

Fabio Mascaro Querido (org.)
Caio César Pedron (org.)
Felipe Resende Simiqueli (org.)
Isabela da Silva Coltro (org.)
Luísa Maria Rutka Dezopi (org.)

Teorias Críticas entre passado e presente

Série IDÉIAS 15 – 1ª edição
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas – 2019



TEORIA CRÍTICA

Coleção IDÉIAS 15

Teorias Críticas entre passado e presente

Fabio Mascaro Querido (org.), Caio César Pedron (org.), Felipe Resende Simiqueli (org.),
Isabela da Silva Coltro (org.) e Luísa Maria Rutka Dezopi (org.)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas

ISBN 978-85-86572-81-4

Reitor: Prof. Dr. Marcelo Knobel

Diretor: Prof. Dr. Alvaro Gabriel Bianchi Mendez

Diretor Associado: Prof. Dr. Roberto Luiz do Carmo

Comissão de Publicações

Coordenação Geral:

Prof. Dr. Roberto Luiz do Carmo

Representantes Docentes

Prof. Dr. Jesus J. Ranieri

Prof. Dr. Everton Emanuel Campos

Prof. Dr. André Kaysel

Prof. Dr. José Maurício Paiva A. Arruti

Profa. Dra. Fátima Évora

Profa. Dra. Mariana Chaguri

Profa. Dra. Taísa Helena P. Palhares

Prof. Dr. Tiago Lima Nicodemo

Colaboradora:

Profa. Dra. Guita Grin Debert

Representantes Docentes e Discentes

Revista Idéias, Revista Temáticas, Revista Ruris,
Revista Cemarx, Cadernos Ael, Coleção Idéias,
Revista RHAA, História Social, CPA, alunos de
Pós-Graduação e Graduação

Representantes de funcionários

Igor Santiago Raimundo

Samuel Ferreira

Produção Editorial, Finalização e Divulgação

Sector de Publicações do IFCH/UNICAMP

Impressão e Acabamento

Gráfica do IFCH /UNICAMP

Editoração e finalização miolo e capa: Setor de Publicações/IFCH

Projeto da capa: Jonathan Adriano Segovia Silva

Capa: O teórico tradicional

Impressão: Gráfica do IFCH – UNICAMP

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP
Bibliotecário: Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

T265 Teorias críticas entre passado e presente / Fabio Mascaro
Querido... [et al.], (org.). Campinas, SP : UNICAMP/IFCH,
2019.
352 p. (Coleção Idéias; 15)

ISBN 978-85-86572-81-4

1. Teoria crítica. 2. Frankfurt, Escola de sociologia de.
3. Modernidade. 4. Psicanálise. 5. Conflito social - Aspectos
políticos. 6. Sociologia. I. Querido, Fabio Mascaro. II.
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título. IV. Série.

CDD - 301

SUMÁRIO

- 07** **Agradecimentos**
Os Organizadores
- Prefácio**
- 09** A teoria crítica à procura do *tempo-de-agora*
Fabio Mascaro Querido
- Teorias Críticas**
- 17** Mínima Moralia e a Quase-Moral de Quase-Sujeitos
Gabriel Cohn
- 35** As raízes do “freudo-marxismo” de Wilhelm Reich
Inara Luisa Marin
- 57** A imagem de pensamento como forma
Fabio Akcelrud Durão
- Modernidades**
- 77** Salvação intramundana pela perversão? Sobre a
possibilidade emancipatória através da esfera
erótica de Max Weber
Caio César Pedron
- 93** Marcuse, crítico de Weber: razão, dominação e carisma
Caio Vasconcellos
- 109** Sociedade do espetáculo, pulsão escópica e um
contraponto no autorretratismo de Cindy Sherman:
tentativas de aproximações teóricas e de diagnóstico
Mariana Toledo Borges

125 Imagens do Moderno na Estética de Theodor Adorno
Raquel Patriota

Psicanálise e Teoria Crítica

139 A Teoria do Reconhecimento de Jéssica Benjamin:
psicanálise e intersubjetividade
Bárbara Thaís Abreu dos Santos

155 Reflexões sobre autoridade e autoritarismo a partir de
Horkheimer e da Teoria Crítica
Elisa Zwick

173 Caracterologia social em Erich Fromm:
uma pré-história psicanalítica
Matheus Capovilla Romanetto

195 Reconhecimento, reificação e Psicanálise: uma discussão
sobre as confluências entre teoria social e psicanálise
João Paulo Salva

História Intelectual: crítica e política

205 A sociedade como processo e a crítica de Theodor Adorno
ao conceito de classe social
Autran Alves Muniz

219 Uma reflexão acerca do conceito de intelectuais nas obras
de Adorno e Horkheimer (1930 e 1940)
Luísa Maria Rutka Dezopi

235 Do milagre econômico às revoltas estudantis: teoria crítica
no contexto alemão do pós-guerra
Paulo Rigolin de Moraes

Lutas por Direitos e Justiça Social

- 251** Justiça Social e uma leitura das múltiplas dinâmicas da sociedade capitalista contemporânea através de Nancy Fraser
Isabela da Silva Coltro
- 267** Situando o self: Seyla Benhabib e a revisão do universalismo
Jéssica Omena Valmorbida
- 283** Disputas pelos novos sentidos da cidadania: Nancy Fraser e a dimensão política da justiça
Márcia Pereira Cunha

Literatura, Crítica e Sociedade

- 299** Ensinaamentos de Ulysses: sobre a racionalidade estética e a literatura moderna
Camila Hespanhol Peruchi
- 315** Desprovincializar o Brasil, universalizar a região: notas de uma agenda de pesquisa
Maria Caroline M. Tresoldi e Camila Teixeira Lima
- 333** Em torno do pacto com o diabo (de Franco Moretti)
Tauan Fernandes Tinti
- 349** **Posfácio**
Josué Pereira da Silva

AGRADECIMENTOS

Este livro é resultado de um esforço coletivo, sem o qual não existiria.

Um agradecimento especial deve ser dirigido, antes de tudo, ao professor Jesus Ranieri, do Departamento de Sociologia do IFCH, cujo apoio ativo para a acolhida da proposta foi de importância decisiva.

Vale mencionar também a contribuição de Igor Santiago, do setor de publicações do IFCH, responsável pela edição do livro. A ele manifestamos, publicamente, os nossos sinceros agradecimentos pelo trabalho e pela cordialidade.

Às pesquisadoras e pesquisadores do Grupo de Pesquisa Teoria Crítica e Sociologia, e em particular ao professor Josué Pereira da Silva, sempre entusiasta das novas gerações, agradecemos pela ajuda na organização do livro, seja através da redação dos textos, da escolha do título ou do processo de revisão, feito em regime de mutirão.

Trabalho coletivo, este livro é também um singelo atestado de resistência diante da barbárie que se insinua, do *salve-se quem puder* generalizado. Aos que resistem, portanto, cada qual ao seu modo, aqui também deixamos nossa solidariedade e agradecimento.

Os Organizadores

PREFÁCIO

A TEORIA CRÍTICA À PROCURA DO *TEMPO-DE-AGORA*

Fabio Mascaro Querido¹

Se há um princípio intelectual que rege a teoria crítica este é a necessidade de que ela seja crítica não apenas em relação à ordem social vigente ou às teorias tidas como “tradicionais”, mas também em relação a si mesma. Não por acaso, mais do que um sistema conceitual fechado e autossuficiente, a teoria crítica se mantém permanentemente aberta à sua própria atualização, através tanto da análise das mudanças na realidade social quanto do diálogo com visões e percepções concorrentes dessa mesma realidade.

É este o espírito geral do livro coletivo aqui apresentado, cujos textos foram originalmente apresentados no II Seminário *Teoria Crítica e Sociologia*, ocorrido em setembro de 2017, sob organização do grupo de pesquisa (CNPq) de mesmo nome, sediado no IFCH-Unicamp. Rememorando os oitenta anos do texto “fundador” de Max Horkheimer, “Teoria tradicional e teoria crítica”, o seminário deu vazão a essa busca atualizadora e reflexiva que está no cerne da vertente teórico-crítica. O evento contou com a participação de mais de duas dezenas de pesquisadores, das mais diferentes áreas, que apresentaram (e debateram) seus textos nos

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do IFCH-UNICAMP. Autor de *Michael Löwy: marxismo e crítica da modernidade* (Boitempo, 2016) e (com Arno Münster), *Le marxisme 'ouvert' et écologique de Michael Löwy* (L'Harmattan 2019). Coordenador do Grupo de Pesquisa Teoria Crítica e Sociologia (IFCH-UNICAMP) e diretor associado do Centro de Estudos Marxistas (IFCH-UNICAMP).

cinco Grupos de Trabalho do seminário, divididos por temas: modernidade, psicanálise, história intelectual, justiça social e literatura.

Coletânea heterogênea, mas ancorada em torno de um eixo comum – a saber: o debate não dogmático entre perspectivas diferentes do que se entende por teoria crítica -, o livro pretende, assim, se juntar aos esforços de valorização do trabalho intelectual crítico num momento em que, no Brasil e no mundo, este se encontra sob fogo cerrado, questionado nos seus fundamentos e na sua pertinência. Sem abraçar qualquer perspectiva política em específico, os textos assumem, cada qual a sua maneira, essa defesa da reflexão crítica, com método e rigor, mas sem hesitação quanto ao horizonte normativo no qual se inscrevem: a posição crítica em relação à dominação (ou às dominações) implica em alguma aposta - mesmo que tímida e implícita - sobre a emancipação.

Não se trata, porém, da elaboração de um programa normativo abstrato, que apontaria o objetivo final, assim como o caminho para se chegar a ele – tarefa tanto impossível quanto indesejável -, mas sim do reconhecimento de que, ao interpelar o “tempo-de-agora”, para dizer como Walter Benjamin, carregamos sempre alguma visão sobre o passado e alguma aposta em relação ao futuro, seja ela “ideológica” ou “utópica”, conforme os termos mannheimianos. E exatamente por isso, quer dizer, por admitir aquilo que outras perspectivas teóricas escamoteiam, a teoria crítica (ou teorias críticas, no plural) não raro é acusada de déficit de cientificidade, como se esta dependesse única e exclusivamente da existência de mecanismos institucionalizados de controle e de refutação. Os argumentos de Karl Popper, em seu debate com Adorno, constituem apenas a versão mais conhecida e sistematizada dessa rejeição científica à suposta hipótese da crítica.

Ora, de fato, a própria condição da reflexão crítica, sempre em permanente aproximação à dinâmica do objeto, que no entanto lhe excede, a deixa em situação de atrito em relação à ciência institucionalizada, cuja positivação sistematizadora implica no primado do método. Com a petulância que lhe era própria, Adorno assim define esse “fascínio pelo método” em seus cursos de Sociologia do final da década de 1960: “Eu diria [...] que existe uma continuidade entre os [...] jovens que discutem

de maneira infantil e ao mesmo tempo pretensamente sábia acerca das vantagens de vários modelos de automóveis e a obsessão pela metodologia com que se depara na atualidade” (2008, p.194).

A fonte de legitimação da teoria crítica, ao contrário, não advém apenas de um conjunto de regras metodológicas a serem aplicadas à explicação do objeto em questão, e tampouco de alguma fundamentação de tipo ontológico e/ou transcendente, mas sim da articulação rigorosa entre ciência e crítica, a primeira como que regulando os eventuais arroubos arbitrários da segunda, enquanto esta última recorda àquela os seus pressupostos sociais e, no limite, em sentido amplo, políticos.

Em outras palavras, é como se a teoria crítica rompesse o “tabu da explicitação” científica, para lembrar livremente um cientista social tradicional da melhor qualidade, Pierre Bourdieu. Isto é, ela não hesita em explicitar aquilo que, no campo científico, quase sempre precisa permanecer indizível, a saber: o pressuposto de que a ciência social, a despeito do quão rigorosa possa ser, configura sempre alguma relação valorativa com a realidade estabelecida. Nesse sentido, à diferença do que se supõe à primeira vista, as teorias críticas manifestam maior humildade intelectual do que as ciências sociais “tradicionais”, na medida em que reconhecem – se fundando nesse reconhecimento – os seus limites pré-teóricos, por assim dizer, os quais não podem ser superados apenas em função do respeito estrito a procedimentos científicos compartilhados.

A sua dimensão normativa não é oriunda, portanto, de um mero desejo (legítimo, aliás) de mudança de um mundo tido como humana e racionalmente insustentável, mas também do reconhecimento do caráter social dos próprios conceitos elaborados. Para uma teoria crítica, os conceitos expressam processos “reais”, mesmo no caso daquelas elaborações que recalcam os seus pressupostos sociais. No entanto, o objeto real “resiste” a ser desvelado, favorecendo a opacidade à primeira vista do social. À teoria que se pretende crítica cabe, então, apontar para o que está no objeto, mas não é evidente nos fenômenos: os conceitos são assim produzidos como que em oposição (ou em “negação”) às formas de manifestação do objeto.

A teoria crítica é, nesse sentido, do ponto de vista da *doxa* científica (de ontem e de hoje), uma “ciência impura”, segundo a feliz caracterização de Gabriel Cohn da sociologia adorniana, no sentido de que “não hesita em perturbar o severo rigor do método com os ruídos da crítica, do entrelaçamento com outras ciências e das exigências normativas” (2008, p.34). Por certo, uma tal concepção supõe – e isso vertebra a sua forma de sempre *pensar além* (*weiterdenken*) – a possibilidade de uma sociedade “reconciliada”, isto é, de uma sociedade não mais ancorada em torno de “antagonismos” sociais estruturantes, por mais improvável que a hipótese hoje pareça, até segunda ordem. Esse pressuposto, mesmo que mantido *em negativo* – vale dizer, sem garantias transcendentais –, se estabelece como parâmetro implícito para a abordagem crítica da sociedade do presente, afastando a teoria crítica dos discursos científicos que tendem a generalizar *ad infinitum* a dominação, como se esta fosse condição de qualquer vida social: a premissa antropológica se torna, nesse caso, e assim se legitima academicamente, discurso sociológico reificado num método inescapável, dados os pressupostos filosóficos não explicitados².

