíduos. Para não cair no desespero, no duro universo do trabalho assalariado e de sua disciplina, e para poder chegar a defender nele a sua parte, já não bastava a mera obediência ao *pater familias*. Era necessário desejar a obediência: “Temer e amar”, ordena Lutero. Um implacável rigor para consigo próprio e para com os outros devia se converter na segunda natureza dos indivíduos humanos” (Horkheimer e Adorno, 1978, p. 138)

... e se converteu, como superego. Não é preciso muito esforço para identificar no rigor interno e externo o sucesso da doutrina do método, da racionalidade instrumental ou subjetiva. O pai é aquele que representa o poder e o triunfo...

A única possibilidade que se deixava ao filho, se quisesse, pelo menos, salvar o seu equilíbrio interior, a harmonia de desejo e disponibilidade que a sociedade de concorrência constantemente ameaçava, era a de reconhecer o pai como forte e poderoso, além de todas as qualidades que tinham um sentido positivo, com o que a realidade se convertia em ideal (...) A família racionalizava o elemento irracional da força, cujo poder não podia dispensar a razão”. (Idem, pp. 138-9).

Ora, a realidade como ideal faz com que o homem moderno busque sempre ser aquilo que já existe. Assim, a razão se torna afirmativa, só reconhece como verdadeiro os fatos, aquilo que já é, tal como no positivismo e no mito. Mais uma vez o esclarecimento, agora como método científico, torna-se mito e vítima da necessidade fatal. No estabelecimento de uma família que justificava racionalmente sua condição de irracionalidade, instalou-se a ideologia com roupagens feudais, a imitação da aristocracia, na compra de

brasões e títulos de nobreza. Na configuração da família burguesa e do superego, como rigor interno e externo, está claro o fortalecimento da condição edípica. Mais ainda, quando a acumulação de capital é associada à doutrina calvinista do eleito, não se pode deixar de ver a satisfação narcisista de ser um dos escolhidos, um dos prediletos.

Para Adorno e Horkheimer, Leibniz definiu o indivíduo, essa nova forma de subjetividade, mediante seu simples ser, sem a ajuda de conceitos ontológicos, pela teoria das mônadas.

As notas que caracterizam as mônadas leibnizianas são a percepção, a apercepção, a apetição e a expressão. Pela percepção as mônadas representam as coisas do universo; cada uma de *per se* espelha o universo todo. A apercepção é a capacidade que a mônada espiritual tem de representar-se, isto é, de refletir; a mônada é consciência. A apetição consiste na tendência de cada mônada de fugir da dor e desejar o prazer, passando de uma percepção para outra. Finalmente, as mônadas, não tendo “portas nem janelas”, não recebem seus conhecimentos de fora, mas têm o poder interno de exprimir o resto do universo, a partir de si mesmas; a mônada é um ponto de vista. (Leibniz, 1999, p. 10).

A proximidade de algumas idéias de Leibniz com as de Freud é perceptível. O homem é dotado de percepção (um teste de realidade), apercepção (uma espécie de ideal do eu) ou auto-reflexão, e regido pela apetição (uma espécie de princípio de prazer). Nessa mesma época, Espinosa sustenta um *ordenamento do Estado de acordo com a razão, tendo em vista o pleno desenvolvimento das forças individuais* (Horkheimer e Adorno, 1978, p. 54). A classe burguesa, impulsionada pelos avanços produtivos, dotada de valor moral e com as funções do ego plenamente desenvolvidas, luta contra a instituição monárquica, expressando o desenvolvimento da formação (Bildung) – como apropriação subjetiva da cultura, segundo Adorno –, chegando à Revolução Gloriosa, que significou a queda de mais uma instituição repressora.

Esse indivíduo, capaz de auto-reflexão, de auto-representação, participa dos novos processos de produção e dos movimentos contrários à monarquia. Foi nessa época que se formaram os partidos populares, que ocorreram ascensões e quedas dos monarcas, guerras civis, a república e o

parlamentarismo inglês. Todos os cidadãos estavam submetidos à lei, como resultado da Revolução Gloriosa. É nesse clima que John Locke, principal influência dos movimentos políticos e revolucionários do século XVIII, constrói sua teoria. Em seu empirismo, o homem nasce como uma tábula rasa, ou seja, todos nascem iguais, com relação ao conhecimento e ao poder. Por isso, ele é contra o absolutismo, pois o monarca, que não se submete às leis, não faz parte da sociedade. Os homens formam um corpo político, renunciam ao seu estado natural pelo pacto que dá origem à sociedade, a qual é representada por um ou mais indivíduos, que irão cuidar da segurança e da paz, punindo os criminosos. Aos indivíduos, dotados de razão, cabe determinar a sociedade, transformar o mundo em seu favor. Não há por que permanecer em estado de exceção de comando, ou seja, permitir que alguém tome decisões individuais sobre toda a sociedade.

O século XVIII é palco de enormes mudanças para a humanidade. Nele ocorreram a independência dos Estados Unidos, a Revolução Industrial e a Revolução Francesa. Esses movimentos sociais implicaram uma virada histórica e de pensamento, essencial para a compreensão de nossos dias.

A revolução industrial transformou imensamente a relação do homem com a natureza e a organização social, dando origem ao conceito de Sociedade Industrial. Esta tem como principais características a organização das mais diversas atividades humanas pelo capital, ou seja, a transformação do cotidiano pelo capital, a predominância da indústria na atividade econômica e o crescimento da urbanização. Os camponeses viam-se destituídos de suas propriedades pelo seu empobrecimento na nova sociedade, o que levou à concentração urbana. A máquina a vapor é o símbolo da primeira fase da Revolução Industrial. A passagem das corporações de ofício, que baseavam sua produção nas ferramentas, para as fábricas com seu maquinário e nova divisão do trabalho, pode ser ilustrada por uma citação de *A riqueza das nações* de Adam Smith, na qual descreve o funcionamento de uma fábrica de alfinetes:

Um homem puxa o arame, o outro o endireita, um terceiro o corta, um quarto o afia, um quinto o esmerilha na outra extremidade para a colocação da cabeça; para se fabricar a cabeça são necessárias duas ou três operações distintas; a colocação da cabeça é muito interessante, e o polimento final dos alfinetes também; até a sua colocação no papel constitui, em si mesma, uma atividade [...]” (apud Campos, 1988, p. 127).

Assim, cada homem tinha uma função bastante específica, deixando a formação generalista de artesão para trás. Para se ter uma idéia quantitativa, 10 homens, em uma produção artesanal, poderiam produzir por dia 200 alfinetes. Com a divisão do trabalho, poderiam produzir 48000 alfinetes! Assim se expressa o domínio do homem sobre a natureza, a possibilidade de transformar o mundo segundo sua vontade, seu poder tecnológico.

É no século XVIII que o homem se liberta da grande carga metafísica, assumindo o rumo da história. O empirista escocês David Hume leva às últimas conseqüências a crítica à metafísica. Ele se volta contra a idéia de espírito, defendendo, no entanto, uma natureza humana. Também no iluminismo francês se expressa o materialismo. Neste a religião era uma expressão do obscurantismo, sendo necessário que a felicidade, a liberdade e o prazer tivessem sua expressão. Baseando-se na sensibilidade física, igual para todos, como Helvétius (1715-1771) explicaria as diferenças humanas?

A resposta é a educação: cada meio, cada sociedade, valoriza certos aspectos da atividade humana, dirigindo as paixões para esses valores. Nesse sentido a religião educa os homens segundo determinadas paixões, que só atendem aos interesses particulares da casta dos sacerdotes. É preciso então uma nova educação que forme os homens de acordo com o interesse público, isto é, o máximo de felicidade para todos e o mínimo de dor para cada indivíduo”. (Abrão, p. 270).

Assim também se expressarão em maior ou menor grau Voltaire, Diderot, Montesquieu e Rousseau. Pode-se destacar também Kant, em uma passagem retomada por Adorno ao discutir a educação do século XX:

Ao interpretar esse período, Kant, que representaria o auge e a superação do Iluminismo alemão, dirá, no final do século, respondendo à



pergunta formulada no título de uma de suas obras – O que é o Iluminismo?: “A saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. Minoridade, isto é, incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem, minoridade pela qual ele é responsável, uma vez que a causa reside não em um defeito do entendimento, mas numa falta de decisão e coragem em se servir dele sem a direção de outrem. Sapere aude! [Ousai saber!] Tem a coragem de te servir de teu próprio entendimento. Eis a divisa das Luzes!”. (Idem, p. 271).

Na França o iluminismo colheu o resultado mais significativo de suas idéias libertárias, a Revolução Francesa. Comparável à Revolução Gloriosa, mas muito mais radical, conduziu ao fim o Antigo Regime no mundo. Foi na Revolução Francesa que surgiu a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o sufrágio universal e reformas educacionais baseadas nas idéias de Rousseau. Foi a manifestação popular de maior intensidade na história do mundo, o que levou ao século XIX uma base histórica para o conceito de indivíduo como capaz de determinar seu destino no mundo. Assim, o homem poderia planejar de forma racional e justa a educação, a formação da humanidade, já que todos passavam a ter o direito efetivo à educação. A escola assume o papel social de formação do indivíduo pela educação popular.

O Plano de Educação Nacional, concebido por Lepelletier, foi apresentado e defendido por Robespierre na Convenção, em nome da Comissão de Instrução Pública, em treze de julho de 1793, precisamente 174 dias após a morte do seu autor, então presidente do Parlamento de Paris. Embora aprovado pela Assembléia, não foi pôsto em prática.

A inspiração de Lepelletier remonta a J.J. Rousseau. O autor do Plano percebe que o sistema de educação nacional é uma peça mestra do novo regime político e social. Lepelletier e Robespierre (que adota inteiramente as idéias do primeiro) propõem aos “Convencionistas” de ajudar, desde a infância, na formação do homem novo, libertado das servidões da antiga ordem despótica e também da fortuna”. (Rosa, 1982, p. 215).

Apesar de não posto em prática, o Plano de Educação de Lepelletier demonstra o espírito de seu tempo. O homem novo está livre do antigo regime

e do destino, pois passa a ser o dono de si mesmo e da história. A religião, principal pano de fundo da educação, passa a outro plano, ficando ausente da educação nacional, sendo de responsabilidade dos pais, não mais da escola. A escola volta-se para o novo homem, para a formação do indivíduo.

A formação do indivíduo, do homem moderno, que alcança o século XIX, é a expressão da formação cultural (Bildung). Após as reformas e as revoluções, o homem, livre das principais instituições (Igreja, Monarquia e até mesmo a metafísica) e munido de todo o seu poder de transformação do mundo, poderia construir o que Herder chamou de humanidade<sup>27</sup> (Humanität). Duas instituições principais poderiam manter a constituição moral e autônoma do homem: a escola, que, segundo os iluministas, traria a equidade, e a família, que, apesar de anacrônica, possibilita a infância e a educação não formal<sup>28</sup>. A barbárie fora dominada pela racionalidade, sua força se dirigia para a produção e para os esforços culturais em busca de uma verdadeira humanidade.

---

<sup>27</sup> Herder afirma que as palavras “homem” (em alemão, Mensch) e “humanidade” (Menschheit) tornaram-se vazias de sentido e que seria preciso substituí-las por uma nova: Humanität. Esse neologismo traduz-se também como “humanidade”, mas não no sentido de Menschheit. Para Herder, Humanität designa aquilo que é exclusivo ao homem, mas que deve ser modelado e desenvolvido, sem o que apenas restariam a animalidade e a brutalidade. Humanität é a expressão concreta da história humana, que se particulariza no tempo por ações e impulsos. (Abrão, p. 330).

<sup>28</sup> Para Adorno e Horkheimer, no século XIX, com a *abolição do trabalho infantil, a infância (...) tornou-se temporalmente possível a todos* (Horkheimer e Adorno, 1978, p. 143) Nesta época os filhos eram educados para que a vida dos pais atingisse a perfeição neles, o que contava também com o apoio afetivo, além do anseio pela “formação”.