Por isso mesmo, a saída do beco-sem-saída em que teria se metido a teoria crítica, na sua primeira geração “negativa”, não se encontra no retorno ao cientificismo, e tampouco na renúncia à busca por uma solução que, sendo social e política, ultrapassa as fronteiras do campo científico. Diante da ascensão do anti-intelectualismo mais reacionário, a declaração em defesa da razão, da ciência e da verdade factual não apenas não é suficiente como tende, em contrapartida, a reificar uma realidade factual que, afinal, é a grande responsável pelo novo ovo da serpente que floresce. Parafraseando (e atualizando) Horkheimer, se não se quer falar da

² O caso de Bourdieu é, a este respeito, emblemático. De timbre sociológico, ao qual atribui superioridade em relação às outras ciências sociais e/ou humanas, o método bourdieusiano pressupõe uma determinada antropologia filosófica nem sempre explicitada. É ela que sustenta a sua visão “sociológica” de que os seres humanos - com o *habitus* tendendo a se ajustar às condições objetivas que lhe estão postas - se movem na vida social sempre em busca do reconhecimento alheio (“capital simbólico”) e, portanto, de uma posição de superioridade (e, assim, de dominação) no interior de um espaço social determinado.

realidade capitalista em sua constelação neoliberal, é melhor nem falar do neofascismo que se insinua³.

A mera sociologia positiva dos fatos sociais não garante a desmistificação desejada, já que esta depende de fundamentos que escapam ao filtro teórico-metodológico pressuposto. Nesse contexto, à teoria ou sociologia crítica cabe o choque *negativo* diante da realidade empírica, como que forçando uma liberação provisória do objeto em relação à objetividade vigente. Essa negatividade não oculta, porém, a sua própria fragilidade, na medida em que a liberação anunciada depende de forças cujo vínculo com a teoria é apenas indireto. De fato, como nos lembra Bourdieu, a teoria pouco pode diante da tenacidade prática do *habitus*. Mas, se não pode tudo, ela pode, entretanto, ajudar no processo de constituição de um “senso comum renovado”, como diria Gramsci. Com sua temporalidade específica, que não se confunde com aquela da prática social ou política, a teoria se torna uma espécie de retaguarda crítica dos projetos emancipatórios, não porque é infalível, longe disso, mas sim porque não hesita em colocar em questão mesmo os avanços desse projeto. Até porque, como escreveu Adorno certa vez, ressoando o jovem Marx: “Não somente a teoria como também sua ausência se converte em força material quando se apodera das massas”.

Na sua multiplicidade teórico-metodológica e temática, os dezenove textos aqui compilados abordam questões específicas que, porém, remetem a essa problemática compartilhada. Da justiça social aos intelectuais, da psicanálise à literatura, os temas tratados no livro apontam para a interrogação de aspectos diversos da modernidade, atestando a vitalidade da teoria crítica como modo de interpelação dos problemas sociais e/ou intelectuais que lhe são contemporâneos.

Destacam-se, a este respeito, os textos dos professores Gabriel Cohn (FFLCH-USP) Inara Luísa Marin (IFCH-UNICAMP) e Fabio Durão (IEL-UNICAMP). Em seu ensaio, Gabriel Cohn, sem dúvida um dos mais importantes especialistas em teoria social crítica ainda em atividade, se

³ A frase original é: “quem não quer falar de capitalismo deveria se calar também sobre o fascismo”.

dedica à meditação sobre as dificuldades que cercam a leitura e, em especial, a tradução de *Minima Moralia*, este conjunto de aforismos redigidos por Adorno entre 1944 e 1947, ou seja, em meio ao fim da tormenta da guerra e ao início dos chamados *30 anos gloriosos* do capitalismo. Cohn nos faz adentrar, com o brilho que lhe é peculiar, nos meandros que se interpõem no processo de tradução de um “autor notório pelo alto nível de exigência”, e cuja forma de exposição dialoga em termos reflexivamente rigorosos com o conteúdo do que é exposto. E a esse respeito, as “reflexões sobre a vida danificada” a que se voltam os aforismos de *Minima Moralia* são emblemáticas, na linha das “imagens dialéticas” construídas por Walter Benjamin.

À procura das “raízes do ‘freudo-marxismo’ de Wilhelm Reich”, Marin demonstra o papel pioneiro do médico e psicanalista nascido na Ucrânia na tentativa de articular marxismo e psicanálise, articulação em torno da qual elencou questões que mais tarde seriam retomadas - nem sempre na mesma chave - pela teoria crítica. Para Reich, desde que bem compreendida, na intersecção entre o individual e o social, a psicanálise poderia auxiliar na compreensão dos mecanismos ideológicos de adesão à ordem estabelecida. Marin revela, assim, com notável conhecimento do autor e do tema, o quanto o diálogo entre psicanálise freudiana e marxismo tornou possível refinar os termos da crítica da ideologia, dotando-a de instrumentos mais sofisticados para a explicação do processo de assujeitamento psíquico dos indivíduos sob a sociedade capitalista.

O ensaio de Fabio Durão, por sua vez, argumenta em defesa da atualidade inconformista da “imagem de pensamento”, *forma* de reflexão e de representação bastante utilizada pelos intelectuais vinculados à teoria crítica. Conjugando experiência e conceito, literatura e filosofia, a “imagem de pensamento” aponta para uma totalização provisória que, à diferença da totalidade como sistema, é erigida a partir do vivido, dos fragmentos do mundo social, numa operação em que o respeito ao primado do objeto se acompanha da busca pela “não-identidade do/no existente”. A “imagem de pensamento” provoca, portanto, um deslocamento na relação entre passado e presente, um servindo para iluminar (e relativizar) o outro. Daí, segundo Durão, a despeito dos prognósticos em sentido contrário, a

sua atualidade mesmo num momento em que o horizonte de expectativas é significativamente distinto daquele do qual derivou o seu impulso original, caracterizado pela possibilidade da revolução. Nas palavras do autor: “a difusão cada vez mais intensa da lógica da mercadoria nos poros mais íntimos da vida psíquica e social pede um tipo de crítica capaz de trazer em si a ênfase do vivido, e de mostrar como a realidade aparentemente total poderia ser outra”.

Cada qual ao seu modo, os demais textos perseguem objetivos semelhantes, apreendendo o tema abordado ora a partir da reflexão sobre os teóricos críticos que dele trataram ora do ponto de vista dos desafios que uma tal leitura nos impõe para a compreensão de questões externas ao escopo habitual da teoria crítica. São inúmeros os intelectuais abordados nos textos: de “fundadores” como Adorno, Horkheimer, Marcuse e Erich Fromm, passando pela figura inclassificável de Walter Benjamin, pelo clássico da sociologia, Max Weber, por Wilhelm Reich, por Guy Debord, até as mais recentes Nancy Fraser, Jéssica Benjamin e Seyla Benhabib, tais autores servem como mediação à aproximação a temas do passado, mas também do presente das teorias críticas, agora mais plurais do que nunca.

Por isso, modestamente, e sem negar o seu caráter incompleto e fragmentado, este livro pretende contribuir para alimentar o espírito crítico que acompanha toda projeção utópica de que um outro mundo ainda é possível, além de humana e ecologicamente necessário. Em meio à catástrofe que se avizinha, é como se os autores soubessem – como disse Benjamin, em frase retomada por Marcuse – que “somente para os desesperados é que nos foi dada a esperança”.

Campinas, julho de 2019

Referências

ADORNO, Theodor. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Paris, capitale du XIX e siècle*. Paris: Cerf, 1989.

COHN, Gabriel. “A sociologia como ciência impura”. In: ADORNO, T. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Ed. Unesp, 2008, pp.19-34.

MINIMA MORALIA E A QUASE-MORAL DE QUASE-SUJEITOS

Gabriel Cohn

“Não apenas a possibilidade objetiva – também a capacidade subjetiva de felicidade somente se dá na liberdade”. Essa belíssima frase condensa o essencial de *Minima Moralia*, que alguns consideram a obra-prima de Adorno. Talvez não seja preciso ir tão longe, sobretudo com relação a um autor que sempre recusou julgamentos que não considerassem o conjunto de sua obra. Mas não há por que se preocupar com julgamentos. Basta, o que não é pouco, dedicar-se a decifrar as provocativas mensagens que crispam o livro de ponta a ponta. Não para se tornar moralmente melhor, e sim para envolver-se em uma espécie de combate com os textos, ao ler com tenaz atenção o que neles se oferece de maneira enganadoramente inofensiva, com direito até a “moral da fábula” em vários casos. O que se espera da leitora é que leia sempre com a atenção voltada para a exigência maior, que consiste em realizar aquilo que para Adorno é central. A saber, não descansar no texto e *seguir adiante* na reflexão e na ação correspondente. Na realidade, a expressão “ação correspondente” é excessiva. Adorno, que dedicaria todo um curso a Questões de Filosofia Moral em Frankfurt em 1956-57, quando já retornara à Alemanha após seu exílio na América do Norte como refugiado do nazismo, é enfático na advertência contra a ilusão de que seus textos, a começar por *Minima Moralia*, pudessem ser entendidos como oferecendo diretrizes de qualquer tipo para a ação. São rigorosamente textos para reflexão. Nesse sentido, todavia, são de enorme importância quando bem recebidos, ou seja, criticamente.

Isso significa que não basta atender à exortação do poeta Rilke (por quem Adorno não tinha especial simpatia), “deves mudar tua vida”. A vida, a mudança são *problemas* para Adorno, não matéria para frases

peremptórias. É para conhecer no mais íntimo uma dimensão crucial da sociedade que Adorno fala em *vida*. Haveria outras expressões atentas à concreta dimensão social da vida, igualmente aptas a superar a mera referência a indivíduos abstratos, desprovidos das relações com outros que lhes conferem conteúdo. Cabe lembrar aquela apresentada por autora qualificada como Rahel Jaeggi, socióloga ligada à quarta geração da Teoria Crítica e já marcadamente distanciada do pensamento original daquela proposta teórica. Trata-se de *forma de vida*. Em princípio aquele conceito poderia ser aceitável do ponto de vista de Adorno. É, todavia, proposto em registro diferente daquele de Adorno. Para Jaeggi o conceito de forma de vida refere-se a determinado complexo de práticas sancionadas normativamente e estruturadas institucionalmente. O componente crítico da proposta comparece em suas reservas relativamente à concepção liberal, enfaticamente contrária a qualificações de formas de vida e avessa, assim, a qualquer crítica às opções, sempre individuais, nesse campo. Na perspectiva de Adorno, por seu lado, a referência à forma é mais exigente. Envolve componente fundamental da linha de pensamento de raiz marxista a que ele adere. Nessa visada ela não se aplica ao objeto sem mais, e sim a como ele se apresenta. É significativo que em *Minima Moralia* Adorno faça questão de falar sem mais de *vida*, falsa ou então verdadeira, certa (ou correta, ou boa, ou justa, ou a qualquer outra tentativa, sem exceção mal sucedida, de traduzir a expressão correspondente em alemão). Não é sobre a forma ou sua realização social que incide o foco da atenção, mesmo estando implícita de ponta a ponta na análise. Na exposição ganha primazia a vida mesma, como experiência socialmente construída. Não se pode ficar desatento à radicalidade da posição adorniana, em sua tenaz aderência ao próprio objeto – no caso a vida – como que para demonstrar a maneira em que, em condições históricas específicas, sua necessária não-realização obsta igualmente a realização de sua forma. Em *Minima Moralia* a ênfase recai sobre a primeira parte do problema, mas, pela própria condução da análise da vida *falsa* a questão da forma já está posta, por mais que os argumentos se detenham no próprio objeto. O próprio andamento da argumentação faz ver que seu prolongamento já está posto, embora de modo oblíquo, na exposição de casos exemplares. O problema de fundo

consiste no exame daquilo que, adotando-se título de livro notável de Rodrigo Naves, apresenta-se como o exame da *forma difícil*. Neste ponto a posição de Jaeggi afasta-se decisivamente daquela de Adorno, que jamais aceitaria a forma como dada.

É preciso ter presente, desde o início, que o livro inteiro elabora os temas propostos naquela frase inicial, da condição objetiva e da capacidade subjetiva – ambas são inseparáveis – e, permeando tudo, da impossibilidade, nas condições presentes, daquilo que desde logo importa, o enlace de capacidade com liberdade. Tudo caminha para a conclusão de que a felicidade só é possível na vida bem realizada, que tem por pressuposto a liberdade—com o que, de resto, se revela o componente político do pensamento de Adorno, embora jamais explicitado. Ficar atento a isso permite dar a devida atenção ao impulso *negativo* no pensamento de Adorno e perguntar-se em cada caso sobre o quê incide a negatividade. Já se vê, nesta altura, que o olhar de Adorno não se volta diretamente para as insuficiências dos indivíduos, como faria uma moral convencional. Para além desse ponto ele vai mais fundo, e suscita, precisamente, a pergunta sobre a forma daquelas condições objetivas. E essa forma é social. Isso remete ao modo como se articula o subjetivo e o objetivo. *Minima moralia* não é um estudo de modos de comportamento nem de costumes, daqueles *mores* que sempre capturam a atenção dos moralistas. Não são ensaios amenos no estilo de Montaigne, mais lembram um Pascal radicalmente secular. Evocam mais a veemência indignada de um Nietzsche, com uma boa parcela de Marx quando pergunta pelos sustentáculos materiais da coisa e detecta processos como a reificação e a ideologia.

Sendo o autor quem é, ninguém espera leitura fácil, embora caiba exigir do texto o máximo de qualidade. Isso apesar do frequente tom de humor (é verdade que cáustico), em que Adorno expõe o mundo e a si mesmo de maneira dolorosamente aberta, estendendo ao máximo a sensibilidade para descompassos tão surpreendentes como perturbadores. Pois é disso que se trata, em primeira aproximação: perturbar, irritar no sentido exato do termo, como acicate. Em suma, como desafio a pensar. É claro à primeira vista que não se encontrará nesse conjunto de aforismos nada de ostensivo. Neles se fala de coisas mínimas, insignificantes e mesmo

invisíveis para quem foi adestrado para sempre exigir a relação custo-benefício mais favorável possível e manter-se frio no resto – ou seja, quem cultiva a *frieza burguesa* detectada por Adorno. A referência ao mínimo não é comparativa, não remete ao magno, mas na verdade já contém o fio condutor do conjunto. Este, que não se apresenta explicitamente, exprime uma ideia central. O mais magno, o todo, encontra-se no mínimo. Esse é o ponto.

Escrito em período de intensa mudança na Europa e no mundo, a começar pela América do Norte onde Adorno se mantinha exilado até 1951, *Minima Moralia* traz a marca de seu momento, captado por fina sensibilidade e alta capacidade de expressão num alemão extremamente refinado, do qual muito se perde nas traduções. São três partes, a primeira escrita em 1944, quando a guerra já estava definida com a inevitável derrocada do Terceiro Reich nazista, a segunda em 1945, com a grande mudança no mundo já decidida, e a terceira em 1947, período de transição em que tomava corpo a chamada guerra fria entre norte-americanos, os grandes ganhadores na guerra quente, e os soviéticos, sobreviventes da hecatombe da invasão nazista. Seu tom, mais do que melancólico, pessimista ou algo do gênero, é de desafio ao estado do mundo. Um peculiar desafio, no entanto. Não consiste em enfrentamento direto, algo linear demais para quem cultiva uma escrita mais alusiva do que enfática e, se quisermos recorrer a terminologia alheia, mais da ordem da conotação do que da denotação. O truque está em deixar cada termo envolto em uma aura de significados afins em toda a gama até o inteiramente contrário, e ao mesmo tempo ser altamente preciso no final. Assim, quando parece passar ao largo de seu tema, na realidade já o percorreu por todos os lados e até o fundo, e nada deixou sem exame. Esse exame, contudo, também é peculiar.

Já na entrada, na realidade já no título, aparece um ponto importante, expresso na referência oblíqua à moral convencional. Está-se em outro campo. Não se trata de ver a moral como índice normativo do caráter virtuoso das ações, nem de oferta de arrimo para a adequada adaptação à ordem das coisas. Trata-se de ponta a ponta nesse conjunto de aforismos – e não só neles, pois o livro contém vários pequenos ensaios, menos contundentes e mais reflexivos – de um exercício especialmente incisivo

de posição *crítica*. Já no título, que envolve uma referência irônica a quaisquer mensagens edificantes junto com a indicação de que a moral a que se faz alusão é outra, tal visão crítica se exerce. Remete-se assim a um traço fundamental da escrita de Adorno nessa obra mais solta do que aquelas que viriam depois, uma concepção muito sua de ironia. Isso no sentido de um afastamento do objeto que permite alcançar seu outro lado e comporta tendências que se projetam num futuro indeterminado, exigindo conhecimento. Isso se manifesta na escrita de Adorno, em que os significados correntes dos termos sofrem torções até se converterem em indícios de que um significado diferente, na realidade oposto, está inscrito neles. Ou seja, não é preciso buscá-lo fora, a análise deve ser imanente ao objeto, justamente para permitir apontar para além dele, para o não aqui e o não agora. E nisso chega-se ao mais importante, de que tal alternativa possível não se limita ao campo dos significados, mas igualmente concerne ao seu conteúdo material. Isso é uma referência decisiva, que afasta o livro da tradição do pensamento moral europeu moderno.

Uma indicação conceitual permite identificar, para além da peculiaridade do livro, um ponto de junção das análises feitas em *Minima Moralia* com aquelas no conjunto da obra de Adorno. Refere-se ela ao uso peculiar de duas noções que, nem sempre reconhecidas expressamente, ajudam a conferir matiz próprio e inconfundível a esse modo de pensar. Em primeiro lugar, temos a ideia, várias vezes presente nesse livro, de *impregnação*, em contraste com a relação pontual e externa. Refere-se ela ao modo como uma ideia ou uma forma de objeto cultural são assimilados, no sentido forte do termo, pelos sujeitos em cuja vida se tornam significativas. Ou seja, ao modo como neles se constitui aquilo que está no fundo das preocupações de Adorno, uma modalidade particular de *experiência social*, capturada na sua rede fina de referências significativas. Nessa dimensão mais funda de todas em suas análises cabe, sim, falar de *modo de vida*. A ideia de impregnação, com tudo aquilo que evoca, de presença multidimensional de representações que vão tingindo em sua paleta própria os sujeitos, não ganha pleno sentido quando separada de sua oposta. Trata-se da ideia, pouco explicitada em *Minima Moralia* embora implícita em numerosas passagens, de *inculcação*, de absorção

forçada de padrões significativos. Essa ideia, que exprime o que há de mais insuportável para Adorno, tem amplo campo de aplicação. Exemplo disso encontra-se na atenção à indústria cultural, conceito já fortemente presente no livro e examinado com mais vagar no clássico *Dialética do Esclarecimento*, redigido junto com Horkheimer na mesma época.

Como um caleidoscópio, infinito nas figuras componíveis e no entanto finito na sua forma, sem em momento algum ser um guia para boas ações ou uma coleção de frases edificantes *Minima Moralia* revela a multiplicidade interminável de descaminhos, esquecimentos ou simples equívocos que salpicam a experiência na vida falsa. Vida essa que é a única possível enquanto a insuspeitada interação de minúsculas vivências socialmente formadas não seja aberta para outra vida, por sujeitos frustrados convertidos em sujeitos plenos impregnados de liberdade em todas as dimensões de suas vidas. Tudo isso com a indispensável presença da crítica, que se vai convertendo de índice de limites em ato livre e compartilhado. Cabe neste ponto advertir contra a concepção simples, de que possa ler Adorno com olhos que só veem termos lineares e, em momento algum, procuram a negação sem a qual não se constitui o par de opostos responsável pelo movimento do conjunto. A ideia é que a leitura desse conjunto de aforismos permite entrever a relação entre a sociedade marcada pelo timbre do capitalismo tardio e a configuração de seus integrantes. Isso só se consegue fazer ao penetrar nos recessos mais íntimos da totalidade maior de relações, mediante a observação mais aguda da quase-vida de quase-sujeitos, o que desde logo envolve o tema da ideologia e da reificação.

Várias vezes surgiu acima a referência à figura do sujeito. Referência problemática, para dizer o mínimo, como demonstra a leitura de *Minima Moralia*. Pois é nesse livro que se apresenta com máxima ênfase um aspecto fundamental da análise adorniana de processos culturais na época da “sociedade administrada” característica do capitalismo seu contemporâneo. Ele envolve precisamente a ideia de sujeito, em registro negativo, todavia. Trata-se de demonstrar a impossibilidade de sua constituição plena naquelas circunstâncias históricas. “A “vida falsa”, que ele detecta em todos os nichos da sociedade em vias de converter-se em sistema, engendra o quase-sujeito, o sujeito fraturado e frustrado

em lugar da subjetividade plena, cuja figura apesar de tudo desponta no horizonte nessa obra desconcertante, que escapa de distinções fáceis como aquela entre pessimismo e otimismo. O máximo que se pode afirmar nesse contexto é que na análise de Adorno uma ideia como a de otimismo, se insistirmos em usá-la, só ganha se sentido quando passa pelo seu oposto, o pessimismo. Adorno não é Voltaire, mas se há algo que o irrite é o deslumbramento panglossiano.

Como ler

O intertítulo acima é, sim, plágio do título de um dos “três estudos sobre Hegel” de Adorno (livro que faz parte da série de obras de Adorno em vias de publicação pela editora da Unesp, sempre apresentados por estudiosos qualificados, a exemplo desse, com notável apresentação de Vladimir Safatle). Vamos admitir, para dizer o mínimo, que não será aqui que se encontrará texto que fale de Adorno tal como ele fala de Hegel. A preocupação é semelhante, embora não idêntica. A questão consiste na interpretação do termo “como”. Ele pode indicar recomendações para a leitura (como ler corretamente), mas também pode ser pensado como indicando as condições da própria leitura (como se pode ler). Isso se aplica especialmente naquilo que se refere a traduções. E é precisamente este o tema do texto a seguir. Há, contudo, um problema: ele não é inédito. Reproduz texto de comentário do tradutor sobre “alguns problemas de leitura e tradução” de *Minima Moralia*, na publicação brasileira daquela obra pela editora Azougue. Isso significa que aqueles que utilizam aquela tradução se verão constrangidos a uma espécie de releitura. Mas, vamos ao ponto.

Alguns problemas de leitura e tradução de *Minima Moralia*¹

Por que uma nova tradução de *Minima Moralia*, quando desde 1992 já existia uma de reconhecida qualidade, por Luiz Eduardo Bicca com revisão técnica de Guido de Almeida? Ainda mais quando entre os que reconhecem o mérito daquele trabalho está o autor da presente tradução? Dúvidas como essas foram cuidadosamente consideradas antes de se empreender a tarefa. Acabou, não obstante, prevalecendo a ideia de que um texto dessa ordem oferece tantos desafios que se justificam os seguidos esforços de tradução, cada um deles animado por um modo específico de aproximação da obra e do seu autor. Na verdade, já no lançamento da primeira edição brasileira do livro eu manifestava meu interesse pelos problemas enfrentados por essa dupla de filósofos na busca de um texto ao mesmo tempo rigoroso, elegante e atraente, apto a fazer justiça a um autor notório pelo alto nível de exigência que impõe aos leitores na sua amada língua nativa. Como os termos dessa minha preocupação persistem desde quando foram formulados numa resenha publicada no caderno de cultura da *Folha de S. Paulo* logo após aquela primeira edição, retomo aqui alguns trechos daquele comentário, para depois discutir pontos mais específicos.

“Não falta quem considere este conjunto de não-máximas não-edificantes a obra-prima de Adorno. E faz sentido. Na forma e nas preocupações substantivas esses pequenos textos, redigidos entre 1944 e 1947 (no período, portanto, em que Adorno trabalhava com Max Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*) representam precisamente seu estilo e modo de pensar. (...) A felicidade e o jogo são inseparáveis do ensaio, escreve Adorno. Mas como, se aqui se trata de refletir sobre a “vida danificada”, a expressão cotidiana e ubíqua da infelicidade? Para fazê-lo, o ensaio se condensa na forma do aforismo, enquanto sua dimensão lúdica se converte no jogo irônico com o descompasso entre as

¹ O texto que segue é uma reprodução do prefácio que Gabriel Cohn escreveu para a tradução de *Minima Moralia*, ver: ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada* (Tradução de Gabriel Cohn). Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. (Nota dos organizadores).

referências muito pontuais nos títulos e a amplitude das questões tratadas. O resultado são textos pungentes e, na sua forma mais breve, não raro de um humor cortante: ‘Um alemão é alguém incapaz de dizer uma mentira sem acreditar nela’. A pontaria crítica aumenta com a concisão da forma: ‘Talvez um filme que atendesse às exigências do Hays Office pudesse chegar a ser uma grande obra de arte, mas não em um mundo em que existe um Hays Office’. Sempre seria uma tentação citar uma passagem como essa, mas aqui ela comparece também como exemplo de um problema que claramente causou muito embaraço aos responsáveis pela tradução. Antes de mais nada, convém frisar que se trata de um trabalho de tradução dos mais cuidadosos, em face das enormes e às vezes praticamente intransponíveis dificuldades do original. Mas, vamos ao problema. É que, diante das constantes alusões a circunstâncias de todo tipo que pontilham os textos, optou-se por uma solução heróica: as notas explicativas de rodapé (por exemplo, sobre o Hays Office e a censura). Mas isso é uma armadilha. É que os textos de *Minima Moralia* são construídos de tal modo que a alusão lhes é vital. A forma de exposição é intrinsecamente alusiva. Qualquer explicação externa corta as reverberações significativas, as ressonâncias sem as quais esses textos perdem sua característica mais marcante: a de desafiar a leitura linear, literal. Eles estabelecem uma cumplicidade com o leitor pelos entendimentos tácitos, pela atmosfera criada no jogo das alusões. Mas o fazem para subitamente cortá-la, mediante a revelação de uma ‘moral da história’ numa conclusão não linear nem edificante que na realidade não conclui nada, mas reitera o problema de fundo, da vida danificada. A marca desses textos é a sutileza, a construção de uma malha fina de significados que resistem a qualquer leitura exaustiva ou sistemática. Nessas circunstâncias as notas de rodapé ganham um caráter involuntariamente irônico, como se assinalassem a natureza impenetrável do texto para o leitor desavisado. E aqui chegamos ao cerne do problema. *Minima Moralia* definitivamente não é uma obra para leitores desavisados. Significa, então, que é ilegível, no Brasil, hoje? Não. Significa que o leitor deve estar atento para a circunstância de que, ao penetrar esses textos, pisa terreno minado por inúmeras alusões e referências (assinalá-las todas na tradução significaria escrever outro volume) das quais muitas

lhe escaparão; e que, bem vistas as coisas, isso não é tão desastroso. Desavisado ele ficaria se imaginasse que a ajuda de algumas notas lhe permitiria o domínio de um texto que na realidade foi construído para ser rebelde. É preciso reconhecer, contudo, que o leitor que Adorno tinha em mente, capaz de jogar inteiramente o jogo proposto nesses textos, não é encontrado aqui e agora. Mas seria tolice desistir por isso e privar-se do contato com essa obra herdeira de uma grande tradição. Basta estar avisado de que nenhuma palavra nela é inocente. Essa carga explosiva de cada palavra nesses textos meticulosamente construídos de fato não contribui para facilitar a vida dos tradutores. Com frequência as perdas são inevitáveis. Tome-se o aforismo número 19, intitulado ‘Não bater à porta’ (também poderia ser ‘não bata’ ou ‘entre sem bater’). Seu tema é o embrutecimento dos gestos pela tecnificação da vida. Esse texto é um fino exemplo de como Adorno extrai amplos significados dos menores gestos corriqueiros. Nele Adorno afirma que ‘desse modo, desaprende-se a fechar uma porta de maneira silenciosa, cuidadosa e, no entanto, firme’. Nada de muito problemático, parece. No entanto, ao usarem, como dificilmente poderiam deixar de fazer, os termos ‘silenciosa’ e ‘cuidadosa’, os tradutores foram obrigados a abrir mão das ressonâncias específicas dos termos originalmente empregados por Adorno (‘leise’ e ‘behutsam’). Os termos escolhidos por Adorno estão aí para remeter a uma atmosfera particular: a da infância provida de aconchego, delicadeza, respeito. Remetem, portanto, a um dos temas prediletos de Adorno, que é o do aconchego infantil como emblema da possível vida não danificada. O cuidado de que se fala aqui é com o outro, não com os objetos como sugere a ambiguidade que o termo adquiriu na sociedade tecnificada. Adorno detecta, como um sismógrafo ultra-sensível, os mínimos sinais do modo como, na sociedade existente, as tendências dominantes obstam a realização da vida justa. Seu esforço consiste em demonstrar que não há outro meio de perceber essas tendências senão pelo seu registro nos pequenos gestos, que não percebê-las aí é também não as perceber no todo, e que isso significaria tornar-se cúmplice no dano. Percebê-las, por sua vez, é meio caminho andado para substituir os gestos irrefletidos pelos mais justos. Só assim seria possível romper os nós dessa rede abrangente que, em outras passagens, Adorno denomina *nexo universal de ofuscamento*”.