## 2.3 O MAL-ESTAR CONTEMPORÂNEO

Já mencionei a tese de Freud acerca do mal-estar na cultura. Ela é ainda mais abrangente do que ele mesmo supunha: sobretudo porque, entretantes, a pressão civilizatória observada por ele multiplicou-se em uma escala insuportável.

Adorno

Há algum tempo o homem convive com a promessa não cumprida, com o logro. O capitalismo passou de parceiro a senhor do homem. A agressividade, usada em prol da cultura, volta-se agora contra ela, correndo-se o risco de jogar fora “a criança com a água do banho”<sup>29</sup>.

Pela vida feliz, apostou-se na divisão do trabalho, que acabou por dividir os homens. Porém, para conviver com a nova mentira social, o homem sacrifica as profundezas de sua intimidade, voltando sua agressividade contra si mesmo e contra os mais fracos.

Em um processo de autodestruição do adversário do inimigo, a luta pode chegar ao fim...

### 2.3.1 A grande cisão

No ponto em que deixamos a história, o indivíduo estava em processo de formação (*Bildung*). Por formação entendemos *a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva* (Adorno, 1996, [1959], p. 389), o que se configura como um processo histórico, como reflexão sobre a própria formação e como

---

<sup>29</sup> Em um aforismo com esse título, Adorno escreve: “Mas se quiséssemos agir radicalmente de acordo com isso, extirparíamos também com o falso o que é verdadeiro, tudo o que, de maneira impotente, procura furtar-se ao âmbito da práxis universal, toda emancipação quimérica de uma situação mais nobre, e passaríamos imediatamente à barbárie, que se acusa a cultura de propiciar” (Adorno, 1993 [1951], p. 36).

diferenciação. Ela dizia respeito *ao indivíduo livre e radicado em sua própria consciência, ainda que não tivesse deixado de atuar na sociedade e sublimasse seus impulsos. A formação era tida como condição implícita a uma sociedade autônoma: quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo* (Adorno, 1996 [1959], p. 392). Para tanto, postulava-se uma humanidade sem exploração.

Mas o progresso, como vimos, não se deu com a “humanidade” da mesma forma que com sua contraparte material. A não problematização da categoria da formação, quando esta já não se dá mais, resulta num “apriorismo” da formação, em uma pseudoformação. Esta adultera não só o espírito, mas também a vida sensorial, “é o espírito conquistado pelo caráter de fetiche da mercadoria” (idem, p. 400). A apreensão do mundo fica comprometida, a pseudoformação “é uma fraqueza em relação ao tempo, à memória, única mediação que realiza na consciência aquela síntese da experiência que caracterizou a formação cultural em outros tempos” (Idem, p. 406). A formação, portanto, precede a pseudoformação, já que esteve presente nesses outros tempos.

A dialética entre formação e pseudoformação corresponde à nossa caracterização do capitalismo. Ao mesmo tempo em que esse modo de produção e suas conseqüências superestruturais geraram a introversão e transformação da barbárie em produção, também devolveu tal introversão e produção para os fins da barbárie. O potencial autodestrutivo tanto do indivíduo como da vida humana em geral parece demonstrar claramente esse movimento.

A cisão pode ser caracterizada como a grande divisão do trabalho, que não apenas intensifica as diferenças entre trabalho espiritual e trabalho material, mas também “subdivisão do trabalho”, na qual a cultura e o trabalho material assumem diversas ramificações. Tudo isso fica mais claro, quando se pensa nas diferenças culturais e, principalmente, materiais entre burgueses e proletários. Quando o artesão deixa sua oficina para trabalhar na fábrica, ganha uma liberdade formal, mas perde seu local de trabalho, a matéria-prima,

os instrumentos de produção, a capacidade de desenvolvimento do processo integral da produção, o produto de seu trabalho e a possibilidade de vendê-lo.

Aquele aprendizado que, desde o antigo Egito, conforme atesta Platão, vimos como forma típica de instrução das massas produtivas artesanais e do qual analisamos rapidamente os modos e as leis a partir da Idade Média, esse aprendizado já chegou ao seu fim, o que estará no lugar dele? (Manacorda, 2000, p. 271).

A esta pergunta o próprio Manacorda responde com a preocupação do século XIX em formar os proletários, mas com uma educação popular, adequada àqueles que não tinham os pré-requisitos para a experiência da “cultura”<sup>30</sup>. No período da Restauração, as Igrejas voltam a se ocupar da educação. A Prússia foi vanguarda na educação pública, ao que se atribuíram suas posteriores vitórias militares. Daí o estímulo para que outros Estados decidissem adiantar a estatização da instrução. A didática volta ao centro das pesquisas, é preciso saber ensinar ao que não consegue aprender. Surgem os jardins de infância de Froebel, com a preocupação de educar bem cedo para a religião, mas seus métodos servem também para a educação laica. Num aspecto mais amplo, as ciências aplicadas passam a dominar o cenário cultural, *a ciência dos fatos vai se tornando principal, enquanto a ciência das palavras, acessória* (Idem, p. 286). Como afirma Manacorda, *entre filantropia e progresso econômico, muda a escola em todos os seus níveis e aumenta o catálogo das ciências na pesquisa universitária* (Idem, ibidem).

---

<sup>30</sup> Em um periódico intitulado “Da educação”, do século XIX, pode-se ler “É conveniente, portanto, não ocupar-se da instrução científica daquelas classes da população, condenadas pela indigência a um trabalho mecânico e diuturno. Para elas basta que sejam imbuídas de uma moral pura e santa”. E Manacorda continua: “... até nobres inteligências, como Pestalozzi e outros, eram induzidos a levar em conta, de certo modo, semelhantes argumentações, tamanha era a autoridade e a firmeza com que eram propostas, e quão difícil era provar princípios contra a realidade do momento!” (Idem, p. 276).

### 2.3.2 A integração: do público à massa

Não é apenas a educação que procura “remediar” a cisão.

A ideologia encobre amplamente a grande cisão (...). O termo sociológico para isso se chama *integração*. Para a consciência as barreiras sociais são, subjetivamente, cada vez mais fluidas (...). Por inúmeros canais, se fornecem às massas, bens de formação cultural. Neutralizados e petrificados, no entanto, ajudam a manter no devido lugar aqueles para os quais nada existe de muito elevado ou caro. Isso se consegue ao ajustar os conteúdos da formação, pelos mecanismos de mercado, à consciência dos que foram excluídos do privilégio da cultura (...). A estrutura social e sua dinâmica impedem a esses neófitos os bens culturais que oferecem ao negar-lhes o processo real da formação, que necessariamente requer condições para uma apropriação viva desses bens (Adorno, 1996 [1959], p. 394).

O termo “integração” surge na obra de Spencer com um outro significado. Para Spencer, integração e diferenciação caminham juntas, são leis fundamentais da socialização. *A integração manifesta-se na formação de uma massa maior e no progresso para uma coesão que se deve a estreita vinculação de todas as suas partes* (apud Horkheimer e Adorno, 1978, p. 38). Como atestam Adorno e Horkheimer, a integração avançou, mas não a diferenciação: *quanto menores são as unidades em que se subdivide o processo social da produção, com o avanço da divisão do trabalho e da racionalização da produção, tanto mais as operações laborais assim subdivididas tendem a assemelhar-se e a perder o seu momento qualitativo específico. Portanto, o trabalho do operário industrial apresenta-se, de um modo geral, menos diferenciado que o trabalho do artesão* (Horkheimer e Adorno, 1978, p. 38).

A massa e a coesão quantitativa, apontadas por Spencer, foram também relatadas por Wright Mills, em seu “A elite do poder”. No capítulo em que relata a passagem histórica da autonomia, expressa pela opinião pública, para a heteronomia da sociedade de massas, aponta para os veículos de massa que passam a ser os formadores de opinião, para o impedimento das respostas, da

discussão e da ação social pelo estabelecimento de autoridades institucionais. Ao comparar a massa com o público, enumera as seguintes características:

1) o número de pessoas que expressam opiniões é muito menor que o número de pessoas para recebe-las, pois a comunidade de públicos se transforma em numa coleção abstrata de indivíduos que recebem impressões através de veículos de comunicação em massa. 2) As comunicações que predominam são tão organizadas que é difícil ou impossível ao indivíduo responder imediatamente, ou com qualquer eficiência. 3) A colocação da opinião em prática é controlada pelas autoridades que organizam e fiscalizam os canais para tal ação. 4) A massa não tem autonomia em relação às instituições – pelo contrário, os agentes de instituições autorizadas nelas penetram, reduzindo-lhe a independência que possa ter na formação da opinião pela discussão (Mills, 1981, p. 356).

Para Adorno e Horkheimer, a sociedade “integral” possui aspectos mais simples que a sociedade liberal. O caráter complexo atribuído ao mundo contemporâneo pareceria uma cortina que esconde essa simplicidade. A ideologia da integração busca se mostrar como mais real que a realidade. *Esse processo talvez corresponda a uma tendência regressiva para a menor diferenciação e a um maior primitivismo, em termos subjetivo-antropológicos (...) é um fato profundamente negativo, que está ligado, de forma indissolúvel, ao surgimento da barbárie no próprio âmago da Cultura (...)* (Horkheimer e Adorno, 1978, p. 39). Para eles, seria apenas um exagero afirmar que a sociedade que tende para o “One World”, para a sociedade total, está acompanhada do perigo de total aniquilação da humanidade.

### 2.3.3 A família

Se a esfera pública, que surgiu em conjunto com seu oposto – a família – possibilitava a crítica (Habermas, 1985), sua transformação em massa representa um efeito considerável em favor da barbárie.

Os aspectos da integração, não apenas os educacionais, mas também econômicos e políticos, impedem, no industrialismo tardio, as funções de mediação social independentes da lógica da troca.

Antes de ser uma categoria primordial e eterna, a própria família é um produto da sociedade (...) a família moderna, em relação à família burguesa antiga, vê reduzida a sua capacidade de formar indivíduos autônomos e radicalmente transformado o caráter da experiência proporcionada, em seu próprio seio, às pessoas que a compõem (Horkheimer e Adorno, 1978, p. 73).

Com a Revolução Industrial, progride a anulação social da família. O conceito de herança perde seu sentido, as filhas também já podem ganhar seu próprio sustento. A renúncia aos instintos pela disciplina familiar já não se justifica. A debilidade do pai na sociedade contemporânea, resultado dos períodos de depressão do fim do século XIX e início do XX, penetra até as *células mais profundas do equilíbrio psíquico-moral* (Horkheimer e Adorno, 1978, p. 144).

A essa conclusão chegou também o psicanalista Mitscherlich ao comentar o

esmaecimento da *imagem paterna*, que encontra sua causa na própria essência de nossa civilização, no que se refere à função educativa do pai: a figura ativa e operante do pai desaparece, é ignorada. Juntamente com a perda da “visibilidade”, causada por processos históricos, inverte-se também o valor atribuído a essa figura. À glorificação do pai – e da pátria –, segue-se um “ódio socializado ao pai”, a “repulsa ao pai”, o estranhamento com todas as suas conseqüências psíquicas: “medo” e “agressividade. (Mitscherlich, 1985, p. 238).