Esse comentário dá uma ideia das dúvidas que já estavam presentes quando da primeira edição brasileira da obra. De lá para cá, elas só aumentaram. Pois, em obra desse calibre, cada solução encontrada para a tradução envolve nuances de interpretação do texto e o menor descuido tem consequências graves. Um exemplo disso encontra-se logo acima, na referência que faço ao subtítulo de *Minima Moralia*, ao afirmar que o livro traz “reflexões sobre a vida danificada”. Mas, como diz o próprio subtítulo, não se trata de reflexões “sobre” e sim “a partir da” vida danificada. A diferença é grande. Uma coisa é tomar a vida danificada como objeto de estudo, e refletir sobre ela. Outra é tomá-la como a referência vivida, a condição substancial que dá o enquadramento no qual a reflexão se move. A segunda posição, que é a de Adorno, erige a vida danificada (ou lesada, se adotarmos a minha tradução) em perspectiva a partir da qual se reflete, não diretamente sobre ela enquanto objeto dado, mas sobre os seus fundamentos materiais e sobre os seus efeitos naqueles que a experimentam. Como diria Adorno, em outros contextos: o tema (no caso, a vida lesada) deve ser tomado como produto e não como dado, para ser questionado nos seus fundamentos materiais. Isso permite retomar o duplo sentido da menção às “mínimas” no lugar das “magnas” morais no título. Pois não se trata apenas de escrever não-máximas, mas de fazê-lo para mostrar que a vida justa é lesada concretamente em mínimos gestos singulares e não abstratamente no todo. É por isso que a referência ao mínimo não é só irônico-diferenciadora, mas diz respeito ao modo mesmo de exposição-decifração do objeto.

A vida não vive, lembra Adorno na epígrafe que escolheu para a primeira parte do livro. Para viver ela deveria ser de fato vida, vida verdadeira; precisamente aquilo que não é nas condições presentes, cuja referência histórica é a sociedade burguesa de perfil capitalista. Adorno não se cansa de mostrar como essa vida lesada, danificada, prejudicada impregna de tal modo nossa experiência (pois é de nós que se trata, incluindo ele próprio) que a saída se apresenta como impossível. (“Abre-te Sésamo: quero sair” é o epigrama que ele adota como epígrafe em outra obra). Tudo se torna impossível quando a rede de relações pré-formadas se vai cerrando até constituir uma totalidade fechada - ainda quando, como é

bom lembrar, Adorno sempre tenha em vista tendências, que são expostas nos seus pontos extremos, mediante o recurso ao exagero; como se, em suma, já fossem consumadas. Por isso mesmo, longe de ser a própria verdade “o todo é o não-verdadeiro”, ao contrário do que pretendia Hegel. No entanto, quando tudo se apresenta como impossível o menor gesto que desate um dos nós da totalidade pode também desatar a irrupção do possível, daquilo que em Adorno aparece designado com termos como reconciliação e redenção. Termos esses retirados de outras linhas de pensamento, transfiguradas criticamente e impregnadas por novos significados, numa obra que tem no seu centro a retomada em chave materialista dos grandes temas da justiça, da autonomia e da liberdade (com o que Adorno se revela, inadvertidamente, um pensador político no maior estilo).

Tudo isso está presente desde o início no trabalho de tradução de *Minima Moralia*. O exemplo mais marcante aparece nas primeiras linhas. Nelas, Adorno fala da antiga tradição de pensamento que pretende retomar: a doutrina da vida ... Qual vida? Em alemão, a expressão escolhida por Adorno (certamente com o maior cuidado) é “richtig”, que em inglês dá imediatamente “right”, mas que não tem equivalente dessa ordem em português. Luiz Bicca e Guido Almeida optaram por “vida reta”. Estão em boa companhia. Já em 1954, naquela que provavelmente é a primeira tradução de *Minima Moralia*, Renato Solmi escrevia “retta vita”. Apesar disso, não consigo ficar à vontade com essa solução. Parece-me difícil dissociar essa expressão de uma concepção ética centrada nos deveres impostos a sujeitos morais de impoluta racionalidade e deliberação. Mas é tudo isso que Adorno está contestando: a presença dada de sujeitos, o tipo de racionalidade que informa os agentes morais, o tipo de dever que a sociedade existente engendra. Não é na reta conduta de sujeitos que Adorno concentra a atenção, mas nas condições que suscitam, não a questão da vida reta, nem mesmo diretamente da vida verdadeira, mas da vida *falsa*. E aqui o termo é inequívoco: Adorno fala de “falsch”, sem deixar margem a dúvidas. Mas, porque então ele não adota logo o termo que aparece pouco abaixo nessa parte inicial do livro (na mesma primeira página, aliás, da sua dedicatória ao amigo Horkheimer): vida “verdadeira”, em contraste com a falsa? Isso, contudo, entraria em choque com a consistente presença,

ao longo de toda a obra, de dois pares de opostos. Por um lado, temos “richtig” (o nosso problema) e seu antônimo “falsch”; por outro temos “wahr” (verdadeiro) oposto a “unwahr” (não-verdadeiro). Portanto, o oposto a “falso” não pode ser o “verdadeiro” sem mais. Temos que nos haver, pois, com algo que se possa contrapor ao falso sem o equiparar ao não-verdadeiro. Com isso fica cortado o acesso à tradução que eu apreciaria, “vida verdadeira”, vale dizer, vida que realiza efetivamente o seu conceito - o qual, como sugerirei adiante, implica felicidade enquanto esta, por sua vez, implica paz e liberdade. Como ficamos, então? Há outra solução, que retoma literalmente a tradição do pensamento europeu antigo à qual Adorno faz menção. Consistiria ela em recorrer à expressão *vida boa*. Nisso se poderia encontrar apoio em pelo menos um comentarista de valor: o filósofo norte-americano J. M. Bernstein, o qual, ao discutir a ética em Adorno (mais exatamente: ao examinar por que encontramos em Adorno uma “dialética negativa” e uma “teoria estética”, mas não uma “ética”), sustenta serem equivalentes as traduções “right life” e “good life” para “richtiges Leben”. Então, que seja “vida boa”. Será? Pois agora encontramos outro problema. Se antes a expressão “vida reta” nos colocava no campo da ética da conduta obediente a imperativos morais últimos, agora nos vemos no campo da ética da excelência das virtudes e do equilíbrio entre elas. Corremos o risco de sair de Kant para cair em Aristóteles - exatamente os dois pólos que Adorno evita. Solução realmente satisfatória não há, enfim. Por minha parte, acabei recorrendo a termo que, embora rente ao coloquial, tem a seu favor a capacidade de se ajustar à complexa gama de significados do original alemão, em especial naquilo que se refere ao correto, ao verdadeiro e ao bom. Trata-se de “vida certa”. O “certo”, nesse caso, não se limita a se opor ao “errado” (e, por essa via, ao “falso”). Remete, no registro positivo, a significado que importa muito, aqui: o de “bem realizado”. Pois é disso que se trata, em especial quando se considera o duplo sentido dessa expressão, o de tornar-se real e o de bem sucedido. Isso tem importância naquilo que tange à leitura da obra, desde que se admita algo essencial nesse contexto. A saber, que a referência ao falso enquanto oposto ao bem realizado traz a ideia do mal sucedido, do frustrado na sua realização. Pois a vida *falsa* ao ainda ser vida não deixa de ser real

e, nesse estrito sentido, é verdadeira (em contraste com a não-verdadeira); mas é *mal realizada*. É por isso que Adorno não contrapõe diretamente esses termos e se vale dos pares de opostos mencionados acima. Por essa mesma via se estabelece a conexão com a “vida lesada” do subtítulo e se afastam as conotações um tanto mecânicas de vida “danificada”. É que a escolha deste termo para caracterizar o estado corrente da vida do qual trata *Minima Moralia* torna-se questionável ao sugerir, contra todas as intenções de Adorno, que algo antes incólume sofreu dano. Nesse sentido me parece mais flexível o termo “lesada”, que remete também ao prejudicado, no sentido de fraudado, obstado na realização de intento próprio. Ademais, a referência ao lesado na sua acepção de ferido revela-se importante quando consideramos a poderosa presença na obra da dimensão corporal, com toda a sua vulnerabilidade e lacerações junto com seu potencial de prazer.

De modo subterrâneo outro tema percorre a obra: o da possibilidade da vida justa (se considerarmos a frequência, sempre no registro negativo do texto, do termo “injustiça” incluindo “injustiça universal”: uma contagem rápida indica 30 ocorrências). Cabe inteiramente atribuir o devido peso à preocupação de Adorno com a possibilidade ou não da vida justa, quando se considera que a figura do outro, do não idêntico, como interlocutor pleno, em contraste com as condições existentes de isolamento e mutismo dos indivíduos, percorre a obra de ponta a ponta como alusão central e persistente. É também por isso que a felicidade não é em Adorno aspiração sem mais (mesmo porque, sendo associada à vida bem realizada, não se refere a mero afeto subjetivo). É sim um direito na acepção mais forte do termo, até porque é inseparável da sociedade emancipada.

Merece especial referência a questão dos títulos dos aforismos. Eles desempenham papel estratégico no original, ao sempre aludirem a algo muito preciso, que se apresenta como solidamente concreto e diretamente ligado ao tema para em seguida se revelar deslocado, solto, rebatendo em vão no enquadramento de um texto que justamente resiste a ser enquadrado. São, em geral, referências literárias, dirigidas a um público que satisfaça a exigência básica de as ter como itens familiares do seu repertório cultural. Sem isso, falham, pois é essencial o rompimento dessa familiaridade o estranhamento que retira o solo das garantias do senso

comum. Como fazer, então, se o repertório dos leitores aqui e agora não é esse? Seja qual for a solução, haverá perdas. Acabei recorrendo em vários casos à adaptação do título, sempre mantendo a maior proximidade com o original. Afinal, quem pode exigir que reconheçamos de pronto um fragmento de verso de Virgílio no qual se alude à advertência aos troianos sobre o perigo do presente grego de um belo cavalo de madeira? Por que, então, não converter logo “et dona ferentes” em “presente de grego”? Ou, num caso mais drástico: quando Adorno, no título do aforismo que encerra a segunda parte do livro - um momento culminante no conjunto, no qual se encontra a referência às oportunidades deliberadamente perdidas numa vida bem realizada na “sociedade verdadeira” - escolhe “Sur l’eau”, que fazer se não nos lembramos imediatamente de que se trata de título de texto de Guy de Maupassant sobre a prática de velejar; ou se não tivermos à mão a anotação do tradutor E. F. N. Jephcott à tradução inglesa para nos ensinar isso? Pior: se descobrirmos que não é nada disso e sim um conto fantástico do mesmo autor sobre memórias de um navegante fluvial, no qual se encontra a frase sobre flutuar fitando o céu? Ou, ainda pior, se toparmos com a informação de comentarista alemão de Adorno, A. G. Düttmann, segundo o qual a referência nesse título é a uma passagem do mesmo teor em Proust, que reaparece diretamente no texto? Tudo indica que neste livro a caça às alusões textuais e às referências pode tornar-se um jogo *É* interminável; sem fim nem começo, talvez, porque não são elas que importam e sim a sua elaboração. Afinal, Adorno era músico, bem sabia que um tema sozinho não leva a nada. Melhor, então, simplesmente tentar manter o espírito da coisa com “Em paz”. É verdade que assim se perderia a ligação entre o título e a referência clara a Maupassant no final do texto. Isso é lamentável, até porque nesse caso temos uma variação no procedimento de Adorno, pois o título se integra de modo muito especial no conjunto, ao evocar desde o início um clima intelectual - o mal-estar com o progresso - associado a figuras como Maupassant; tudo isso na habitual maneira alusiva e indireta. Maupassant, aliás, é duas vezes vítima da minha tradução. Em outro aforismo, no qual Adorno também o escolhera mediante título de um conto seu, de “L’inutile beauté” restou “Vã beleza”. Não é um prodígio de elegância, mas, na falta da evocação imediata de Maupassant e

de tudo o que ele representa, o francês perde sentido. No texto de Adorno, enfim, não há propriamente referências externas. Há, sim, a centelha que salta da aproximação entre o que se supõe reconhecer sem esforço no senso comum (pois nele o presumidamente “cultivado” rapidamente se revela senso comum, escolar) e a carga negativa que nisso se encontrava encerrada (Em tempo: após todas essas considerações, não será de admirar-se que, pensando melhor, tenha-se corrigido aquela intervenção demasiado linear no título, recuperando-se o original).

Outro problema dessa tradução pode ser compartilhado com todos os que já enfrentaram textos alemães nos quais aparece o pesadelo máximo que nos foi legado por Hegel. Trata-se da temível “aufhebung”, em geral traduzida por “superação” quando não pela solução heróica da “suprassunção”, termo híbrido criado pelo padre Paulo Menezes ao traduzir a *Fenomenologia do Espírito*, na tentativa de reproduzir numa única palavra a junção entre abolir, elevar e conservar presente em “aufhebung”. Há solução mais elegante e bastante feliz na captação do complexo de significados original, contudo. Deve-se ela a Leandro Konder, e a reencontrei no belo livro sobre crítica musical em Adorno de Jorge de Almeida (quem aliás, junto com Leopoldo Waizbort, forma minha dupla de referência nessa área). É pura e simplesmente “suspender”, que adotei com as variações que admito.

Minima Moralia não trata diretamente da vida boa, verdadeira, certa, mas faz a crítica da vida falsa, mediante a decifração das condições que, na constituição do mundo presente (que ele nomeia: capitalista, submetido ao império da valorização do valor de troca) a tornam assim. A ênfase está na vida, como campo de experiências socialmente formadas, cujos agentes são indivíduos também constituídos socialmente. Nisso, aliás, a ideia de vida em Adorno se distingue radicalmente da concepção “vitalista” de um Simmel, que a concebe como fluxo espontâneo de vivências. É pois a sociedade que está em jogo, na sua incapacidade historicamente determinada de escapar ao império das forças que a regem e, por conseguinte, de engendrar sujeitos autônomos no lugar de indivíduos dóceis à heteronomia. No horizonte desenha-se a figura da vida possível embora frustrada pela falsa: a vida bem realizada na felicidade,

entendida esta como nexos entre paz e liberdade em ambos os campos, o social e o individual. Paz como apaziguamento das compulsões internas e respeito igualitário pelo outro; liberdade como liberação do prazer interno e iniciativa autônoma perante injunções externas. Afinal, como escreve Adorno, “não apenas a possibilidade objetiva - também a capacidade subjetiva de felicidade somente se dá na liberdade”.

AS RAÍZES DO “FREUDO-MARXISMO” DE WILHELM REICH

Inara Luisa Marin

Depois do começo dos anos 1920, assistimos ao desenvolvimento de um movimento cujo objetivo é compreender as relações entre o social e o indivíduo sob o prisma da relação entre o social e a *libido* (DAHMER, 1983).¹ Uma rápida colocação em perspectiva do quadro histórico deste período, assim como uma síntese das orientações principais desta corrente de pensamento que associa o social e a libido, nos ajudará situar tais questionamentos em sua época e a melhor apreender esta problemática colocada nos termos do debate entre as contribuições de Freud e aquelas do marxismo.