*Nos dias de hoje, começa-se a regredir a um estado que não se caracteriza pelo complexo de Édipo, mas pelo parricídio* (Adorno, 1993 [1951], p. 16). Sob o efeito da integração, a nova horda de filhos toma outra forma. Trata-se de um tempo em que os filhos desafiam o pai como modelo de identificação, mas sentem-se impotentes diante do mundo. Os ideais são



coletivos, apresentados pelos veículos de massa. Lehman (2001, p. 225) escolhe dentre os vários modelos de “espelhamentos sociais” atuais o fenômeno “Xuxa”. Mrech (1999, pp. 121-6) aponta para os efeitos da informática no imaginário contemporâneo. Há uma nova estruturação do homem, que já não condiz plenamente com o conceito de indivíduo. A principal autoridade já não é mais individual, a barbárie do século XX pode servir de modelo ilustrativo:

Se é lícito citar, a propósito, a teoria exposta por Freud em ‘*Massenpsychologie und Ich-Analyse*’, segundo a qual a imagem paterna pode ser transferida para grupos secundários e seus líderes, então é possível ver no regime hitleriano um modelo típico dessa transferência; e a violência da autoridade, por um lado, a necessidade de autoridade, por outro, aparecerão quase como que invocadas pela ausência de autoridade na Alemanha da República de Weimar. Hitler e a ditadura moderna são, de fato, o produto de uma sociedade em que está destruída a figura do pai (Horkheimer e Adorno, 1978, p. 145).

#### 2.3.4 Algumas transformações internas

Seria má psicologia supor que aquilo de que se é excluído desperta tão somente ódio e ressentimento; também desperta uma espécie de amor possessivo e intolerante, e aqueles que a cultura repressiva rejeita tornam-se facilmente seus defensores mais estreitos.

Adorno

Frente à promessa cultural não cumprida, o homem se volta contra a cultura como um todo, não apenas contra os fatores que impedem a justiça. Esse deslocamento dirige o afeto, ou energia de investimento, para representantes outros. Para o inconsciente vão os conteúdos descartados pelo desenvolvimento social. Como o processo primário age em função da censura, cabe perguntar: o que impede o reconhecimento direto da injustiça?

O termo “censura” exige maior atenção. Se ele está diretamente ligado aos entraves da pulsão (asco, vergonha, moral e compaixão), e Laplanche e Pontalis lembram seu vínculo com o superego da segunda tópica, pode-se concluir que a industrialização leva a transformações na própria instância de censura.

As identificações que compõem o ideal do ego já não são pessoais. Os ideais *são um conglomerado de noções ideológicas que se interpõem entre os sujeitos e a realidade, e a filtram. Estas noções estão de tal modo carregadas afetivamente, que a ratio não pode desalojá-las aleatoriamente* (Adorno, 1996 [1959], p. 397).

A alienação já não é imposta apenas pelo trabalho. A expressão “tempo livre” veio substituir o que antes era chamado de ócio, o que não se deu ao acaso. O tempo livre deixou de ser privilégio de uma vida folgada. Quando ócio, era algo em si; como tempo livre, passou a fazer referência ao tempo não livre, ao trabalho.

Segundo a moral do trabalho vigente, o tempo em que se está livre do trabalho tem por função restaurar a força de trabalho, o tempo livre do trabalho – precisamente porque é um mero apêndice do trabalho – vem a ser separado deste com zelo puritano. (...) deve o tempo livre, provavelmente para que depois se possa trabalhar melhor, não lembrar em nada o trabalho. Esta é a razão da imbecilidade de muitas ocupações do tempo livre. Por baixo do pano, porém, são introduzidas, de contrabando, formas de comportamento próprias do trabalho, o qual não dá folga às pessoas. (Adorno, 1995 [1969], p.72)

E justamente porque *o que na indústria cultural se apresenta como um progresso, o insistentemente novo que ela oferece, permanece (...) a mudança de indumentária de um sempre semelhante* (Adorno, 1994, p. 94) é que os novos ideais impostos às massas repetem o existente.

Esse mecanismo leva a um processo defensivo que Anna Freud denominou “identificação ao agressor”, que parece localizar-se num estágio do desenvolvimento do superego, a internalização das críticas alheias. As críticas são introjetadas, mas a culpa é projetada. Quanto mais próxima a consciência

da própria culpa, maior indignação e agressividade contra outras pessoas. Isso se estabelece como uma falta de autocrítica. É uma fase preliminar à moralidade e um estágio da paranóia (Freud, A., 1986, pp 93-103).

As identificações que se impõem levam a uma criação delirante, mas com elementos da própria realidade, que se reforça. É o que Adorno chama de “realismo supervalorizado” ou “pseudo-realismo” (2000 [1969], p. 145). O processo vivido por Schreber parece tornar-se modelo social. O exagero dessa afirmação perde sua intensidade, ao lembrarmos a paranóia fascista. Amaral (1997) no capítulo intitulado “O ‘caso Schreber’ – metáfora do narcisismo contemporâneo?” responde à pergunta do título:

A nosso ver, seria esta estrutura perversa e narcísica do ‘pseudo-indivíduo’ moderno e contemporâneo que, como resultado da ‘projeção’ da perversidade social na mônada individual, acaba sendo responsável pelo esquecimento das atrocidades cometidas no passado, reabrindo espaço para a adesão irracional a ideologias totalitárias (p. 175).

O pseudo-realismo se reforça com os tabus, tornando-se ele mesmo um tabu, que retroage sobre a realidade, agora como um processo heterônomo, que exige um sobre-esforço defensivo do ego.

### 2.3.5 O narcisismo

As transformações nos modelos de identificação acarretam mudanças na estrutura anímica. Trata-se de um superego constituído por representações reificantes, produzidas em larga escala, com a intenção de manter o existente. A grande carga afetiva que dificulta a retirada do véu ideológico pode ser associada à relação entre o superego e o id, que assume novas características, resultando em uma nova dinâmica também do ego. Aqui talvez resida a descrição da manutenção interna do encantamento bárbaro.

Em “O ego e o id”, Freud afirma que, *devido à maneira pela qual o ideal do ego se forma, ele possui os vínculos mais abundantes com a aquisição*

*filogenética de cada indivíduo – a sua herança arcaica* ([1923], p. 51). Não há por que duvidar que essa herança arcaica se mantenha mediante os tabus, que, com toda sua irracionalidade, assumem papel definitivamente importante no que chamamos de valores morais: *o que pertencia à parte mais baixa da vida mental de cada um de nós é transformado, mediante a formação do ideal, no que é mais elevado na mente humana pela nossa escala de valores* (Idem, p. 51).

A angústia (o fenômeno mítico por excelência) é um conceito essencial. Para Freud, a ansiedade de castração, que a princípio está ligada à sobrevivência, desenvolve-se em ansiedade moral ou social. Só como porção posterior do superego, formada com base em protótipos sociais, pode-se falar da angústia por separação e expulsão da horda (Freud, [1926], pp. 162-3). Adorno descreve com precisão a condição do homem contemporâneo frente ao pseudo-realismo, na qual mesmo consciente dele, torna-se difícil superá-lo.

O Superego, a instância da consciência moral (Gewissen), não apenas põe a proibição ante os olhos do indivíduo como o mal em si, mas também amalgama de forma irracional a angústia da aniquilação física com a angústia, muito mais tardia, de fazer parte da sociedade que acolhe os seres humanos em lugar da natureza. Essa angústia social, alimentada por fontes atávicas e logo exagerada de diversas formas, que certamente pode passar a ser real em qualquer momento, acumulou tamanha violência que apenas um herói moral para se livrar dela, ainda que se alcançasse ver até o fundo o que tem de delirante (Adorno, 1994a, pp. 143-4).

Entretanto, o ego, a quem caberia a função de avaliar as contradições em que se encontra o homem contemporâneo encontra-se em meio à dinâmica do id e do superego. É ele mesmo contraditório, *um fragmento de libido e representante do mundo*<sup>31</sup> (Idem, p. 180). A constante angústia, tornada mais real a cada dia, unida às exigências da libido, sobrecarrega o ego. *A configuração da energia pulsional em que se apóia o eu (...) quando chega a dar o passo até o sumo sacrifício, o da própria consciência, é o narcisismo* (Idem, pp. 183-4).

<sup>31</sup> Para uma crítica da concepção freudiana do ego, ver Adorno, pp. 180-3.

Ao mesmo tempo em que essa dinâmica torna o ego uma instância predominantemente defensiva, mantém a função autoconservadora do ego, que possui certa racionalidade, ligada às pretensas formas racionais da sociedade. O que resta de libido narcísica que não se volta ao processo defensivo volta-se para um eu fragilizado, que reinveste nos ideais coletivos. Assim, o processo narcísico não só participa do delírio do hiper-realismo, que reconstrói a realidade com base nos ideais massificados, como também participa da construção dos elos sociais, que venham a substituir o ego individual. É o que se pode chamar de narcisismo coletivo.

A questão da barbárie contemporânea se torna mais evidente. A pulsão de agressão, assim como a erótica, encontram maiores dificuldades em ser defletidas, já que são investidas nos esforços defensivos que aumentam conforme a pressão social. A redução da sublimação também tem seu aspecto objetivo, facilmente observável na decadência da arte, da imaginação, da teoria. Restam apenas avanços tecnológicos, que parecem servir de alvo para o que ainda resta de capacidade afetiva. Ao invés dos fins, o homem passou a amar os meios. À pulsão destrutiva resta o mecanismo da projeção, mas já não mais contra os entraves da promessa cultural. A falsa projeção se volta para os inimigos dos ideais internalizados, o que aproxima o “narcisismo coletivo” de Adorno do “narcisismo das pequenas diferenças”, de Freud.

O tema do prestígio, discutido por Freud em “Psicologia de grupo”, pode ser retomado sob o ângulo do narcisismo coletivo. Nele, a impotência social é compensada e o sentimento de culpa atenuado, pela identificação com o todo, com o fazer parte de um ser mais elevado. O prestígio – domínio exercido sobre nós por um indivíduo, um trabalho ou uma idéia, que paralisa as faculdades críticas e enche de admiração e respeito – atribuído ao líder ou ideal do grupo, faz com que os sentimentos hostis se desvançam dentro do grupo, projetando-se em grupos ou indivíduos exteriores à “alma coletiva”.

O tema do narcisismo se torna de grande importância, não apenas com relação à libido, mas também com a estruturação da personalidade. Não somente Freud aponta que a civilização reforça o caráter anal, como também Adorno afirma que cada cultura reforça um caráter que lhe corresponda. Para

Berlinck (2000) *cada época possui psicopatologias dominantes* (p. 225). Lowen escreve: *No meu entender, os narcisistas estão perfeitamente adaptados ao mundo em que vivemos; adotam seus valores, circulam de acordo com seus padrões em constante mudança e sentem-se à vontade em sua superficialidade* (p. 179). Estaríamos vivendo com ou somos dotados de um caráter narcisista? Há um novo caráter predominante nos dias de hoje que favorece a barbárie?

### 2.3.6 A hipótese de um novo caráter predominante

Em que consiste um caráter narcisista e por que se fala tanto dele hoje? Primeiramente, é preciso definir o que se entende por caráter. Em Freud, aparece sob o termo “tipo libidinal” *uma combinação regular de características físicas e mentais* (Freud, [1931], p. 251). Bleger utiliza o termo personalidade e lhe atribui a dinâmica entre id, ego e superego, caracterizando-se por ser uma *totalidade com uma organização de relativa estabilidade, unidade e integração* (p. 193). Bergeret propõe uma conceituação mais ampla:

A organização do caráter correspondente aos arranjos relacionais manifestos da estrutura latente não pode proceder de outra forma senão seguindo passo a passo os progressos ou fracassos da evolução estrutural: estatuto das zonas erógenas, possibilidades de mudança de objeto, manejo da ambivalência primitiva, funcionamento recíproco dos princípios de prazer e de realidade, jogo das identificações, negociação das descargas pulsionais, constituição do superego, etc. (p. 168-9).

Ao descrever o tipo narcisista, Freud apresenta as seguintes características: *não existe tensão entre o ego e o superego (...), e não há preponderância de necessidades eróticas. O principal interesse do indivíduo se dirige para a autopreservação; é independente e não se abre à intimidação. Seu ego possui uma grande quantidade de agressividade à sua disposição, a qual também se manifesta na presteza à atividade* ([1931], p. 252). Atividade esta, porém, irrefletida e irracional.