Não é possível dimensionar o quanto o contexto histórico, cultural e político dos anos 1920 é marcado pela revolução bolchevique de outubro de 1917. Esta coloca um problema fundamental no quadro de explicação marxista, segundo o qual o potencial da razão incorporado no quadro das forças produtivas devia necessariamente se manifestar de maneira progressiva diante dos conflitos sociais. No caso soviético, a revolução proletária acontece no país onde as forças econômicas não estavam manifestamente “prontas” se nos ativermos ao quadro explicativo da teoria

¹ O trabalho de Helmut Dahmer *Libido und Gesellschaft* nos servirá de guia nesta primeira parte, que apresentará o contexto histórico e as consequências conceituais que derivam das efervescências do início do século 20. //Cf. DAHMER, Helmut. *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 [1973]. A obra conta com tradução para o espanhol: DAHMER, Helmut. *Libido y Sociedad – Estudios sobre Freud y la Izquierda Freudiana*. Siglo Veintiuno Editores, 1983.

marxista. Dito de outro modo, as condições objetivas da revolução eram desfavoráveis e não permitiam o desenvolvimento da revolução conduzida pelo proletariado. Para resolver esta contradição Lênin apresentará o partido como elemento explicativo, ou seja, o catalisador da aceleração histórica e o motor da revolução (LÊNIN, 1984)² A contradição estava aparentemente resolvida por esta teoria que mostrava como é possível “queimar etapas”. E é assim que a Revolução Russa se torna teoricamente compatível com o marxismo, porta que se abre, contudo, graças a esta interpretação renovada que permite a entrada de fatores “subjetivos” no movimento da História.

Mesmo se o partido puder fazer o papel de fator subjetivo e intervir como tal no processo social para revolucionar a ordem estabelecida, esta ação portadora de um potencial revolucionário deixa aberta uma problemática: a de saber porque os seres humanos suportam ao longo de tanto tempo o peso da escravidão e da exploração. É na perspectiva de abordar o problema da ideologia que a psicanálise é convocada à cena do marxismo. Com efeito, somente a análise dos processos econômicos não permitiria problematizar a questão da ideologia de modo a esclarecer os mecanismos de sua formação na carne mesma dos indivíduos. O quadro marxista se revela claramente insuficiente para explicar a necessidade do assujeitamento à ideologia dominante. Temos que apelar a outra ciência cuja metodologia não apresente o risco de “implodir” o quadro marxista. É para preencher este “vazio” do universo teórico marxista que a psicologia social é chamada a resgatá-lo. Como sublinha Wilhelm Reich, esta psicologia social influenciada pela psicanálise vê a si atribuída um papel preciso, o de compreender os mecanismos de adesão à ordem estabelecida e os processos de aceitação dessas injustiças:

Para a psicologia social [...] o que se pretende explicar não é por que motivo o esfomeado rouba ou o explorado faz greve, mas por que motivo a maioria dos esfomeados *não* rouba e a maioria dos explorados *não* faz greve. Assim, a economia social

² Cf. LÊNIN, V. I. *O Que Fazer? Problemas Candentes do Nosso Movimento*. Lisboa: Avante, 1984.

é capaz de explicar completamente um fato social que serve a um fim racional, isto é, quando ele satisfaz uma necessidade imediata e reflete e amplifica a situação econômica. A explicação socioeconômica não se sustenta, por outro lado, quando o pensamento e a ação do homem são *incoerentes com a situação econômica*, ou seja, são *irracionais* (REICH, 1972).³

É necessário, entretanto, destacar que para os marxistas não alinhados com o marxismo moscovita o recurso à psicanálise não é evidente. Depois da morte de Lênin o marxismo se transformou rapidamente em uma ideologia de Estado e, sobre a influência de posições defendidas na terceira internacional em 1915 (que sustenta os princípios revolucionários tal como serão praticados mais tarde na Rússia), a psicanálise havia sido oficialmente banida do universo do marxismo político. Este último a acusava, com efeito, de ser uma “ideologia burguesa” influenciada por uma filosofia idealista. Se olharmos do lado da psicanálise somos forçados a reconhecer que em seu núcleo duro a ideia de articulá-la com o social jamais fora vista com bons olhos em razão da desconfiança cultivada por um grande número de psicanalistas, que viam nesse processo a disciplina sendo colocada simplesmente à serviço do social. Aos olhos dos membros deste círculo, esta mobilização do social incorria no risco de amplificar as resistências à entronização da psicanálise como disciplina integral no panorama das ciências humanas. Se a posição de Freud no que diz respeito a aproximação com as ciências sociais é inicialmente da ordem da distância interessada, notadamente em tudo aquilo que dizia respeito à clínica e à transmissão da psicanálise,⁴ ela se transformou rapidamente, opondo-se àqueles que defendiam o ponto de vista freudiano “oficial”. Com efeito,

³ REICH, W. *Psicologia de Massas do Fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1972a. P. 18 – 19.

⁴ Ver a carta que Freud endereça em 1930 ao *Berliner Psychoanalytischen Institut*, publicada como introdução ao volume „Zehn Jahre Berliner Psychoanalytischer Institut“. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930. Cf. FREUD, Sigmund. *Gesammelte Schriften. Werke aus den Jahren 1925-1930*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1999a [1948], p.572.

assim que Freud percebe que essa tentativa de aproximação não visava um domínio comum em que se encontram psicanálise e sociologia, mas, ao contrário, que ela visava, sobretudo, atrelar a psicanálise ao marxismo - tendo principalmente como consequência psicologizar e politizar essa descoberta do inconsciente - ele se oporá firmemente.

Entretanto, um grupo de psicanalistas reunidos em Berlim continua, apesar de tudo, a perseguir esta articulação. Eles se reúnem em torno do *Berliner Psychoanalytisches Institut* a partir do qual Wilhelm Reich fundará outra associação para uma “política sexual proletária”, a SEXPOL.⁵ Fizeram parte deste movimento, que será chamado mais tarde de “esquerda freudiana” nomes como Otto Fenichel, Siegfried Bernefeld, Erich Fromm, Paul Feldern etc. A aventura deste grupo se prolongará até a tomada do poder pelos nazistas em 1933, os quais interditam o trabalho do movimento e ameaçam seus membros, que são forçados ao exílio. Este grupo se reivindicava de um marxismo que visava uma concepção “prática e crítica, conforme encontramos nos trabalhos teóricos de Karl Korsch e Georg Lukács – estimulados pelas teorias políticas de Rosa Luxemburgo e em oposição à concepção dogmática do marxismo empregada por Lênin e

⁵ Nome da associação criada por Wilhelm Reich em Berlim em 1930 com aprovação do Partido Comunista Alemão. Esta associação por uma política sexual proletária, que se dirige em especial à juventude, é pensada sob o modo dos dispensários de higiene mental que ele havia criado em Viena enquanto era assistente de Freud. Ele compreendeu então que numerosos aspectos das neuroses que observava tinham suas causas na sociedade e nas diferentes formas de miséria. A partir de 1927, Reich adere ao Partido Comunista Austríaco e muda-se para Berlim alguns anos mais tarde, onde os comunistas estão muito mais implantados. Reich pensava que a “economia sexual” que determina a vida ao lado da economia devia encontrar um fórum revolucionário e se dar uma organização política. A SEXPOL organiza conferências nas quais fala-se de sexualidade e onde as relações entre a repressão sexual e o capitalismo fazem parte dos temas mais discutidos. Mas o Partido Comunista, em plena era stalinista, acaba por excluir Reich depois de 1933, exclusão que vem na mesma época do lado da psicanálise, pois Reich é excluído da *International Psychoanalysis Association*. Cf. especialmente RIVOYRE, Frédéric de. *Wilhelm Reich et la révolution sexuelle*. Paris: Editions Punctum, 2006, pp.67-70.

Kautsky.”⁶ A compreensão crítica do marxismo permitirá a esta “esquerda freudiana” pensar a articulação entre psicanálise e marxismo. Estas duas últimas são pensadas, contudo, como teorias críticas, diferentemente do

marxismo comum [que] separa completamente a existência econômica da existência social como um todo e afirma que a ‘ideologia’ e a ‘consciência’ do homem são determinadas *exclusiva e diretamente* por sua existência econômica. [...] Por este motivo, desconhece o problema da chamada ‘repercussão da ideologia’. E, embora o marxismo comum agora fale de um ‘atraso do fator subjetivo’, tal como Lênin o via, não lhe é possível dominar esse fenômeno na prática, devido à rigidez de sua concepção da ideologia como sendo o produto de uma situação econômica; não explorou as contradições da economia na ideologia, e não compreendeu a ideologia como uma força histórica (REICH, 1972).⁷

Diante de tal constelação conceitual não é possível prescindir da psicanálise para entender os fatores subjetivos.

Para melhor compreendermos a urgência desta articulação para os intelectuais alemães desta época influenciados pelo marxismo vale dizer algumas palavras sobre a situação social e histórica na qual se inscrevem. Na Alemanha, as condições sócio- históricas são diferentes em vários pontos em relação àquelas da Rússia, da qual acabamos de tratar em poucas linhas. Nesta, a ação era “racional” – os trabalhadores haviam agido de acordo com seus próprios interesses. Ao contrário, as condições objetivas das forças produtivas estavam bem mais favoráveis na Alemanha segundo a teoria marxista, a tal ponto que se poderia vislumbrar uma supressão da sociedade capitalista a caminho. O que fez, no entanto, a classe trabalhadora alemã? Em 1925 ela votou massivamente no militar von Hindenburg – que ascende à presidência – e o passo seguinte, como sabemos foi sua contribuição nada negligenciável à ascensão do nacional-socialismo em 1933. Como diz Reich, “no cruzamento entre ‘socialismo

⁶ DAHMER, 1982, p.278; DAHMER, 1983, p.216.

⁷ REICH, 1972a, p.14.

e barbárie’, a sociedade encaminhava-se, antes, em direção à barbárie” (REICH, 1972, p. 8).⁸ Como explicar este processo? Esta é a questão que se coloca no momento aos intelectuais de esquerda. É aí que intervém também a psicanálise, pois ela oferece, segundo tais intelectuais, instrumentos para elaborar uma resposta à onipotência da ideologia burguesa e, sobretudo, para identificar os processos que permitissem compreender a atitude política irracional dos operários alemães da época.⁹

É neste contexto histórico-político que os freudo-marxistas aparecem na Alemanha da segunda parte dos anos 20, já submetida a fortes turbulências. De maneira geral e sintética podemos descrever esta corrente do freudo-marxismo - ou da esquerda freudiana - como um movimento que insiste sobre certas descobertas de Freud para associá-las a certas versões do modelo marxista de emancipação social. A teoria psicanalítica era compreendida como uma ciência natural. Para Reich, com efeito, a psicanálise era “um método psicológico que, com meios científicos, procura descrever e explicar a vida psíquica, considerada como um domínio particular da natureza” (REICH, 1977, p. 18).¹⁰ Osque partilhavam desta corrente partilhavam igualmente a concepção do *inconsciente* como instância psíquica que escapava das tentativas de apreensão pela consciência, mas cujo sentido era, no entanto, acessível mediante uma

⁸ Ibid., p.8.

⁹ Ibid., p.9. “Racionalmente, seria de se esperar que as massas trabalhadoras, economicamente empobrecidas, desenvolvessem uma clara consciência de sua situação social que se transformaria numa determinação em se livrarem da própria miséria social. [...] O pensamento (‘consciência’) do trabalhador corresponderia à sua situação social. O marxista chama a isso ‘consciência de classe’. [...] Mas a clivagem entre a situação social das massas trabalhadoras e a sua consciência dessa situação implica que as massas trabalhadoras, ao invés de melhorarem a sua posição social, ainda a agravaram. Foram exatamente as massas reduzidas à miséria que contribuíram para a ascensão do fascismo, expoente da reação política”.

¹⁰ REICH, Wilhelm. *Materialismo Dialético e Psicanálise*. Tradução de Joaquim José Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1977. p.18.

investigação da história do sujeito.¹¹ O *recalque* era compreendido como introversão psíquica de conflitos não resolvidos com o mundo exterior. Quanto à *família*, ela era vista como um fator de transmissão dos valores da sociedade em vigor. É o conceito freudiano de *libido* que foi largamente colocado em evidência como a energia sexual das pulsões responsáveis pelo laço entre os seres humanos.

Esta maneira de fazer da libido a fonte desse laço, no entanto, procede de uma redução da qual a consequência, particularmente em Reich e Fromm, é de legar para o irracional a pulsão de morte e seus efeitos de repetição, de desligamento, de destruição. Estes últimos são vistos como secundários ou exógenos, ou seja, como elementos exteriores não inscritos na natureza humana. Podemos destacar através destes quatro pontos apresentados muito esquematicamente aqui (inconsciente, recalque, família, libido), que os freudo-marxistas consideravam que a psicanálise deve se abrir de modo a permitir a entrada de fatores objetivos em sua constelação conceitual – os quais irão se tornar em seguida a fonte da dialética do processo de estruturação psíquica.

Se podemos efetivamente falar de um movimento freudo-marxista reunido em torno de práticas comuns, os diferentes psicanalistas que se contavam em suas frentes como Reich, Bernefeld, Fenichel, Feldern ou ainda Fromm, tinham cada um uma concepção própria da articulação entre psicanálise (perspectiva da ontogênese) e marxismo (perspectiva da emancipação). Entre essas diferentes contribuições os desenvolvimentos

¹¹ Aqui encontramos uma compreensão que marcará a Teoria Crítica, a qual consiste em acreditar que o sentido que apreendemos quando procuramos junto à história do sujeito seria um sentido que toma a forma de um saber racional do sujeito sobre si mesmo. Acreditamos que, se há algum sentido, ele se situa do lado do sintoma, mas esse sintoma não será jamais reduzido a um conhecimento racional, e ele não permitirá aos sujeitos melhor se conhecerem, mas sim sofrerem menos. A compreensão do processo psicanalítico não fornece a chave para a compreensão do processo social. Isto concerne à Teoria Crítica, mas também a toda uma corrente da psicanálise que passa da psicologia do Eu a certa leitura da teoria da relação de objeto. Retornaremos minuciosamente a este ponto quando abordarmos a compreensão que Jürgen Habermas e Axel Honneth têm da articulação entre teoria social e psicanálise.

propostos por Reich influenciaram sem contestação esta corrente de maneira mais marcante. Influenciaram também de maneira decisiva o projeto do *materialismo interdisciplinar* que será traçado alguns anos mais tarde por Max Horkheimer, um dos fundadores da tradição da Teoria Crítica. Como bem sabemos, este materialismo interdisciplinar é a fonte do programa teórico do grupo de pesquisadores reunidos em torno do *Institut für Sozialforschung* (*Instituto de Pesquisa Social*, ao qual iremos nos referir pela sigla IPS) de Frankfurt am Main desde o começo dos anos 1930.

Em nosso retorno aos trabalhos de Wilhelm Reich, dois pontos maiores serão objetos de nossa atenção.¹² O primeiro diz respeito à maneira pela qual Reich concebe a relação entre marxismo e psicanálise ambos como ciência natural, enquanto que o segundo diz respeito à crítica da pulsão de morte em Freud.

O primeiro problema a examinar diz respeito à maneira pela qual Reich visava, no fim dos anos 1920, a articulação entre as duas disciplinas, em particular num texto que apesar de ter feito barulho à época de sua publicação, caiu no mais profundo esquecimento, a saber, *Materialismo Dialético e Psicanálise*, publicado pela primeira vez em 1929 na revista *Unter dem Banner des Marxismus*. Reich começa seu texto com essas palavras:

¹² Precisamos admitir aqui que a presente leitura da obra de Reich é muito rápida e não fará inteiramente justiça a amplitude e a complexidade de sua construção teórica. Um atalho se impõe a nós com as suas habituais simplificações com a finalidade de, no entanto, fazer surgir um fio argumentativo que nos conduza à Teoria Crítica e, em particular, à articulação que ela propõe entre psicanálise e teoria social. Iremos nos contentar em indicar que a leitura da obra de Reich nos ensinou enormemente acerca da história da psicanálise e de sua relação com Freud, e também do potencial crítico que é possível extrair de certos aspectos de sua construção teórica. O trabalho de examinar todos estes pontos seria outra tese, mas gostaríamos de salientar o ímpeto de pensamento e a verdadeira descoberta que representou, para nossa surpresa, aliás, a leitura deste autor “maldito”, não somente quanto à psicanálise, mas também quanto ao marxismo.

Existirão ligações entre a psicanálise de Freud e o materialismo dialético de Marx e de Engels? Responder a esta pergunta, discernir essas ligações no caso de existirem, é o objetivo a que nos propomos. A nossa resposta permitirá também dizer se é possível encetar a discussão sobre as relações da psicanálise com a revolução proletária e a luta de classes (REICH, 1977, p. 15.)

O interesse deste texto reside no ponto de vista privilegiado que ele permite adotar para examinarmos a relação entre a psicanálise e o social. Por assim dizer, este texto é muito mais interessante pelo esquema das questões que levanta do que pelas respostas que esboça, as questões apontam o diagnóstico da ambivalência, da tensão e do conflito na sociedade e no indivíduo. Ao longo de seu texto, Reich hesita em afirmar explicitamente a adequação da psicanálise ao marxismo, ainda que essa intenção latente permaneça notável ao longo de seu empreendimento. Contudo, as grandes precauções quanto a essa adequação também irão se constituir num impedimento à formulação de conclusões condizentes com suas intenções, a saber, afirmar assertivamente o papel da psicanálise como motor da emancipação das forças produtivas. Dito de outro modo, não é sem hesitação que Reich concede lugar à psicanálise na atualização das condições materiais e psíquicas da realização da sociedade comunista. É isso que dá a este texto um caráter muito particular, pois ele reúne um grande número de intuições sem, no entanto, traçar de maneira clara o esboço de um programa teórico e político. Mesmo que se estabeleçam na obra laços entre a psicanálise e a revolução social, a conclusão de Reich não permite, porém, afirmar que a psicanálise está apta a desempenhar um papel fundamental na luta de classes e no processo político rumo a uma sociedade emancipada.

A ausência de certeza dá a seu texto um aspecto aberto e faz, a nosso ver, com que apareça seu potencial crítico. Reich pensa que esta ambiguidade da posição da psicanálise na crítica ao capitalismo deve ser corrigida em favor de uma posição mais clara, de maneira a aplacar a ambivalência. É a esta tarefa que Reich irá se consagrar entre 1929 e 1934, ou seja, tornar clara a elaboração de uma teoria psicanalítica à guisa de psicologia social, que não tem por base a dualidade freudiana

entre pulsão de vida e pulsão de morte, mas sim a teoria da genitalidade¹³ e da análise do caráter – estas últimas sendo suas próprias contribuições à teoria psicanalítica. Segundo Reich, quando a psicanálise deixa de lado seu potencial subversivo encarnado na primeira teoria da libido a própria psicanálise se transforma em ideologia burguesa. Segundo ele, é necessário então reencontrar esse potencial revolucionário que a psicanálise tinha e, para tal, tomar as coisas lá onde Freud as havia deixado para relançar a psicanálise na direção da emancipação individual e social do marxismo.

Para dar conta de tal tarefa, Reich toma como ponto de convergência entre a psicanálise e o marxismo o caráter científico que, segundo ele, estas têm em comum. Uma vez que Reich toma como apoio o estatuto de ciência natural atribuído tanto ao marxismo como à psicanálise, ele nos faz articular esta questão com sua primeira contribuição, a saber, a teoria da genitalidade. É, com efeito, a base a partir da qual Reich desloca a psicanálise do terreno metapsicológico para o biológico.

A aproximação da psicanálise em relação ao marxismo pela ideia de “ciência natural”, sobre a qual se baseia a teoria reichiana da genitalidade é uma aproximação que, no entanto, não se dá sem dificuldades - não somente do lado da psicanálise, mas também do lado do marxismo. É o que sublinha Helmut Dahmer, para quem é sobre esta questão de “ciência natural” que reside o problema, não somente de Reich, mas também do freudo-marxismo no seu todo:

Eles [os psicanalistas marxistas] adotaram a divisão tradicional das ciências, entre aquelas que se ocupam da “natureza” e aquelas que se ocupam da história, e classificaram a psicanálise (devidamente recortada) como ciência da natureza, seguindo

¹³ Trataremos da problemática da genitalidade em Reich sob o ângulo da estreita articulação entre esta e a problemática política em sua obra. Isto não nos deve fazer esquecer que Reich defendia a independência de seu trabalho psicanalítico em relação a seu engajamento político. Ele sublinha em 1927 em *A Função do Orgasmo* que foram, de um lado, a teoria da genitalidade – assim como os impasses clínicos da resistência e da transferência – e de outro, a abertura da psicanálise a um público proletário, que determinaram sua elaboração teórica, suas contribuições clínicas e, bem depois, sua posição política.

a constelação ideológica já existente – marxismo soviético versus psicologismo. A teoria marxista foi tomada por eles na forma do marxismo soviético de então (como uma filosofia dialético-materialista); interessaram-se antes pela concepção materialista *geral* da história do que pela crítica da economia política historicamente especificada. Quanto à “cientificidade” do socialismo, falavam menos em sentido hegeliano do que no sentido positivista das ciências naturais. Para livrar a psicanálise dos ataques dos ideólogos marxistas-soviéticos submeteram-na (de modo mais enérgico por Reich e Fenichel) ao estilo das ciências naturais.¹⁴

Não nos precipitemos, contudo. Voltemos ao texto de Reich onde ele define o objeto da psicanálise como “*a vida psíquica do homem tornado ser social*”.¹⁵ A tarefa de Reich é então de mostrar que a psicanálise possui uma base materialista. Mas ele nos previne desde o princípio que esta base materialista não deve ser confundida com aquilo que é passível de ser medido: pois a materialidade deve ser compreendida como uma prática, como uma atividade humana. Ou seja, uma psicologia materialista deveria analisar os fenômenos psíquicos não por meio de um método que quantifique o orgânico, mas por um método psicológico que se apoie sobre a função orgânica. Resta então a Reich a tarefa de conseguir provar que a partir da psicanálise é possível evitar uma psicologia ancorada no idealismo (ou na metafísica) ou um materialismo vulgar e organicista.¹⁶

Reich procede com muitas precauções em sua tentativa de estabelecer os termos e os limites segundo os quais se desenhará a colaboração entre esses dois métodos científicos. É necessário que o terreno comum respeite a especificidade do trabalho psicanalítico e assegure, ao mesmo tempo, o lugar da sociologia marxista. Para isso, Reich começa por destacar no texto de 1929 que não cabe à psicanálise querer encontrar em seus recursos

¹⁴ DAHMER, 1982, p.281 e DAHMER, 1983, p. 218-219. A tradução aqui é nossa.

¹⁵ REICH, 1977, p. 19.

¹⁶ A atualidade do estoque de questões do texto de Reich ao qual fizemos referência nas primeiras páginas deste capítulo.

explicações para os fenômenos de massa, os movimentos coletivos e políticos, as greves, etc.¹⁷ A psicanálise não deveria ter a intenção de “substituir nem completar a concepção materialista da história” (REICH, 1977, p. 18). Por sua vez, o marxismo não deveria em hipótese alguma “explicar uma neurose, uma perturbação da aptidão para o trabalho ou da atividade sexual”.¹⁸

Para levar a cabo seu projeto de articulação entre psicanálise e marxismo, as questões que Reich vai levantar dizem respeito aos seguintes pontos da teoria freudiana das pulsões (a) esvazia-la da pulsão de morte, (b) analisar a relação entre racionalidade e irracionalidade por meio de sua leitura da teoria do recalque, (c) fazer uma leitura crítica do lugar da família e do complexo de Édipo na teoria psicanalítica e, por fim, (d) reler de maneira crítica a questão do conflito entre teoria e sociedade que Freud deslocara, de maneira errada, segundo Reich, na direção da problemática do Eu. Estes quatro pontos não são, evidentemente, isoláveis uns dos outros, mas estão imbricados – esta distinção tem a intenção de clarificar nossa progressão no projeto reichiano.

Reich sublinha que a libido é a base da teoria das pulsões, pois ela é a energia da pulsão sexual. Mesmo se Freud ainda não pode explicar o processo químico que é o fundo desta energia sexual, sua materialidade é confirmada, segundo Reich “pelos fisiologistas, que descobriram processos evolutivos até mesmo no aparelho sexual do recém-nascido”.¹⁹ Esta constatação biológica torna materialmente apreensível a teoria da sexualidade infantil em Freud. Reich continua a nos mostrar como as fases da pré-genitalidade são apoiadas nas funções orgânicas que seguem o curso evolutivo da vida do pequeno animal que é o bebê humano: “cada uma das fases do desenvolvimento da libido [...] é caracterizado pelas condições de

¹⁷ REICH, 1977, p. 20: “A psicanálise pode descobrir os motivos irracionais que levam um temperamento de chefe a ligar-se mais ao socialismo do que ao nacionalismo, ou inversamente; pode também discernir a influência das ideologias sociais no desenvolvimento psíquico do indivíduo”.

¹⁸ *Ibid.*, p.20.

¹⁹ *Ibid.*, p.39.

existência da criança: assim, a fase oral nasce com a ingestão dos alimentos, a fase anal com as funções de excreção e o ensino da higiene”.²⁰

Em seguida, ele apresenta a concepção dialética das pulsões freudianas. Em sua primeira concepção, Freud opõe a pulsão de conservação à pulsão sexual. Na segunda, ele opõe a pulsão de *Vida* (ou pulsão de autoconservação) à pulsão de morte (ou pulsão de destruição). Reich também considera que as duas concepções são dialéticas, ou seja, que o conflito entre as duas pulsões antagônicas, tanto no primeiro como no segundo momento, é o motor do desenvolvimento psíquico. Como se trata de fazer uma psicologia marxista o método dialético não é suficiente: é necessário também se perguntar sobre quais bases físicas se apoia a pulsão de morte. Reich sublinha que o próprio Freud considerava que esta hipótese saía do campo clínico, e que ele tentava “incluí-la na teoria materialista da libido”.²¹ Isto quer dizer que para Reich a pulsão de morte (destruição) é secundária, que ela é uma reação contra a falta de satisfação sexual. Contrariamente à Freud, Reich irá derivar o caráter de verdade - e, portanto, de materialidade - da nova articulação pulsional a partir da observação clínica e não de uma especulação mítica.

Esta tentativa baseia-se na observação clínica: constata-se que as disposições rancorosas de um indivíduo e os seus sentimentos de culpabilidade dependem, pelo menos quanto à sua intensidade, do estado da economia libidinal, de modo que a insatisfação sexual aumenta a agressividade ao passo que a satisfação sexual a diminui. Segundo esta concepção, a pulsão de destruição é psicologicamente uma reação à falha de satisfação sexual, e a sua base física é o deslocamento da excitação libidinal, desviada para o sistema muscular.²²

O problema colocado pelas pulsões diz respeito ao processo dialético que deve ser, por definição, orientado na direção da transformação e da emancipação. Reich compreende a pulsão de morte freudiana como uma

²⁰ Ibid., p. 40.

²¹ Ibid., p.43.

²² Ibid., pp.43-44.

tendência à inatividade e à passividade, que não é compatível com essa dinâmica de mudança. Segundo ele, a pulsão de morte, que releva uma função adaptativa e reduz todo o caráter conflitual ao nada não poderia, com efeito, ser a base de um processo de emancipação.²³ Reich só pode encontrar manifestações de vida e, portanto, um processo dialético, no conflito entre o interno e o externo ou, mais precisamente, entre a libido e o social. O que Reich subentende é que a pulsão sexual é a única fonte que permite garantir esta dinâmica de transformação própria ao movimento dialético, pois somente ela corresponde a uma orientação para a vida na sua busca pelo prazer.

Depois de ter apresentado a correção clínica da teoria das pulsões de Freud, o jovem médico marxista mostra o caráter histórico do método psicanalítico através da evidenciação da dialética do funcionamento psíquico. Trata-se de um conflito entre o interior, a vida pulsional - do qual o princípio regulador é o princípio do prazer e do desprazer - e o exterior - com o princípio de realidade. O recalque é o mecanismo mediador entre as excitações que vêm do interior e do exterior e seu motor é “a pulsão de autoconservação”.²⁴ Mas como o recalque recalca em nome de conteúdos que são fornecidos pela sociedade atual - e sendo a moral da sociedade burguesa contrária a quase toda forma de realização sexual - ele só pode ter um efeito repressivo, que deve ser compreendido aqui como afastamento do sujeito de sua realização sexual, ou seja, um efeito alienante. Reich, contudo, irá mostrar também que o princípio de realidade em Freud não só limita a satisfação libidinal através do mecanismo do recalque, mas a modifica. Isto significa que a *libido* tem certa plasticidade, uma maleabilidade no que concerne a seu conteúdo. É uma capacidade que pode tomar uma forma de adaptação, a saber, de alienação, ou ao contrário, uma forma não conformista própria à revolta; é a realização sexual que se dá contra toda forma de repressão vinda da sociedade. Sobretudo, os conteúdos que tomam essa forma, seja ela alienante seja ela revolucionária, não são biologicamente dados, mas socialmente construídos.²⁵

²³ Ibid., pp.58-82.

²⁴ Ibid., p.55.