Lehman considera *o narcisismo moderno como sendo uma defesa possível a tantas violências. Uma defesa reativa e um empobrecimento do indivíduo na sociedade* (p. 228). Berlinck enfatiza a “epidemia depressiva”, mais precisamente a melancolia contemporânea, que é uma neurose narcísica (p.229-230). Lowen faz um relato sobre sua vivência pessoal da mudança dos valores antes e depois da segunda grande guerra, principalmente os de “respeito” e “dignidade”, entendendo a cultura mais recente como propícia ao narcisismo e ao falso *self*. Crochík (1999) aponta a relação entre a ideologia dominante, a da racionalidade tecnológica, e a personalidade narcisista. Poderia-se ainda citar Lasch (1983) e Amaral (1997), para aumentar a lista de pesquisadores que têm se ocupado do narcisismo contemporâneo.

As descrições da personalidade narcisista enfatizam seu poder autodestrutivo e indiferença aos sentimentos. Isso nos lembra o masoquismo originário apontado por Freud, que se relaciona com a pulsão de morte. Porém, o masoquismo está muito próximo do sadismo, o que remete ao comportamento projetivo do narcisista. Assim, a barbárie se traduz também em auto-agressão.

Na busca narcisista pela adaptação, consequência da fragilidade egóica, os estereótipos e juízos de valor já estabelecidos facilitam a vida que segue um ritmo frenético em um “museu de novidades”. A frieza com que se relacionam os seres humanos atualmente pode ser compreendida como uma intensificação do fenômeno da reificação, da modificação da experiência que transforma uma relação humana em coisa considerada por Adorno et alii (1965 [1951]) como o caráter manipulador, próximo do caráter anal, mas com extremo narcisismo (p. 776). O “tipo da consciência coisificada” poderia há algum tempo ser encontrado apenas nos monstros nazistas, mas aumentou numericamente, o que já era exemplificado na Alemanha de 1965 por delinquentes juvenis e líderes de quadrilha (Adorno, 2000 [1965b], p. 130). Que diríamos dos dias atuais?!

Além do hiper-realismo, algumas das principais características do caráter manipulador são a fúria organizativa, a incapacidade de estabelecer experiências humanas diretas (como hoje, o caso extremo da internet),

ausência de emoções, não imaginar o mundo diferente do que é e o culto à *efficiency* (Idem, p. 129). Outra característica que se pode ressaltar, baseada na agressividade que se volta contra pessoas e não no que impede a realização das promessas da cultura, é a personalização. É um fenômeno muito comum, no qual se costuma voltar a agressividade contra aquele que mostra o horror e não ao horror mesmo. Um exemplo claro de utilização desse mecanismo são as campanhas eleitorais em que se atribuem problemas econômicos e sociais ou sua resolução a uma pessoa e não aos verdadeiros elementos que os constituem.<sup>32</sup>

Há ainda, uma outra característica que por parecer mais sutil, por não expressar claramente a agressividade, pode passar como inofensiva. A frieza nas relações humanas pode ser traduzida como passividade, que é, *provavelmente, apenas uma forma de barbárie, na medida em que está pronta para contemplar o horror e se omitir no momento decisivo* (Adorno, 2000 [1968], p. 164). Comportamento que pode se justificar como satisfação do sadismo.

Não é simples afirmar ou negar a hipótese da predominância de um caráter narcísico na contemporaneidade, mas o movimento da sociedade e os relatos de especialistas apontam, pelo menos, para um aumento desse tipo de composição psíquica. O que justifica a afirmação de que o mal-estar tenha se intensificado, pelo constante sofrimento e insatisfação que caracterizam esse caráter, o que se traduz em aumento de agressividade e potencial destrutivo.

---

<sup>32</sup> Adorno relata: “Certa feita uma experiência me assustou muito: numa viagem ao lago de Constância, eu lia num jornal de Baden em que se informava acerca da peça *Mortos sem sepultura*, de Sartre, que representa as situações mais terríveis. A peça incomodava visivelmente o crítico. Mas ele não explicou este incômodo mediante o horror da coisa que constitui o horror de nosso mundo, mas torceu a questão como se, frente a uma posição como a de Sartre, que se ocupara do problema, nós tivéssemos, por assim dizer, um sentido para algo mais nobre: que não poderíamos reconhecer a ausência de sentido do horror. Resumindo: o crítico procurava se subtrair ao confronto com o horror graças a um sofisticado palavrório existencial. O perigo de que tudo aconteça de novo está em que não se admite o contato com a questão, rejeitando até mesmo quem apenas a menciona, como se, ao fazê-lo sem rodeios, este se tornasse o responsável, e não os verdadeiros culpados”. (2000 [1965b], p. 125).



### 3 A RELAÇÃO ENTRE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO

Muito cedo, porém, volve os olhos Orfeu  
E de novo ela cai, e de novo morreu!

Pope

Após as tentativas de conhecer o inimigo e alguns indícios de como ele age por meio de nós mesmos, vamos ao tema que, nesses momentos finais, deve ser abordado de forma mais direta.

Por que falar tanto em *psicologia* quando se quer responder sobre a possibilidade de a *educação* transformar algo de decisivo em relação à barbárie? Qual o material de trabalho dessas ciências?

Algumas respostas a essas questões podem ser esboçadas, voltando-nos também para as ciências que nos são mais próximas (nossas Eurídicés). Que essa última tarefa não seja como as de Sísifo ou Tântalo. Que as conclusões que daqui se possam tirar não apenas soem como o canto de Orfeu e consigam fazer parar Tântalo e seu colega, mas que se tenha consciência de que elas são bem menos agradáveis e fascinantes que um canto. Que não olhemos para trás tão irrefletidamente como Orfeu, para que nossas conclusões não se traduzam em abraços no ar...

### 3.1 Psicologia e educação

Será que você não pode mostrar o lado bom e proclamar como princípio o amor, ao invés da amargura infinita? – Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça.

Horkheimer e Adorno

Sob a ideologia da integração nascem as duas ciências das quais nos ocupamos agora. Tanto a pedagogia “ressurge” como ciência responsável pela educação popular, como a psicologia para *fiscalizar, controlar, prever e corrigir (socializar) o egoísmo e a irracionalidade* (Figueiredo, 1997, p. 21). Em oposição ao conhecimento enciclopédico, instala-se o “taylorismo do espírito” como diriam Adorno e Horkheimer. Frente à grande cisão, a cisão entre as ciências também fragmenta o objeto. Dessa forma, o homem é dividido em corpo, alma, intelecto, que permanecem como objetos em si mesmos, mônadas. Como frutos de sua época, as idéias criam novos tabus que as justifiquem.

O século XIX caracteriza-se por uma contradição básica: neste período a sociedade burguesa atinge seu apogeu, segrega cada vez mais o trabalhador braçal e se torna inflexível na admissão dos que vêm de baixo. No nível político e cultural, mantém-se viva a crença na possibilidade de uma sociedade igualitária num mundo onde, na verdade, a polarização social é cada vez mais radical. Entra as pequenas conquistas de uma minoria do operariado e a acumulação de riqueza da alta burguesia cavara-se um abismo que saltava aos olhos. *Justifica-lo será a tarefa das ciências humanas que nascem e se oficializam neste período.* (Patto, 1990, p. 19)

Não adianta, porém, acreditar em uma nova integração das ciências, o que apenas expressa o irremediável. Pensar psicologia e educação juntas é refletir sobre suas contradições. O que as condições objetivas separaram nem mesmo o Espírito pode unir. *O conhecimento não tem poder para outra totalidade que a antagonica, e só em virtude da contradição é capaz de alcançar alguma totalidade* (Adorno, 1994, p. 150). E uma dessas contradições

é que, assim como nas relações humanas, se faz presente o valor de troca nas ciências.

Psicologia e educação se unem principalmente em torno das questões do ensino profissional e da descoberta da infância, na “escola nova” ou “escolanovismo”. Seus resultados podem ser reconhecidos pelas teorias racistas, da psicologia diferencial, que persistem até hoje (ver Patto, 1990). A noção nominalista de indivíduo permanece como segunda natureza, quando o indivíduo já não mais corresponde ao seu conceito. Ao indivíduo determinado se atribui o ato de determinar (ou seja, ele é visto como responsável pela situação à qual está submetido), seja na saúde mental ou nas dificuldades de aprendizagem, o que relembra o mecanismo da personalização. Como ciências do espírito, psicologia e pedagogia lutam como insetos contra o vidro.

### 3.2 Algumas contradições específicas

Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado frente a esta meta: que Auschwitz não se repita.

Adorno

Ocorrem algumas contradições inerentes a cada campo do conhecimento. Começemos pela educação.

Seguindo a lógica da integração, a formação (Bildung) é um dado com o qual se deve apenas aprender a trabalhar, ou seja, a distribuir igualmente entre todos. Considera-se a categoria da formação algo já existente, um *a priori*. Esse apriorismo da educação não permite que se pense a pseudoformação, o que resulta nos famosos discursos que apontam a educação como a salvadora do mundo. Hoje já se conhecem “movimentos dos desempregados diplomados”, que testemunham contra esse discurso messiânico. “Para esta teoria [a de pseudoformação], a idéia de cultura não pode ser sagrada” (Adorno, 1996 [1959], p. 389).

Podemos agora entender com maior clareza uma polêmica afirmação de Adorno:

Reformas pedagógicas isoladas, embora indispensáveis, não trazem contribuições substanciais. Poderiam até, em certas ocasiões, reforçar a crise, porque abrandam as necessárias exigências a serem feitas aos que devem ser educados e porque revelam uma inocente despreocupação diante do poder que a realidade extrapedagógica exerce sobre eles (Idem, p. 388).

A educação, como subdivisão do trabalho intelectual, que tem por finalidade a formação para o trabalho material, não pode por si transformar algo de decisivo em relação às condições objetivas das quais é vítima. Ela deveria ter como condições a autonomia e a liberdade, mas trabalha com estruturas pré-colocadas, com fórmulas que devem ser impostas ao educando, algo heterônomo e não livre. *Daí que, no momento mesmo em que ocorre a formação, ela já deixa de existir* (Idem, p. 397).

Por que, então, falar em educação?

Nossa questão principal é se a educação pode transformar algo de decisivo em relação à barbárie. Até aqui apontamos suas contradições com relação às condições objetivas. Restam-nos as subjetivas. Pode a educação transformar algo em relação à subjetividade? Pelo que vimos nos outros capítulos a resposta é positiva.

Pode-se pensar em educação, num sentido abrangente, como formação. Esta tem espaços sociais como a família, a escola, o trabalho, o ócio (que a princípio era relacionado à escola, o lugar do ócio). Ora, o ócio transformou-se em tempo livre, o trabalho transformou o homem em apêndice da produção, a família está em crise e a escola não menos. Mas a escola ainda possui espaços de reflexão, mesmo que venham se reduzindo.

As leituras e a relação com os professores são elementos que competem com os ideais sociais, em desvantagem, é verdade, mas ainda participam da constituição do que é permitido chamar de superego. Quantos professores diagnosticam a crise familiar, ao sentir a necessidade de oferecer

cuidados básicos aos seus alunos. Essa situação é um sintoma que merece análise. Não cabe à escola esse papel, mas aponta para um espaço em que ainda se pode refletir, em que o incômodo é perceptível por entrar em contradição com os fins educacionais. Deve-se, porém, cuidar para que fenômenos como esse não resultem em atuação irrefletida, por preconceitos ou por um sentimento fraterno exagerado, mas que se preserve o espaço reflexivo.

Com base nessa constatação, uma trivialidade psicanalítica, não se deve esperar muito do esclarecimento meramente intelectual, embora se deva iniciar por seu intermédio; um esclarecimento um pouco insuficiente e apenas parcialmente eficiente ainda é melhor do que nenhum. (Adorno, 2000 [1965a], p. 114).

Não se pode esquecer, alerta Adorno, que a chave da verdadeira transformação está na relação da sociedade com a escola, mas a escola não deve ser apenas objeto. Auschwitz revelou o fracasso das configurações para as quais a escola é válida: a autonomia e a liberdade.

Enquanto a sociedade gerar a barbárie a partir de si mesma, a escola tem apenas condições mínimas de resistir a isto. Mas se a barbárie, a terrível sombra sobre a nossa existência, é justamente o contrário da formação racional, então a desbarbarização das pessoas individualmente é muito importante. A desbarbarização da humanidade é o pressuposto imediato da sobrevivência. Este deve ser o objetivo da escola, por mais restritos que sejam seu alcance e suas possibilidades. E para isto ela precisa libertar-se dos tabus, sob cuja pressão se reproduz a barbárie. O *pathos* da escola hoje, a sua seriedade moral, está em que, no âmbito do existente, somente ela pode apontar para a desbarbarização da humanidade, na medida em que se conscientiza disto. (Adorno, 2000 [1965a], pp. 116-7).

Dois elementos, porém, circulam essas afirmações e devem ser mencionados. O primeiro diz respeito à forma com que Adorno trata a educação, pressupondo uma modificação no ordenamento social, que ainda não ocorreu. Porém, *é fatal que aqueles que querem tal mudança se obstinem contra ela* (Adorno, 1995 [1969], p. 12). A obstinação, a teimosia, conserva um

certo valor libertário. Por isso teimamos no ponto de que, ainda que se atribua aos textos adornianos sobre educação o caráter de improviso, em um bom músico, o improviso é bastante fundamentado.

Com relação à barbárie como violência, que é gerada socialmente, mas expressa individualmente, a educação parece ser o meio que, ainda que não transforme as condições objetivas, pode levar às pessoas elementos para refletirem sobre si mesmas e sobre as violências que executam. É preciso que a escola adapte de alguma forma, para que o indivíduo possa sobreviver, mas frente ao exagero da realidade, que cumpre esse papel adaptativo, propor a resistência à barbárie é essencial. Para que as pessoas tenham ferramentas para compreender os mecanismos internos de reprodução da barbárie, parece indicado que a psicologia faça parte do clima educacional, diferente de como ocorreu até hoje.

Como hoje em dia é extremamente limitada a possibilidade de mudar os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram tais acontecimentos, as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo (...) Torna-se necessário o que a esse respeito uma vez denominei de inflexão em direção ao sujeito. É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a ele próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos. (Adorno, 2000 [1965b], p. 121).

### 3.3 As contradições na psicologia

A miséria permanece, tal como antes.  
Não podes suprimi-la de todo,  
Mas podes torná-la invisível.  
(extraído de *Mínima moralia*)

A psicologia não está numa posição privilegiada em relação à pedagogia no que diz respeito ao seu objeto. Sob os efeitos da ideologia e dos produtos culturais, define-se aprioristicamente o indivíduo, o que também resulta em pseudo-individualização. Ela também se despreocupa da realidade

extrapsicológica. *O psicologismo em qualquer de suas figuras, o indivíduo como ponto de partida sem mais especificações, é ideologia* (Adorno, 1994, p. 157). Como assinala Figueiredo (1997), a psicologia é uma ciência do (contra o) indivíduo.

Quando se fala da “inflexão em direção ao sujeito”, deve-se levar em conta a dessubjetivação do sujeito<sup>33</sup>. *Quanto mais estritamente se pensa o âmbito do psicológico como um campo de forças autárquico fechado em si mesmo, tanto mais completamente se dessubjetiva a subjetividade* (Idem, 169). Assim, como o sujeito, em sentido hegeliano, parece haver se fragmentado com o movimento da sociedade, resultando em dominação explícita no campo político e regressão da teoria no campo científico, isso

... se prolonga nos resultados da terapia, nesses seres humanos desesperadamente ajustados à realidade que se remodelaram literalmente como aparatos para poder abrir passagem com mais êxito em sua restrita esfera de interesse, em seu “subjetivismo” (Idem, p. 169).

A crítica de Adorno se estende não apenas à psicologia, mas também à psicanálise. Os versos da epígrafe são mais válidos para a economia da alma do que para a sociedade de bem-estar social. Também reprova Freud por aceitar a oposição entre sociedade e egoísmo sem exame, como algo estático, sem reconhecer nela a obra de uma sociedade repressiva (Adorno, 1993 [1951], p. 51).

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 os seus pretensos sujeitos, inseparável do interesse de utilizá-los com o maior ganho possível e, em geral, de poder manipulá-los. (Idem, p. 54)

---

<sup>33</sup> “É preciso trazer de volta o próprio sujeito à sua subjetividade; seus impulsos não devem ser banidos do conhecimento”. (Adorno, 1995, p. 191). Para um aprofundamento do conceito de sujeito não apenas em seu sentido individual ou do conhecimento, mas com relação também à sociedade, indicamos a leitura do ensaio “Sobre sujeito e objeto” de onde foi extraída a citação, e do livro Razão e Revolução, de Herbert Marcuse. Ver também a “Dedicatória” do livro “Mínima Moralidade”.

Por que, então, falar em psicologia? Por que falar em Psicanálise?

Justamente porque esta é a única psicologia que *investiga seriamente as condições subjetivas da irracionalidade objetiva* (Adorno, 1994, p. 136). Assim, se há um instrumento que possibilita reconhecer os elementos subjetivos dos fatores objetivos irracionais, esse instrumento é a metapsicologia freudiana. Pelos mecanismos descobertos por Freud, pode-se buscar uma compreensão mais profunda da condição do indivíduo no mundo, como acreditamos haver demonstrado nos capítulos anteriores.

Em diversos momentos, Adorno aponta para a psicanálise como forma de auto-reflexão, como possibilidade de evitar a violência direta, mas apenas como algo que atua amplamente. Seja ocupando um lugar institucional, ainda que *se resumisse a tornar natural a atitude de não exteriorizar a violência, mas refletir sobre si mesmo e sobre a relação com os outros que costumam ser os destinatários dessa violência* (Adorno, 2000 [1959], p. 47); seja apontando para a imediata necessidade *de conscientização e aprendizado psicanalítico para o magistério*. (Adorno, 2000 [1965a], p. 113); ou ainda, ao apontar o merecimento de obras como “O mal-estar na cultura” e “Psicologia das massas e análise do eu” da mais ampla divulgação (Adorno, 2000 [1965b], p. 120). Esta lista pode ser aumentada em várias outras citações, mas o que se quer aqui evidenciar é o papel público da psicanálise, que pode se dar também através da educação. Sobre a efetividade desse papel da psicanálise trataremos mais adiante.

### 3.4 Psicanálise e educação

Alguns comentários sobre a junção de psicologia e educação ainda devem ser tecidos. O primeiro sobre aproximações conceituais, o segundo tratará de um breve histórico dessa união no Brasil, e então buscaremos uma justificativa mais concreta para tal relação.

É preciso levar em conta que o trabalho conceptual aponta para a negatividade do conceito, mas não tem o poder de realizar sua positividade.



Ou seja, estamos mais uma vez repetindo a metáfora do inseto. Não será pela teoria que uniremos conceitos educacionais e psicanalíticos para reconstituir a subjetividade, isso fica claro através das inadequações conceituais que encontramos pela frente<sup>34</sup>. Os educadores encontram vários problemas conceituais com as diversas “pedagogias”, críticas ou não<sup>35</sup>, e os psicólogos, várias inadequações entre seus conceitos e o homem real.

No Brasil, não é novidade a relação entre psicologia e educação, mas talvez não sejam de conhecimento amplo as relações iniciais entre psicanálise e educação. Não é nosso objetivo tratar extensamente dessa questão, mas gostaríamos apenas de apontar para seu caráter de higiene mental e algumas finalidades eugênicas<sup>36</sup>. Não se trata de considerar todas as relações estabelecidas entre esses dois campos como semelhantes, mas esquecer a história material carrega riscos de encantamento já conhecidos...

A psicanálise deve fazer parte da educação, não se tornar a educação. Aprender os elementos musicais para compreender a regressão dessa arte, aprender os mecanismos do cinema e da propaganda, a história, a política, apenas para citar alguns exemplos, são tarefas da educação. A psicanálise pode fazer parte da educação, como esclarecimento sobre o que ainda existe de resistência (no sentido político) por parte do indivíduo e quais os caminhos que essa resistência tem tomado e pode vir a tomar.

### 3.5 As resistências

Algumas afirmações de Adorno possibilitam perceber alguma resistência, ou algo que não permite uma aceitação plena da vida danificada. O autor chama a atenção para a inflexão em direção ao sujeito, ou melhor,

---

<sup>34</sup> “... o ideal de unificação conceitual trazido das ciências naturais não é válido, sem mais, frente a uma sociedade cuja unidade se apóia em não ser unitária”. (Adorno, 1994, p. 139).

<sup>35</sup> Um livro que trata de forma bastante atual a relação entre as teorias e a formação de professores, incluindo uma crítica a autores como Schön, Stenhouse, Giroux e Habermas, é “La autonomía del profesorado” de José Contreras, já traduzido para o português.

<sup>36</sup> Ver MOKREJS (1989) e também em outros textos sobre a história da psicanálise e da educação no Brasil.

para o indivíduo como possibilidade de luta contra a barbárie, mesmo quando o sujeito se encontra fragmentado.

*No entanto, como a semiformação cultural se liga, apesar de tudo, a categorias tradicionais, a que ela já não satisfaz, a nova figura da consciência sabe inconscientemente de sua própria deformação* (Adorno, 1996 [1959], p. 406). No inconsciente parece haver algo que não permite a adesão total e a transformação completa do indivíduo em uma grande massa:

Mas a gota de água acaba por perfurar a pedra, em particular porque o sistema da indústria cultural reorienta as massas, não permite quase a evasão e impõe sem cessar os esquemas de seu comportamento. E somente sua desconfiança profundamente inconsciente, o último resíduo em seu espírito da diferença entre a arte e a realidade empírica, é que explica por que as massas não vêem e aceitam de há muito o mundo tal como lhes é preparado pela indústria cultural (Adorno, 1994, p. 98).

A não aceitação pode, sim, se transformar em resistência, mas o rigor de Adorno não lhe permite pensar os caminhos que ela pode tomar.

... se minha conclusão não é muito apressada, as pessoas aceitam e consomem o que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre, mas com um tipo de reserva, de forma semelhante à maneira como mesmo os mais ingênuos não consideram reais os episódios oferecidos pelo teatro e pelo cinema. (...) É evidente que ainda não se alcançou inteiramente a integração da consciência e do tempo livre. Os interesses reais do indivíduo ainda são suficientemente fortes para, dentro de certos limites, resistir à apreensão [Erfassung] total. (...) Renuncio a esboçar as conseqüências disso; penso, porém, que se vislumbra aí uma chance de emancipação que poderia, enfim, contribuir algum dia com a sua parte para que o tempo livre [Freizeit] se transforme em liberdade [Freiheit]. (Adorno, 1995 [1969], pp. 81-2).

Assim, a passada esperança na realização do sujeito social, expressa pelo conceito de Espírito e mais tarde pelo conceito de classe, a partir do século XX, pode ser depositada no indivíduo. Já na década de quarenta, Adorno parecia indicar esse caminho, que pode de alguma forma revigorar a razão em sua racionalidade:

Nos cento e cinquenta anos que se passaram desde o que foi concebido por Hegel, muito da violência do protesto passou de novo para o indivíduo. Em comparação com a aridez antiquada que caracteriza em Hegel a abordagem do indivíduo, este ganhou tanto em riqueza e força quanto, por outro lado, se viu enfraquecido e tornado oco pela socialização da sociedade. (...) 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. (Adorno, 1993, p. 10)

Ao rever a dialética, Adorno abandona a totalidade hegeliana e se concentra na esfera individual, o que justifica sua forma expositiva. As questões da reflexão e da formação já não fazem apenas referência ao tempo passado, mas a uma nova categoria que, segundo termos adornianos, contra Hegel, mas com Hegel, “atualize”<sup>37</sup> o conceito de reflexão. Se houve uma reflexão possível, o fato de vivermos em uma época regressiva requer a negação das totalidades, dos coletivos, que se revelaram fortes determinações à reflexão.