²⁵ Ibid., pp. 48-49: “O princípio de realidade tinha originalmente outro conteúdo;

Essa interpretação do recalque não é desprovida de consequências no domínio da ação humana. Reich sublinha que a psicanálise permite desmascarar a suposta irracionalidade de certos atos porque ela põe em evidência a permanência de uma forma de racionalidade por trás dos atos irracionais. Mais precisamente, a psicanálise é um meio de ver que o parâmetro para especificar o que é da ordem da racionalidade e o que concerne à irracionalidade se encontra no *social*. Retomando as palavras de Reich “*a função social decide do caráter irracional ou racional de uma atividade*”.²⁶ Reich poderia aí dar a impressão de apontar na direção de um “mais além” da racionalidade social para compreender a maneira pela qual a sociedade exerce suas restrições sobre os indivíduos – ou seja, para compreender sua “ideologia”. Sabemos que Freud concede um lugar central à sexualidade: pensá-la pressupõe uma instância que escapa à consciência, o id, o que marca o limite da razão. Mas se segundo Freud o ato de pensar pressupõe o id, para Reich não é o id que exerce este limite, mas o social (a família, etc). Dito de outro modo, para Reich, o irracional não se situa no inconsciente, mas no social, que pode ser explicado pela psicanálise, a qual torna-se um operador de racionalização do irracional: isto permite a identificação dos mecanismos e dos modelos que o social exige dos indivíduos, através da família, do Supereu, etc. Uma vez que esses obstáculos ideológicos à emancipação se tornam manifestos, torna-se possível transformar a situação e privilegiar as forças de liberação das energias sexuais. Este elã das forças emancipatórias contribui para a dissolução dos obstáculos ideológicos, pois a ideologia se apoia sobre a repressão sexual. Quando as energias da sexualidade se liberam esses obstáculos ideológicos são atenuados, o que permite liberar igualmente outras forças no ser das sociedades. Com esse argumento Reich pode dar outro passo que não o de Freud, evitando o postular de um “mais além”

modificar-se-á na medida em que se modificar a ordem social. Naturalmente o conteúdo concreto do princípio do prazer também não é absoluto e muda com o modo de existência social. [...] A diferença nas disposições biológicas não devia com certeza ser nem muito grande, nem determinante. Mas, a partir do nascimento, o meio social começa a modelar o conteúdo do princípio do prazer”.

²⁶ Ibid., p.105.

do princípio do prazer, a que havia chamado “pulsão de morte”. A solução de Reich será propor em *A Análise do Caráter* (1933), a identificação do racional ao caráter genital, substrato da bondade humana, indo num caminho diferente daquele da pulsão de morte em Freud.

Outra ideia decisiva de Reich apresentada neste texto diz respeito ao lugar da família na formação do indivíduo. É principalmente sobre este ponto que Reich se revela um precursor dos desenvolvimentos que permitirão alguns anos mais tarde a articulação entre psicanálise e Teoria Crítica – através da qual a família é concebida como um elemento de transmissão da ideologia burguesa. Reich mostrará como Freud pode ajudar a fazer avançar a teoria de Marx graças à compreensão dos processos psíquicos no seio da família, pelos quais esta última se torna uma operadora de “formatação” ideológica do indivíduo.²⁷ Vejamos o que diz Reich:

Mas como é que a ideologia social age sobre o indivíduo? A sociologia marxista afastou este problema por não ser do seu domínio; pelo contrário a psicanálise pode responder-lhe: a família, completamente imbuída pelas ideologias da sociedade, essa família que constitui a célula ideológica da sociedade, representa provisoriamente para a criança a própria sociedade, antes mesmo que ela tenha entrado no processo de produção propriamente dito. A situação edipiana comporta apenas posições pulsionais: o modo como a criança reage ao complexo de Édipo e o supera, é com efeito condicionado indiretamente quer pela ideologia social geral, quer pelo lugar que os pais ocupam

²⁷ “Reduzida a sua expressão mais simples, a estrutura econômica da sociedade – graças a numerosos elos intermediários: posição de classe dos pais, condições econômicas da família, ideologia, relações dos pais entre si, etc., - entra numa relação de efeito recíproco com a pulsão do eu do recém-nascido. Se esta relação modifica o meio que o rodeia, este meio modificado reage por sua vez sobre ela. A harmonia reina na medida em que as necessidades estão parcialmente satisfeitas. Mas, na maior parte dos casos, surge uma contradição entre as necessidades pulsionais e a ordem social da qual a família (e mais tarde a escola) é, como dissemos, a representante. Esta contradição conduz a um conflito, ponto de origem de modificações; e como o indivíduo é o mais fraco dos adversários, estas modificações realizam-se na sua estrutura psíquica”. *Ibid.*, pp. 88-89.

no processo de produção; por isso, os destinos do complexo de Édipo, como todo o resto, dependem em última análise da estrutura econômica da sociedade (REICH, 1977, 62).²⁸

Reich tem ainda um passo a avançar com o complexo de Édipo, o que realiza quando, algumas páginas mais à frente, historiciza o caráter de estrutura imóvel deste instrumento de pesquisa psicanalítica. Reich mostra como o complexo de Édipo está submetido à ideologia, não somente pela forma que ele pode tomar segundo os meios sociais e as classes sociais – a maneira pela qual uma criança reage às provas do complexo de Édipo difere segundo a situação socioeconômica dos pais – mas também pelo fato que a existência mesma do complexo de Édipo está ligada à sociedade capitalista e à sua ideologia burguesa. A fim de provar sua proposição ele retoma o argumento de Ernst Jones segundo o qual o complexo de Édipo é a “*fons et origo*” de tudo.²⁹ Reich denuncia este percurso como provindo de uma concepção idealista, pois “apresentar as relações da criança com o pai e a mãe, relações de descoberta contemporânea, como eternas, idênticas em todas as sociedades, é admitir que o modo de existência social é invariável”.³⁰ Para Reich, supor que o complexo de Édipo é universal equivale a crer que a forma familiar que lhe dá suporte é absoluta e imóvel, o que seria o mesmo que pensar que a humanidade é por natureza tal como ela nos aparece hoje.³¹ Se a hipótese de um complexo de Édipo universal é válida para as sociedades patriarcais, ela não é válida para as sociedades matriarcais, nas quais ela não faz sentido. Esta historicização do complexo de Édipo permite a Reich cruzar uma linha decisiva na história da psicanálise graças aos conhecimentos recebidos do antropólogo anglo-polonês Bronislaw Malinowski, baseando-se em suas pesquisas sobre as sociedades matriarcais.³²

²⁸ Ibid., p. 62.

²⁹ Ibid., p.109.

³⁰ Ibid., p.109.

³¹ Ibid., p.109.

³² Reich antecipa assim a ideia que será retomada mais tarde pelos

Reich continua sua crítica de Freud antecipando outro eixo de desenvolvimento da psicanálise que será levada a cabo pela “psicologia do Eu”.³³ Reich antevê o aparecimento da psicanálise do Eu com a mudança freudiana que implica, segundo ele, no abandono da teoria da libido em prol de uma teoria centrada no Eu. Dito de outro modo, a teoria das neuroses depois de 1923 deve ser explicada por uma teoria do Eu. O sentimento inconsciente de culpabilidade significa que não é mais a sociedade que está na origem da angústia, mas que esta última está inscrita na natureza humana. Reich acusa o movimento feito por Freud de ceder a uma hipótese menos escabrosa, deixando para trás o elemento subversivo do conflito psíquico quando este aposta no Eu, e não mais na sexualidade. A psicanálise freudiana da segunda tópica censura, segundo Reich, o elemento perturbador que põe a nu as contradições das exigências que a sociedade capitalista endereça ao indivíduo. É uma corrente da psicanálise que vai se desenvolver no curso dos anos 1920 e que consiste, sobretudo, em tornar a psicanálise “socialmente admissível”. Reich nota assim:

Quando Freud começou a construir a sua psicologia do eu sobre a sua teoria sexual, o mundo científico teve um enorme suspiro de alívio: Freud começava finalmente a refrear os seus absurdos; finalmente, a atenção volta-se para aquilo que existe de “superior” no homem, e, sobretudo para a moral... E não

“revisonistas”, também chamados “culturalistas”, dentre os quais figuram na linha de frente Erich Fromm, Karen Horney e Harry Stack Sullivan. Enquanto estes últimos renunciarão à teoria da libido, lida através das lentes da antropologia cultural comparativa, Reich continua, ao contrário, ligado à teoria freudiana da libido. Mas ele irá colocá-la ao lado da teoria da genitalidade, do biologismo, segundo a concepção que havia desenvolvido em seu livro de 1927 sobre a função do orgasmo. A posição de Reich em *Materialismo Dialético e Psicanálise* consiste em manter a tensão dialética entre libido e sociedade, ao recusar a resolução da tensão, reservando-se assim de certo otimismo utópico. É uma posição muito mais próxima da que defenderão Adorno, Horkheimer e, mais tarde, Marcuse. Estas diferenças com relação à interpretação da teoria freudiana somadas a outras querelas – das quais faremos economia de descrever aqui – têm por consequência a exclusão de Fromm do grupo de pesquisadores do IPS.

³³ Cf. ROBINSON, 1971, pp. 9-59.

foi preciso muito tempo para se começar a falar de ideal do eu, estando a sexualidade, segundo a expressão estereotipada, “naturalmente subentendida”. Falou-se de uma nova era da análise, de um Renascimento... Numa palavra, a psicanálise tornava-se socialmente aceitável. (REICH, 1977, pp. 124-125)

Trata-se de ir mais longe, quem sabe mesmo de fazer um “bom negócio”, pois “na América constituem-se associações e clubes de discussão psicanalítica. [...] elimina-se a sexualidade insatisfeita e, ao mesmo tempo, ganha-se muito dinheiro através de uma prática que ousa denominar-se psicanálise”.³⁴ Reich tira consequências de suas críticas: a psicanálise capitulou diante da moral sexual burguesa. É a partir da crítica da concepção do Eu como proveniente, sobretudo do seio do indivíduo, e não mais entre este último e a sociedade - concepção adaptativa e, portanto, conformista, segundo Reich.³⁵

Conclusão: Uma posteridade desconhecida

Antes de acabar nosso exame dos temas maiores do freudo-marxismo reichiano, convém precisar ainda um ponto de *Materialismo Dialético e Psicanálise*, texto que forneceu o essencial do escopo de nossa discussão até aqui. Esse texto apresenta um aspecto sobre o qual gostaríamos de insistir uma vez mais: a função social da psicanálise é sempre aberta. Ela respeita a ideia segundo a qual engajar-se na psicanálise significa voltar-se para uma busca de sentido feita de tentativas constantes, mas jamais plenas, pois abre momentos de aproximação ou de suposição. São momentos em que restam quimeras ou enganos para a psicanálise. Esses momentos são, contudo, indispensáveis para fazer avançar o saber. Insistindo sobre este ponto, o texto de Reich permite pensar a função social da psicanálise

³⁴ Ibid., p.126.

³⁵ Ibid., p. 128: “A tendência para o compromisso e para a capitulação perante a moral sexual burguesa surge claramente na terapêutica das neuroses, em que se aplica na prática ao indivíduo, na sociedade capitalista, uma teoria eminentemente revolucionária”.

fundamentalmente enquanto função *crítica*. De todo modo, Reich já havia percebido e formulado alguns impasses aos quais mais tarde os autores da Teoria Crítica farão face. A longa citação que se segue não pode, com efeito, nos impedir de antever o célebre aforismo formulado por Adorno em *Minima Moralia*: “não há vida certa na falsa”.³⁶

A tendência para o compromisso e para a capitulação perante a moral sexual burguesa surge claramente na terapêutica das neuroses, em que se aplica na prática ao indivíduo, na sociedade capitalista, uma teoria eminentemente revolucionária. A situação social do psicanalista impede-o de explicar publicamente que a moral sexual atual, que o casamento, a família burguesa, a educação burguesa não se podem conciliar com a cura psicanalítica radical das neuroses. [...] O atual modo de existência capitalista da psicanálise estrangula- a, portanto, simultaneamente por fora e por dentro. Freud tem razão: a ciência declina. Mas nós acrescentamos: na sociedade *burguesa*. [...] Vimos que a psicanálise não pode extrair de si uma concepção de mundo e que, conseqüentemente, não pode substituir uma concepção do mundo, um sistema filosófico e, por conseqüência, que ela não pode substituir nenhum dos sistemas filosóficos existentes; *mas ela implica uma revisão de valores* [grifo nosso]; aplicada na prática ao indivíduo, destrói a religião e a ideologia sexual burguesa e liberta a sexualidade. [...] Mas, condenada a permanecer socialmente ineficaz na sociedade burguesa, ela só pode aspirar à eficácia *depois da realização da revolução social*. (REICH, 1977, pp.128-131)

Isso poderia trazer uma prova suplementar, se assim for, ao fato de Reich já ter apontado em suas primeiras tentativas de associar o marxismo e o freudismo muitas questões sobre as quais retornarão mais tarde os autores do Instituto de Pesquisa Social, sem que a paternidade intelectual dessas ideias apareça sempre de modo explícito. Não se trata aqui de adaptar a psicanálise no sentido de colocá-la em adequação com os objetivos da

³⁶ ADORNO, T. A. *Minima Moralia – reflexões a partir da vida lesada*. Tradução Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

revolução social; ela é *crítica* e extrai seu potencial do descompasso entre o individual e o social. Os trabalhos de Reich tiveram um peso sobre as teorias de sua época que é, na maior parte das vezes, negligenciado. Existe, notadamente, uma influência decisiva sobre a emergência da Teoria Crítica e sobre a maneira pela qual esta última se apropria da psicanálise em seu quadro, tanto em sua análise do tempo presente quanto em sua crítica da sociedade. Quanto a isto, Thierry Simonelli formula muito bem a ideia da qual compartilhamos, segundo a qual o papel de Reich no nascimento da Teoria Crítica é decisivo:

Se abstrairmos desta função política utópica da psicanálise, parece muito difícil negar que o freudo-marxismo de Reich precede e antecipa a filosofia crítica da escola de Frankfurt. O freudo-marxismo de Reich não é uma psicanálise que se apoia em uma interpretação marxista de sua teoria. Reich concebe a psicanálise como uma teoria e uma prática críticas suscetíveis de oferecer um modelo operacional para uma crítica da ideologia; ideia sempre sustentada por Habermas e Karl-Otto Apel. A crítica do revisionismo psicanalítico iniciada por Reich demonstra, bem antes de Adorno e Marcuse, que a supressão da teoria da libido corresponde a um reconhecimento implícito e mascarado da alienação (SIMONELLI, 2001).³⁷

Como conclusão, destacamos que Freud colocara os primeiros termos do problema da articulação entre a psicanálise e a sociedade sem ter dado uma solução satisfatória para esta articulação nos termos da Teoria Crítica. Reich retoma este problema para esboçar algumas respostas: pensar a psicanálise com o social. Suas respostas, entretanto, não se revelam mais satisfatórias, sendo que o problema persiste. Em *O Discurso Filosófico da Modernidade* Habermas faz referência aos problemas que Kant havia colocado e que Hegel havia retomado e tentado resolver sem conseguir. Ele diz que todos aqueles que vieram em seguida e tentaram retomar as mesmas questões eram “jovens hegelianos”. Retomando esta

³⁷ SIMONELLI, Thierry. “Matérialisme dialectique et psychanalyse selon Wilhelm Reich”. In: *Actuel Marx*, n°30, 2001, pp.217-234.

ideia - e guardadas as devidas proporções - podemos dizer que todos aqueles e aquelas que continuam a pensar a relação entre a psicanálise, a sociedade e a emancipação, são de certa maneira “jovens reichianos”. O problema ainda persiste, ele ainda está presente, não resolvido. Talvez esta apresentação, é o que desejamos ao menos, tenha contribuído para trazer esclarecimentos suplementares.