De qualquer maneira, quando o espírito não realiza o socialmente justo, a não ser que se dissolva em uma identidade indiferenciada com a sociedade, estamos sob o domínio do anacronismo: agarrar-se com firmeza à formação cultural, depois que a sociedade já privou-a de base. Contudo, a única possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é a auto-reflexão crítica sobre a semiformação, em que necessariamente se converteu. (Adorno, 1996 [1959], p. 410)

A idéia de auto-reflexão crítica levanta a questão da possibilidade de razão e elementos psicanalíticos possuírem alguma efetividade. Quanto à possibilidade intelectual e reflexiva, esta foi limitada, mas persiste. A consciência possui determinações que talvez a metapsicologia possa elucidar, mas pode efetivamente transformar? De uma forma mais abrangente, nossa questão é: A educação lida com a barbárie, mas de forma insuficiente. Pode a psicologia mudar essa relação de forma significativa?

---

<sup>37</sup> O termo atualização, no campo da filosofia de Hegel, retoma a teoria aristotélica do ato e da potência. Atualizar, portanto, é realizar uma potência, enxergar o devir. Para mais detalhes, ver Marcuse (1969).

### 3.6 A razão

Bem melhor viveria um ser tão franzino,  
Não lhe tivesse dado o lampejo divino,  
Que se chama Razão, e que o faz mais brutal  
Do que todos os bichos do reino animal.

Mefistófeles – Goethe

A introdução do conceito de auto-reflexão crítica impõe estudar a relação entre a razão e os conteúdos inconscientes. Já comentamos algo sobre a perlaboração do encantamento bárbaro. A perlaboração, na situação em que a abordamos, está fora do âmbito clínico, que implica resistência e interpretação. O que buscamos saber é se, pelo pensamento, por uma consciência clara ou pela razão, pode-se perlaborar alguns conteúdos, ou seja, possibilitar ao sujeito aceitar certos elementos recalcados e libertar-se da influência de sua repetição.

Para tanto, é preciso delimitar melhor o conceito de razão. Para Horkheimer, o uso mais comum do conceito de razão corresponde à *ratio* formal, à razão como um instrumento que classifica, tira conclusões, induz e deduz, indiferentemente do conteúdo. Ela adota como regra os princípios da razão (identidade, contradição, terceiro excluído e silogismo). E, apoiando-se em Max Weber, afirma que esse conceito de razão tem um predomínio inseparável da sociedade burguesa. A relação entre esse conceito de razão e a barbárie foi explicitada pelo autor:

Os sistemas totalitários de qualquer orientação, nos quais a razão subjetiva – a saber, a relação racional do meio aplicado com a finalidade – entra a serviço de fins não meramente desumanos, mas disparatados, a extensão da dependência sem travas do sujeito individual com relação ao Estado de poder soberano e, em definitivo, a blocos de poder de alcance universal, assim como a importância crescente – ligada à anterior – da produção de meios de destruição, inclusive em povos amantes da paz, tudo isso assinala que o conceito de razão da autoconservação começa a se tornar o da auto-destruição. (Horkheimer, 1971, p. 274).

A este conceito de razão, chamado razão subjetiva, Horkheimer opõe outro conceito, denominado razão objetiva, que usa a linguagem da essência eterna das coisas desde Platão, passando por Aristóteles, pela Escolástica e chegando ao Idealismo Alemão. Deve-se tomar cuidado ao opor os dois conceitos, pois essa oposição pode causar a impressão errônea de que se trata de duas razões. A razão objetiva contém a subjetiva e esta última só consegue sua independência com o processo de desencantamento do mundo, que se intensificou na modernidade, principalmente no movimento do esclarecimento que partiu da filosofia para a ciência.

Se recorrermos à nossa tese, baseada em Freud, de que o pensar instrumental se separa do pensar por fantasias e imagens já nos princípios da modernidade, podemos compreender um pouco melhor o que seria a razão objetiva. Os pensamentos chamados idealistas buscam incansavelmente algo além, que se aproxime da essência verdadeira das coisas, que expresse as fantasias, utopias, os desejos. Ao tratar livremente com esses elementos, utiliza-se da razão instrumental para transformar a realidade em conformidade com o desejo. A razão subjetiva, ou meramente instrumental, tende a reconhecer apenas o existente, confunde os fins com os meios, recalcando a fantasia e rompendo com sua própria promessa, o que determina a compulsão.

Adorno parece compartilhar desse pensamento em uma de suas críticas a Freud:

Para ele, a razão é uma mera superestrutura (...) 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 se mostrar razoável: o prazer. A partir do momento em que este é depreciativamente situado entre os truques da conservação da espécie, sendo dissolvido ele próprio numa espécie de razão astuciosa, sem que se considere no prazer aquele aspecto que transcende o âmbito da subserviência à natureza, a *ratio* se rebaixa à racionalização (Adorno, 1993 [1951], p. 52).

A racionalização é uma explicação coerente do ponto de vista lógico ou moral, para algum sentimento do qual não se percebe a verdade. Segundo Laplanche, *a racionalização encontra sólidos apoios nas ideologias*

*constituídas, moral comum, religiões, convicções políticas* (p. 424). Adorno afirma que:

A racionalização privada, o auto-engano do espírito subjetivo, não é o mesmo que a ideologia, não é a falsidade do espírito objetivo. Não obstante, os mecanismos de defesa do indivíduo voltam uma e outra vez a buscar reforços nos da sociedade, já estabelecidos e acreditados muitas vezes mais (1994, p. 171).

Para ele, as racionalizações não apenas apontam para as contradições do indivíduo, mas também para a falsidade social, o que define as racionalizações como “cicatrizes da razão em estado de irracionalidade”. O mecanismo da racionalização é o que parece manter, pelo esforço individual para a conservação do mundo como ele é, a aparência de racionalidade da autodestruição em prol do mundo do trabalho.

A razão objetiva, ou a razão completa, na qual se entra em contato com a fantasia, parece estar mais próxima da idéia de sublimação. ... *eu diria que para haver formação cultural se requer amor; e o defeito certamente se refere à capacidade de amar* (Adorno, 2000 [1961], p. 64). Assim, quando se fala em racionalidade objetiva, trata-se de uma razão carregada de libido. Aqui amor não corresponde à questão quantitativa que se aproxima da troca, mas de uma satisfação que, ainda que não se faça diretamente consciente, possa ser defletida em lugar de recalcada.

Com os intemporais do inconsciente, podemos agora pensar que se uniram também as promessas de felicidade. Essas promessas, racionais enquanto realizáveis, foram recalcadas em um mundo no qual elas já não poderiam ser cumpridas. Transformam-se assim, como busca do prazer perdido, em um uma “figura de satisfação somática”, considerada incompatível com a civilização. Nesse sentido, o amor não só corresponde à formação, como ele também foi formado.

A dinâmica da racionalização está intimamente ligada às contradições do conceito de eu. Quando a teoria crítica propõe o fortalecimento do eu, como

instância reflexiva, não se pode compreender essa afirmação como próxima da psicologia do ego<sup>38</sup>.

Necessariamente recaem sobre o eu tarefas psíquicas que não se podem unir com a concepção psicanalítica do eu. Para poder afirmar-se na realidade, o eu deve reconhecê-la e desempenhar conscientemente suas funções. Para que o indivíduo leve a cabo as renúncias tão insensatas que lhe são impostas, não obstante, o eu tem que estabelecer proibições inconscientes e, mais ainda, manter-se ele mesmo na inconsciência. (Adorno, 1994, p. 181)

A esse modelo de ego consciente e inconsciente, contradição imposta pela irracionalidade objetiva de aparência racional, não se pode querer reforçar. A grande contradição se faz presente no fato de ser necessário que a função racional do ego seja retomada, quando ele mesmo a impede. Esta cisão do ego é resultado das condições objetivas e mais profunda do que podemos abordar no momento. Voltemos à questão da razão e da barbárie.

De alguma forma, no inconsciente também estão conteúdos de exigência da felicidade. O ego, porém, fragilizado em seu superesforço por se adaptar aos falsos ideais, perde força na função de testar a realidade. Como conseguir, por conteúdos conscientes, comunicados pela educação, transformar algo em relação à barbárie?

A razão subjetiva, apesar de todo o volume tecnológico, ainda pode se fazer presente em algumas ocasiões. Leituras, contato com professores e outras variedades de experiências verdadeiras ainda proporcionam representações que não tendem para a barbárie.

Interessa-nos uma afirmação de Adorno que possa ampliar as alternativas:

Mesmo que o esclarecimento racional não dissolva diretamente os mecanismos inconscientes ---- conforme ensina o conhecimento preciso da psicologia ----, ele ao menos fortalece na pré-consciência determinadas

---

<sup>38</sup> Conferir as críticas de Adorno a Anna Freud e a Karen Horney, em alguns de seus textos sobre psicanálise. Alguns deles constam de nossas referências.

instâncias de resistência, ajudando a criar um clima desfavorável ao extremismo (Adorno, 2000 [1965b], p. 136).

Assim, o esclarecimento racional (e aqui se trata da *ratio*, pois não é, a princípio, espontâneo) pode combater a barbárie indiretamente através do pré-consciente. Cabe-nos verificar a validade de tal informação.

Se há alguma racionalidade inconsciente, submetida ao processo primário, ela pode trabalhar com representações pré-conscientes? Essa é a questão “técnica” a ser respondida.

O sistema pré-consciente, que funciona segundo o processo secundário, efetua a comunicação entre representações, dando-lhes uma ordem no tempo e estabelecendo a censura, o teste de realidade e a memória consciente. A relação entre inconsciente e pré-consciente não se limita à repressão, há também uma relação de cooperação, em que se formam as fantasias, os sonhos, os sintomas e as formações substitutivas, que em algumas circunstâncias podem ter acesso à consciência. (Freud, [1915c]).

A censura entre o inconsciente e o sistema pré-consciente/consciente soa bastante lógica. Quando, porém, Freud postula uma censura entre o pré-consciente e o consciente, podemos pensar nos argumentos de Adorno para indicar o conflito do indivíduo, que por uma questão de autoconservação, de certa forma “racional” e consciente, deve abrir mão “conscientemente” de suas fantasias que não se opõem ao eu, que transformam o pré-consciente em inconsciente<sup>39</sup>.

Há uma relação de cooperação entre as representações que entram pelo sistema perceptivo, se instalam no pré-consciente e chegam a ser de alguma forma trabalhadas conscientemente, carregando-se de algum afeto. Essas representações pré-conscientes, mas *trabalhadas conscientemente*<sup>40</sup> podem vir a formar censuras ou simplesmente uma memória voltada para o impedimento de atos bárbaros irrefletidos.

---

<sup>39</sup> O próprio Freud manifesta a contradição: “verificamos que numerosas formações pré-conscientes permanecem inconscientes, embora devêssemos esperar que, por sua natureza, pudessem muito bem ter-se tornado conscientes” (Freud, [1915c], p. 221).

<sup>40</sup> A repetição aqui é proposital.



Freud, em “O ego e o id”, afirma que *mesmo operações intelectuais sutis e difíceis, que ordinariamente exigem reflexão vigorosa, podem igualmente ser executadas pré-conscientemente e sem chegarem à consciência* (Freud, [1923], p. 40)<sup>41</sup>.

Não se deve esquecer, porém, da “trivialidade psicanalítica” de que a *ratio* pouco pode contra o inconsciente, mas compartilhamos as esperanças de Freud quando afirma que *podemos presumir com segurança que uma alteração espontaneamente efetuada no **Ics.** [inconsciente] a partir da direção do **Cs.** [consciente] constitui um processo difícil e lento* (Freud, [1915c]), mas não é impossível. E de Adorno: *No fundo, tudo dependerá do modo pelo qual o passado será referido no presente; se permanecemos no simples remorso ou se resistimos ao horror com base na força de compreender até mesmo o incompreensível* (Adorno, 2000 [1959], p. 46).

---

<sup>41</sup> Gostaria de manifestar uma comprovação empírica, já que, durante a execução deste trabalho, a frequência de “intuições” relacionadas a alguns dos argumentos aqui expostos aumentou bastante, inclusive após as possíveis noites de sono! Há apenas uma leve discordância em relação a Freud: elas acabam por chegar à consciência.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

... o autor põe suas cartas sobre a mesa; o que de nenhum modo é o mesmo que jogá-las.

Adorno

Não há uma conclusão simples para o problema que nos propomos. No máximo reconhecemos algumas armas que podem ser utilizadas contra a barbárie, sabemos apenas quais as cartas que temos na mão. O jogo, no qual se responde o que perguntamos na introdução, é que pode concluir algo. Aproveitaremos essa conclusão para expor algumas idéias mais gerais, mais livres e pessoais, do que pensamos sobre a educação, o que talvez possa se chamar de contribuições.

As proposições de Adorno para a educação, encontradas principalmente nos textos “Educação após Auschwitz” e “Tabus acerca do magistério”, não serão aqui expostas de forma sistemática, servirão de inspiração, mas novamente isentamos o pensador de Frankfurt de nossas próprias idéias.

Causa certa estranheza que num país como o nosso, marcado historicamente pela barbárie voltada aos índios e negros, pela miséria, ditadura militar, pouco se discuta sobre o tema. Este trabalho concretiza uma tentativa de superar o “sadismo da passividade”, ainda que seja vergonhoso utilizar-se da barbárie para algo. Tudo depende de orientar os traços agressivos contra o princípio da barbárie, ao invés de permitir seu curso em direção à desgraça (Adorno, [1968], p. 158). Ao jogar a barbárie contra si mesma, também acreditamos que o simples fato de ela estar no centro da consciência provocaria por si alguma mudança (Idem, p. 157). A violência é chocante e deve ser trabalhada, deve ser lembrada para que não siga se repetindo, para que seja elaborada. Trabalhar a questão da violência é algo urgente, para que ela faça parte da consciência, e que esta possa nutrir-se de novos elementos. Se reproduzimos compulsivamente a barbárie por revivermos a angústia

primitiva, deve-se orientar essa agressividade que nos constitui contra sua verdadeira fonte, contra a reprodução social dessa angústia anacrônica.

Propor algo para a escola ou a universidade, para a educação formal, contém uma contradição. Se educar é não modelar pessoas a partir de seu exterior, não adequar o objeto a seu destinatário, mas um processo espontâneo, como planejar um método, um curso? Scheler disse que só atuou pedagogicamente por não tratar seus estudantes de maneira pedagógica. Adorno diz o mesmo, o que, segundo um de seus alunos, Oskar Negt, a quem pude ouvir há alguns dias, parece ter dado resultado. Também tenho considerado que os melhores professores que tive agiram de forma semelhante.

Deve-se também tomar algum cuidado com a palavra “adaptação”. Não é útil atribuir apressadamente o termo “adaptativo” ao ensino atual. *A educação seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo de adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo* (Adorno, 2000 [1966], p. 143). Ousaríamos afirmar que para nossa educação ser chamada de adaptativa ainda falta muito. Para que tanta ciência? Por que aprendemos coisas que não dizem respeito ao mundo em que vivemos? Estamos submetidos às leis, ao “processo”. Por que, então, não se ensina o direito? Vivemos sob a influência da produção, sob o capitalismo. Por que não se ensina economia? Pode-se fazer uma lista enorme de conhecimentos muito úteis que não constam do ensino fundamental. Essa educação orienta alguém para o mundo? É adaptativa? Sim e não. Não, porque nos transforma em alienados do mundo em que vivemos; sim, porque nos ensina os valores objetivamente válidos. Sua racionalidade está vinculada a concursos, diplomas, mas a verdadeira racionalidade fica encoberta e se transforma em dogmas: é assim porque tem que ser! Mesmo assim, deve-se lutar não pela adaptação, mas pela resistência.

Uma educação para a emancipação, uma “pedagogia da autonomia”, deveria desmascarar o realismo exagerado, fornecendo elementos de análise dos falsos ideais, que revelassem a forma como são produzidos. Segundo Adorno, a educação política “provoca um bem maior do que se supõe”, são

dados da sociologia da educação. A consciência de classe talvez impedisse a pseudoformação. A filosofia, como elemento de reflexão social e auto-reflexão, deveria fazer parte da formação de todos os profissionais. Segundo Fichte, *a partir da formação filosófica deveria se garantir às ciências particulares o seu ofício* (apud Adorno, 2000 [1961], p. 55). Deveria-se ensinar a ver televisão, a ouvir música, a contemplar uma obra de arte, esse seria um modo de denunciar a indústria cultural, transformar o “tempo livre”, diminuir o prestígio dos ideais massificados. A indústria cultural nos ensinou que gosto não se discute. Justamente contra ela e a favor da formação, pode-se dizer que gosto se discute e se aprende!

A educação física, herdeira da educação guerreira, poderia ser trabalhada para que o esporte não leve à agressão, ao sadismo, mas ao *fairplay*, ao respeito. E, esclarecendo o parágrafo anterior, deve-se ensinar aos torcedores como torcer, como assistir a um jogo! O significado de um ídolo, a diferença descomunal entre sua renda e a do ídolo que nem corre risco de vida ao voltar para casa depois de um grande clássico. Deveria-se ensinar sobre o narcisismo coletivo e o das pequenas diferenças.

Uma das grandes preocupações de Adorno eram os camponeses, pelo fato de o campo ter sido conquistado espiritualmente pela indústria cultural. A profundidade da questão está no fato de que nos locais em que a formação cultural, a autonomia burguesa, nem chegou, a tecnologia chega de forma avassaladora. O que dizer das pequenas casas no sertão do nordeste, que têm uma antena parabólica do tamanho da casa ao seu lado? Seria interessante estudar os impactos da grande mídia nessa população. A precariedade do sistema educacional local talvez não favoreça o esclarecimento necessário. Para isso indicamos os “improvisos” adornianos: transmissões televisivas que tratassem de conteúdos ligados a essa problemática; grupos de discussões, cursos e ensino suplementar, orientados por voluntários. A tecnologia não deve ser descartada, mas refletida e reconhecida em seus limites e exageros. A televisão, mesmo, pode ser considerada informativa, mas não “formativa”<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Ver Adorno, 2000 [1963].

Apesar de toda a importância das discussões sobre a ideologia, devemos levar em conta os condicionamentos da razão e da consciência. Lembra-nos Crochík:

“... é necessário dissuadir os homens de golpear o exterior sem reflexão sobre si mesmos. A educação, em geral, carecia de sentido se não fosse educação para uma auto reflexão crítica”. Se em indivíduos com egos frágeis, a ideologia é escolhida segundo os desejos infantis, e não segundo a sua racionalidade, conforme Adorno vem apontando desde o seu trabalho sobre a *Personalidade autoritária*, então, a reflexão do sujeito sobre as suas motivações é mais promissora para a alteração de sua forma de ser do que uma discussão sobre a ideologia. (1992, p. 345).

Os elementos psicanalíticos que auxiliam na auto-reflexão não devem servir para a modelação da subjetividade, *essa interferência não pode conter a violência da heterodeterminação, então, ela deve se referir à transmissão de conteúdos que levem a pensar as condições da constituição da subjetividade* (Idem, p. 344). Para Adorno, os ensaios “Psicologia das massas e análise do eu” e “Mal-estar na cultura”, de Freud, merecem a mais ampla divulgação. Isso de forma alguma está livre de riscos. Como nos lembra o próprio Adorno, a psicanálise que se divulgava nos filmes, nas novelas e por contos dos revisionistas infiltrou-se

... nos últimos recantos, as pessoas também se vêm privadas pela cultura organizada da última possibilidade de uma experiência de si mesmas. O esclarecimento pronto e acabado que é subministrado converte não somente a reflexão espontânea, mas também os discernimentos analíticos (...) em produtos de massa, os dolorosos segredos da história individual, que já o método ortodoxo tende a reduzir a fórmulas feitas, em convenções banais. (Adorno, 1993 [1951], pp. 55-6).

Ainda assim, a conscientização dos mecanismos subjetivos é uma necessidade, tal como o conhecimento dos processos defensivos. Esses mecanismos não tendem apenas para a pseudoformação, mas para uma hostilidade em relação à formação. “A constituição da aptidão à experiência consistiria essencialmente na conscientização e, desta forma, na dissolução

desses mecanismos de repressão e dessas formações reativas que deformam nas próprias pessoas sua aptidão à experiência” (Adorno, 2000 [1966], p. 150). Com Adorno insistimos: *uma educação efetivamente procedente em direção à emancipação frente a esses fenômenos não poderia ser separada dos questionamentos da psicologia profunda* (Idem, p. 149).

A forma como a psicanálise, ou melhor, metapsicologia, poderia atingir a “mais ampla divulgação” deveria ser pesquisada. Poder-se-ia desenvolver pesquisas sobre a implantação da disciplina Psicologia no ensino regular. Há necessidade de reformulação da psicologia na formação inicial e contínua dos professores, se acreditamos que desbarbarizar é a função mais urgente da educação.

Se é possível identificar alguma “receita” prática no conteúdo desta pesquisa, ela diz respeito à espontaneidade, ou seja, à “não-receita”:

Aquele que é duro consigo mesmo se arroga o direito de ser duro também com os demais e se vinga neles da dor que não pode manifestar, que teve que reprimir. Esse mecanismo deve ser conscientizado, assim como deve ser promovida uma educação que não mais premie a dor e a capacidade de suportá-la. Em outras palavras, a educação deveria levar a sério uma idéia que de nenhum modo é estranha à filosofia: a angústia não deve ser reprimida. Quando a angústia não é reprimida, quando o indivíduo se permite realmente ter tanta angústia quanto essa realidade merece, então, provavelmente desaparecerá grande parte do efeito destrutivo da angústia inconsciente e protelada. (Adorno, 1995 [1969], pp. 114-5).

Ou ainda, no texto sobre os tabus:

A solução, se posso dizer assim, pode provir apenas de uma mudança no comportamento dos professores. eles não devem sufocar suas reações afetivas, para acabar revelando-as em forma racionalizada, mas deveriam conceder essas reações afetivas a si próprios e aos outros, desarmando desta forma os alunos. Provavelmente um professor que diz: “sim, eu sou injusto, eu sou uma pessoa como vocês, a quem algo agrada e algo desagradar” será mais convincente do que um outro apoiado ideologicamente na justiça, mas que acaba inevitavelmente cometendo injustiças reprimidas. Diga-se de passagem que tais reflexões implicam imediatamente a necessidade de conscientização e de aprendizado psicanalítico para o magistério. (Adorno, 2000 [1965a], p. 113).

Outro tema de interesse é a questão da autoridade. Não se trata de autoritarismo, mas autoridade é salutar quando se trata de autonomia. Investigações empíricas de Else Frenkel-Brunswick revelaram que crianças “bem comportadas” tornaram-se pessoas de opinião própria; já as “refratárias” reproduziam mais tarde os discursos de seus professores (Adorno, 2000 [1969], p. 177). A autoridade é um momento no desenvolvimento da emancipação. O texto de Adorno sobre os tabus que pairam sobre o professor merece a mais ampla divulgação.

A educação para a auto-reflexão deve ser enfatizada, sobretudo, na educação infantil. *Sem dúvida, somente uma atuação de psicologia profunda poderia contesta-la [a pseudoformação], uma vez que, em fases precoces do desenvolvimento, se afrouxam seus bloqueios e se pode fortalecer a reflexão crítica.* (Adorno, 1996 [1959], p. 408). Se levamos em conta que *não existe uma “personalidade neurótica de nosso tempo” – o mero nome é uma manobra de distração – e sim que a situação objetiva encaminha a regressões* (Adorno apud Crochík, 1996, p. 95), devemos considerar que na primeira infância se pode preparar os indivíduos para enfrentar os mecanismos da sociedade, combatendo as possíveis regressões<sup>43</sup>.

Há ainda as indicações sobre a formação de professores. Quando Adorno fala no esforço de compreender o incompreensível, afirma que “será necessária uma educação dos educadores”, ou quando indica que *é necessário tratar aqueles pontos nevrálgicos ainda na fase de formação dos professores, em vez de orientar a sua formação pelos tabus vigentes* (Adorno, 2000 [1965a], p. 114). O campo de investigações em torno da formação de professores, em suas tendências contemporâneas, tem se aproximado dos mesmos problemas, o que se traduz no conceito de “professor-reflexivo”<sup>44</sup>. Eis um campo que parece fértil para a pesquisa, ao possibilitar a relação entre

---

<sup>43</sup> No seu sentido “temporal”, a regressão supõe uma sucessão genética e designa o retorno do sujeito a etapas ultrapassadas do seu desenvolvimento (as fases libidinais, relações de objeto, identificações, etc.). (Laplanche e Pontalis, p. 440).

<sup>44</sup> Sobre esse conceito, indicamos o livro organizado por Pimenta e Ghedin.

esse conceito e o de auto-reflexão crítica aos tabus, sem perder de vista os fatores objetivos da condição docente.

Finalizando, o autor espera que este trabalho seja útil a psicólogos e educadores que entendam, como ele, que desbarbarizar é a tarefa mais urgente no mundo em que vivemos. Que a exigência de que Auschwitz não se repita seja a primeira de todas, não apenas para a educação, mas para a psicologia e para a humanidade.



## 5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRÃO, B. S. (org.) *História da filosofia*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

ADORNO, T. W. A educação contra a barbárie. In: *Educação e emancipação*. Trad: Wolfgang Leo Maar. 2a. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000 [1968].

\_\_\_\_\_. A filosofia e os professores. In: *Educação e emancipação*. Trad: Wolfgang Leo Maar. 2a. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000 [1961].

\_\_\_\_\_. De la relación entre sociología y psicología. In: *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Editora Planeta-Agostini, 1994.

\_\_\_\_\_. *Dialéctica negativa*. Trad: José Maria Ripalda. Madrid: Taurus, 1992 [1966].

\_\_\_\_\_. Educação após Auschwitz. In: *Educação e emancipação*. Trad: Wolfgang Leo Maar. 2a. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000 [1965b].

\_\_\_\_\_. Educação e emancipação. In: *Educação e emancipação*. Trad: Wolfgang Leo Maar. 2a. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000 [1969].

\_\_\_\_\_. Educação ---- para quê? In: *Educação e emancipação*. Trad: Wolfgang Leo Maar. 2a. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000 [1966].

\_\_\_\_\_. Indústria cultural. In: COHN, G. (org.) *Theodor Adorno*. 2ª. ed. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. La Idea de historia natural. In: *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Editora Planeta-Agostini, 1994 [1932].

\_\_\_\_\_. La revisión del psicoanálisis. In: HORKHEIMER, M. e ADORNO, T.W. *Sociológica*. Trad: Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1971 [1952].

\_\_\_\_\_. Los tabus sexuales y el derecho hoy. In: *Intervenciones: nueve modelos de crítica*. Trad: Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila Editores, 1969.

\_\_\_\_\_. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad: Luiz Eduardo Bicca. 2ª. ed. São Paulo: Ática, 1993 [1951].

ADORNO, T.W. O que significa elaborar o passado. In: *Educação e emancipação*. Trad: Wolfgang Leo Maar. 2a. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000 [1959].

\_\_\_\_\_. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad: Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995 [1969].

\_\_\_\_\_. Progresso. Trad: Gabriel Cohn. In: *Lua Nova*, n. 27, 1992 [1969], pp. 217-236.

\_\_\_\_\_. Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas. In: HORKHEIMER, M. e ADORNO, T.W. *Sociológica*. Trad: Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1971 [1961].

\_\_\_\_\_. Sobre sujeito e objeto. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad: Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995 [1969].

\_\_\_\_\_. Tabus acerca do magistério. In: *Educação e emancipação*. Trad: Wolfgang Leo Maar. 2a. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000 [1965a].

\_\_\_\_\_. Televisão e formação. In: *Educação e emancipação*. Trad: Wolfgang Leo Maar. 2a. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2000 [1963].

\_\_\_\_\_. Tempo livre. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad: Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995 [1969].

\_\_\_\_\_. Teoria da semicultura. Trad: Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci, Cláudia B. Moura Abreu. In: *Educação e sociedade: revista quadrimestral de ciência da educação, ano XVII, n. 56*. Campinas: Editora Papyrus, dez/96: 388-411.

\_\_\_\_\_. et alii. *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Proyección, 1965.

AMARAL, M. *O espectro de narciso na modernidade: de Freud a Adorno*. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.

BACON, F. *Francis Bacon*. Trad: José Aluysio Reis de Andrade. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BERGERET, J. *A personalidade normal e patológica*. Tradução: Alceu Edir Fillmann. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

BERLINCK, M. T. *Psicopatologia fundamental*. São Paulo: Escuta, 2000.

BIRMAN, J. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

BLEGER, J. *Psicologia da conduta*. Trad: Emília de Oliveira Diehl. Porto Alegre: Artes Médicas, 1984.

BUENO, F.S. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. São Paulo: Edição Saraiva, 1968, v. II

CAMPOS, R.C.B. *Estudos de história: moderna e contemporânea*. São Paulo: Atual, 1988.

CANEVACCI, M. (org.) *Dialética da família: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva*. Trad: Carlos Nelson Coutinho. 4ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 11ª. ed. 1999.

CONTRERAS, J. *La autonomía del profesorado*. Madrid: Morata, 1997.

COSTA, J.F. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

CROCHÍK, J.L. *A ideologia da racionalidade tecnológica e a personalidade narcisista*. Tese de Livre-Docência. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. Apontamentos sobre o texto “Educação após Auschwitz” de T. W. Adorno. In: *Educação e sociedade: revista quadrimestral de ciência da educação, ano XIII, n. 42*. Campinas: Editora Papirus, ago/92: 342-351.

\_\_\_\_\_. Notas sobre psicanálise e educação em T. W. Adorno. In: *Contemporaneidade e Educação, ano I, n. 0*. setembro/ 1996.

DOBB, M. *A evolução do capitalismo*. Trad: Affonso Blacheyre. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1971.

ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, vol. I, 1994.

ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad: Leandro Konder. 15ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

FIGUEIREDO, L.C.M. *Matrizes do pensamento psicológico*. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

FREUD, A. *O ego e os mecanismos de defesa*. Tradução: Álvaro Cabral. 8ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

FREUD, S. Além do princípio de prazer. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XVIII [1920].

FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XII [1911b].

\_\_\_\_\_. Inibições, sintomas e ansiedade. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XX [1926].

\_\_\_\_\_. Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XI [1910].

\_\_\_\_\_. Luto e melancolia. *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIV [1917].

\_\_\_\_\_. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides). In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XI [1911].

\_\_\_\_\_. O ego e o id. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIX [1923].

\_\_\_\_\_. O estranho. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XVII [1919].

\_\_\_\_\_. O inconsciente. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIV [1915c].

\_\_\_\_\_. O mal-estar na civilização. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XXI [1930].

\_\_\_\_\_. O problema econômico do masoquismo. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIX [1924].

\_\_\_\_\_. Os instintos e suas vicissitudes. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIV [1915a].

\_\_\_\_\_. Psicologia de grupo e análise do ego. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XVIII [1921].

\_\_\_\_\_. Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIV [1914b].

FREUD, S. Repressão. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIV [1915b].

\_\_\_\_\_. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIV [1914].

\_\_\_\_\_. Tipos libidinais. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XXI [1931].

\_\_\_\_\_. Totem e tabu. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIII [1913].

\_\_\_\_\_. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. VII [1905].

GHIRALDELLI JÚNIOR, P. *O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer*. São Paulo: Editora Escuta, 1996.

HABERMAS, J. A família burguesa e a institucionalização de uma esfera privada referida à esfera pública. In: CANEVACCI, M. (org.) *Dialética da família: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva*. Trad: Carlos Nelson Coutinho. 4ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

HAUSER, A. *História social da literatura e da arte*. São Paulo: Mestre Jou, v.1: 4ª. ed., 1982.

HOBBS, T. *Thomas Hobbes de Malmesbury*. Trad: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HORKHEIMER, M. *Teoria crítica I*. Trad: Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

\_\_\_\_\_. Sobre el concepto de la razón. In: HORKHEIMER, M. e ADORNO, T.W. *Sociológica*. Trad: Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1971.

\_\_\_\_\_ e ADORNO, T.W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985 [1944].

\_\_\_\_\_. (org.). *Temas básicos da sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1978.

JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2ª. ed., 1991.

JONES, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Tradução: Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1989, v. 3.

KUNZ, H. A nova dimensão da imagem do homem na psicanálise de Sigmund Freud. In: GADAMER, H.G. e VOGLER, P. *Nova antropologia*. São Paulo: E.P.U., 1977. v. VI.

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. Trad: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LASCH, C. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LEHMAN, Y.P. A contemporaneidade e seus mitos: modos de subjetivação atuais. In: CANIATO, A.M.P. e TOMANIK, E.A. *Compromisso social da psicologia*. Porto Alegre: ABRAPSOSUL, 2001.

LEVI, E. *Dogma e ritual da alta magia*. Trad: Edson Bini. São Paulo: Madras, 1996.

LOWEN, A. *Narcisismo: negação do verdadeiro self*. Trad: Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, s/d.

LUKÁCS, G. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Trad: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

MANACORDA, M. A. *História da educação: da antiguidade aos nossos dias*. Trad: Gaetano Lo Mônaco. São Paulo: Cortez, 2000.

MAQUIAVEL, N. *Nicolau Maquiavel*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MARCUSE, H. Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber. In: *Cultura e sociedade, volume II*. Trad: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

\_\_\_\_\_. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad: Marília Barroso. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Trad: Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3ª. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. I.

\_\_\_\_\_. O prefácio da "Contribuição à crítica da economia política" In: IANNI, O. (org.) *Marx*. 7ª. ed. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1992.

MARX, K. e ENGELS, F. *História*. São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. *Cartas filosóficas e o manifesto comunista de 1848*. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

MATOS, O.C.F. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MILLS, C.W. *A elite do poder*. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

MITSCHERLICH, A. A ausência do pai. In: CANEVACCI, M. (org.) *Dialética da família: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva*. Trad: Carlos Nelson Coutinho. 4ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MOKREJS, E. Psicanálise e educação – Júlio Pires Porto Carrero e a pedagogia eugênica na década de trinta no Brasil. In: *Revista da Faculdade de Educação*. v. 15, n. 1. São Paulo: Universidade de São Paulo, janeiro-junho 1989.

MRECH, L.M. *Psicanálise e educação: novos operadores de leitura*. São Paulo: Pioneira, 1999.

PATTO, M.H.S. *A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia*. São Paulo: T. A. Queirós, 1990.

PEDRO, A. e CÁCERES, F. *História geral*. 2ª. ed. São Paulo: Ed. Moderna, 1982.

PIMENTA, S.G. e GHEDIN, E. (org.) *Professor reflexivo no Brasil: gênese e crítica de um conceito*. São Paulo: Cortez, 2002.

ROSA, M. G. *A história da educação através dos textos*. São Paulo: Cultrix, 1982.

ROUANET, S.P. *A razão cativa: as ilusões da consciência: de Platão a Freud*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. *Édipo e o anjo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

SANTOS, S. *Yôga, sámkhya e tantra*. São Paulo: União Nacional de Yôga, 1995.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.