Referências

ADORNO, T. A. *Minima Moralia – reflexões a partir da vida lesada*. Tradução Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

DAHMER, Helmut. *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 [1973].

FREUD, Sigmund. *Gesammelte Schriften. Werke aus den Jahren 1925-1930*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1999a [1948].

LÊNIN, V. I. *O Que Fazer? Problemas Candentes do Nosso Movimento*. Lisboa: Avante, 1984.

REICH, Wilhelm. *Materialismo Dialético e Psicanálise*. Tradução de Joaquim José Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1977.

REICH, Wilhelm *Psicologia de Massas do Fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1972^a.

RIVOYRE, Frédéric de. *Wilhelm Reich et la révolution sexuelle*. Paris: Editions Punctum, 2006.

SIMONELLI, Thierry. “Matérialisme dialectique et psychanalyse selon Wilhelm Reich”. In: *Actuel Marx*, n°30, 2001,

A IMAGEM DE PENSAMENTO COMO FORMA

Fabio Akcelrud Durão

Em seu sentido preciso, *Denkbild*, ou imagem de pensamento, designa um gênero de escrita bastante limitado. Trata-se de uma prática composicional adotada por representantes da chamada Escola de Frankfurt e por alguns de seus interlocutores: além de Max Horkheimer, Walter Benjamin e T.W. Adorno, Ernst Bloch, Siegfried Kracauer e Bertold Brecht.¹ Seu caráter circunscrito não reside somente na especificidade de seus autores, filósofos/críticos artistas ou artistas teoricamente engajados, mas também em seu curto período de existência, do final dos anos 1920 até possivelmente meados dos anos 1950. Para alguns (por exemplo, Schlaffer 1986: 190-192), com o desaparecimento das condições concretas de ruptura radical, a imagem de pensamento teria se tornado inviável no pós-Segunda Guerra – que dizer então nos dias de hoje, quando parece ser mais fácil imaginar o fim do mundo do que o do capitalismo? (cf. Jameson 2003). O objetivo deste texto é argumentar na direção oposta e defender que, justamente devido ao estreitamento do horizonte do possível (cf. Hullot-Kentor 2008), a imagem de pensamento apresenta-se como um veículo promissor de crítica social, que mereceria ser retomado como instrumento de reflexão e de ação. Porém, para que se possa vislumbrar plenamente seu potencial, e para que seja possível adaptá-la às condições do presente, tanto

¹ Por exemplo, e respectivamente, *Dämmerung* [Crepúsculo] (2012); *Rua de mão única. Infância berlinense* (2013a); *Minima Moralia Spuren* [Vestígios]; *Straßen in Berlin und anderswo* [Ruas em Berlim e outros lugares] (2009); *Geschichten von Herrn Keuner* [Histórias do sr. Keuner] (2008). Também seria possível pensar aqui em obras compostas por herdeiros da Escola de Frankfurt, como *Chronik der Gefühle* [Crônica dos Sentimentos] (2004), de Alexander Kluge.

em relação ao momento em que vivemos, quanto à realidade brasileira, é necessário abordá-la como forma, analisando seu modo de funcionamento e caracterizando seus méritos e fraquezas.² O primeiro passo é examinar os sentidos e a história da palavra.

Eberhard Wilhelm Schulz (1968: 218-252) oferece uma discussão abrangente de *Denkbild*. Seu campo semântico engloba seis significados principais:

1. Pensamentos, entendidos como uma imagem, que são produzidos ou formados pelo ato de pensar;
2. A imagem de uma coisa (*Sache*) feita pela mente (*Geist*) humana, no sentido de uma representação (*Vorstellung*) ou conceito;
3. O conteúdo (*Inhalt*) da mente, como pensamento, como opinião (*Meinung*), em relação a uma coisa;
4. Algo que forma todo um horizonte, um modo de pensar ou de encarar a vida;
5. “Ideia” no sentido platônico, ou seja, uma representação (*Vorstellung*) de uma coisa não relacionada à realidade;
6. Uma estátua ou tableau (*Standbild*) (*monumentum*) (cf. SCHULZ, 1968: 225-226).

Essas acepções do uso comum do vocábulo já deixam entrever uma característica definidora, o primeiro aspecto formal da imagem de pensamento como tipo de escrita: a combinação de dois termos opostos, que podem ser articulados a partir de uma série de pares contrastantes, tais como conceito e *mímesis*, espontaneidade e mediação, experiência e conhecimento, relato e reflexão, caso e tese etc. Em suma, trata-se de um gênero no qual filosofia e literatura encontram-se inextricavelmente ligadas. São vários os modos como estes dois vetores entrelaçam-se; no

² Nem que com isso se esteja fazendo uma paleonomia, conferindo um sentido novo para um termo antigo, como argumenta RICHTER (2017: 11-19). Neste caso, o gênero “imagem de pensamento” surgiria mais de um conjunto de traços derivados de objetos até mesmo díspares do que de uma origem atestada de antemão.

Denkbild, imagem e pensamento agem um sobre o outro, seja como reforço mútuo, seja como tensão, o que faz com que a ênfase possa recair sobre um ou outro dos polos, como veremos adiante.

Antes disso, porém, duas palavras sobre a origem do termo. Embora ele tenha sido registrado já no século XVII, até o começo do XX não passava de uma curiosidade etimológica; hoje faz parte da linguagem corrente. *Denkbeeld* surgiu no holandês na segunda metade do século XVII como produto do nacionalismo linguístico humanista, que se esforçava para livrar o idioma de influências estrangeiras, nesse caso, *idee*. Ao ser transposto para o alemão, o vocábulo adquiriu o significado de emblema, uma imagem que traz consigo um sentido espiritual, que portanto aponta para além de si. Segundo Adorno, “aqui está em jogo uma concepção de Platão, oposta ao neokantianismo, segundo a qual a Ideia não é uma mera representação mental (*Vorstellung*), mas algo existente em si, algo que se deixa contemplar, ainda que apenas intelectualmente” (1974: 680). Não é à toa que o mesmo Benjamin que escreveu *Imagens de pensamento* (2013) tenha teorizado sobre a emblemática barroca no *Origem do drama trágico alemão* (2011). No *Denkbild*, imagens dão corpo a uma linguagem com uma sintaxe própria, e as letras surgem como coisas, em seu aspecto de desenho. Usando uma outra terminologia, é como se o significado entrasse em uma cadeia e o significante adquirisse espírito. Da mesma maneira que o leitor de emblemas procura decifrar o sentido oculto das representações pictóricas que tem em frente, o detalhe de um rosto, a posição de um objeto, o pensador crítico encara o mundo cotidiano, com tudo o que ele tem de fortuito e superficial, como um hieróglifo a ser desvendado. A diferença, contudo, encontra-se na relação com a realidade, pois para o compilador de *Denkbilder* o que está em jogo é a sua transformação. De novo Adorno, comentando as imagens de pensamento de Benjamin:

Os fragmentos de *Rua de mão única*, no entanto, não são imagens como os mitos platônicos da caverna ou da carruagem. Ao invés, são quebra-cabeças (*Vexierbilder*), invocações semelhantes a parábolas (*gleichnishafte*) daquilo que não pode ser dito em palavras. Querem menos parar o pensamento conceitual do que chocar por meio do que têm de enigmático, e assim fazer

o pensamento mover-se, porque este, em sua forma tradicional, aparece como rígido, convencional e antiquado. Aquilo que não pode ser provado de modo usual, e todavia se impõe (*bezwingt*), deve impulsionar (*anspornen*) a espontaneidade e energia do pensamento, e, sem ser tomado literalmente, gerar faíscas, por meio de um tipo de curto-circuito intelectual, que subitamente lancem luz sobre, ou até incendeiem, o que é familiar (ADORNO, 1974: 680-681, *minha tradução*).³

Com efeito, seria possível erigir a distância em relação à mudança radical como um parâmetro para a escrita da imagem de pensamento. Por exemplo, a presença da revolução é algo que diferencia marcadamente os fragmentos de Benjamin sobre Moscou (2013b: 19-50) dos de *Minima Moralia*, de Adorno (1992). E se o propósito deste texto é defender a vitalidade da imagem de pensamento como forma, ou seja, a possibilidade de ser utilizada no presente, então o afastamento da transformação real deve ser levado em conta.

Seja como for, existe um contexto amplo comum às diversas coleções de *Denkbilder*, já antecipado pela citação de Adorno acima. A mistura de conceito e *mimesis*, filosofia e literatura, só adquire veemência diante da crise generalizada de ambas, uma crise cujo primeiro sinal talvez resida em sua invisibilidade, no desgaste do discurso que deveria caracterizá-la, uma crise do discurso sobre a crise. De qualquer modo, seria impossível abordar analiticamente tal nexos de cegueira, aquilo que Adorno chamou de *Verblendungszusammenhang*: alguns conceitos e questões não

³ “Bilder jedoch sind die Stücke der *Einbahnstraße* nicht wie die platonischen Mythen von der Höhle oder vom Wagen. Es sind eher gekritzelte Vexierbilder als gleichnishafte Beschwörungen des in Worten Unsagbaren. Sie wollen nicht sowohl dem begrifflichen Denken Einhalt gebieten als durch ihre Rätselgestalt schockieren und damit Denken in Bewegung bringen, weil es in seiner traditionellen begrifflichen Gestalt erstarrt, konventionell und veraltet dünkt. Was nicht im üblichen Stil sich beweisen läßt und doch bezwingt, soll Spontaneität und Energie des Gedankens anspornen und, ohne buchstäblich genommen zu werden, durch eine Art von intellektuellem Kurzschluß Funken Entzündungen, die jäh das Vertraute umbeleuchten, wenn nicht gar in Brand stecken.”

são produtivos quando encarados de frente (cf. DURÃO, 2012a: 21). Que bastem, portanto, duas portas de entrada: a primeira, o que há de problemático na ideia de sistema filosófico, e na representação da totalidade que o acompanharia. Não há uma posição a partir da qual seria possível abordar alguma espécie de unidade do pensamento e da existência (em Hegel o Espírito Absoluto funcionava como lastro do foco narrativo do todo), e é disso que a filosofia analítica, uma solucionadora de problemas (BABICH, 2012), extrai ao menos parte de sua força. Adorno, Benjamin, Bloch, Horkheimer e Kracauer compartilham, em sua escrita de *Denkbilder*, do projeto de fazer surgir, a partir da visão do pequeno, algo que o transcende e cuja validade quer-se ampla. Como colocou Adorno, “a análise social é capaz de extrair da experiência individual incomparavelmente mais do que admitia Hegel, ao passo que, inversamente, as grandes categorias históricas, depois de tudo aquilo que entrementes delas foi feito, não estão mais a salvo da suspeita de logro” (ADORNO, 1992: 10).⁴ Outra porta de entrada é a da abstração, resultado inevitável da consolidação da sociedade de troca. O modo de impedir que Auschwitz seja visto como uma exceção, um sublime negativo que resiste a qualquer verbalização, é mostrar o que o campo de concentração tem em comum com o discurso político baseado em estatísticas: o algarismo afasta daquilo que conta. Do ponto de vista da literatura, a presença do conceitual é benéfica diante do colapso no narrar, já celebrenmente teorizado por Benjamin (1994), diante da expropriação da experiência realizada pela proliferação da máquina. É interessante notar aqui a penetração do autômato já no próprio processo de composição textual. Como é possível sustentar uma história perante a codificação industrial-mercantil de enredos? Quando o comercial televisivo converte-se no modelo universal de organização narrativa – a mais perfeita concisão na utilização de recursos, e a lapidar combinação de som e imagem – qualquer relato que reclame autenticidade levantará a suspeita de estar querendo vender algo. Devido ao seu componente reflexivo, a imagem de pensamento mostra-se imune às conotações que a indústria cultural desde o começo do século XX vem associando à literatura: ela resiste à

⁴ Tradução ligeiramente modificada.

sentimentalização e ao sacarino, à generalização humanista, e a leituras simbólicas. Aqui, o elemento racional, analítico surge como antídoto.

Isso não significa, porém, que o *Denkbild* esteja imune à crise à qual responde. Seu caráter curto compartilha da fugacidade que marca o presente; o instante da iluminação não deixa de ter afinidades com a perda da profundidade histórica que se diz caracterizar o pós-modernismo (JAMESON, 1991: 1-54). Talvez tudo dependa da acertada articulação entre o impulso subjetivo, o investimento no processo composicional e o apagamento do sujeito por meio do qual a coisa parece falar. Caso contrário, a relação com a vida corre o risco de recair em biografismo, a com o mundo, de perder-se no *fait divers*, a espontaneidade do pensamento, o momento do achado, de degradar-se em jornalismo.

A dupla fonte que alimenta a imagem de pensamento cria uma tensão no próprio gênero, pois ele poderá tender mais para a narração ou mais para a reflexão. *Vestígios*, de Bloch, tende para o primeiro caso, embora não se furte a fazer comentários. Um exemplo:

O Negro (*Der Schwarzer*)

Alguém já se viu mais, justamente ao errar. Tarde da noite chegou esse senhor ao hotel, com amigos; todos os quartos estavam ocupados. À exceção de um, porém lá já dormia um negro; estamos na América. O senhor tomou o quarto mesmo assim, era só por uma noite, tinha que pegar o trem bem cedo. Ordenou ao atendente que batesse tanto na porta quanto na cama, e que atentasse para a certa, não a do negro. Durante a noite ingeriu-se toda sorte de bebidas fortes, de tal modo que os amigos, antes de levar o *gentleman* para o quarto do negro, pintaram-lhe o rosto de preto, sem que o notasse. Quando então o atendente despertou o estranho, este disparou para a estação, para o trem, para o banheiro, para lavar-se: eis que se vê no espelho e urra: “Diacho, aquele imbecil acabou acordando o negro.” – A história é contada de maneiras diferentes, mas sempre com o mesmo resultado. O homem ainda estava bêbado de sono? Sem dúvida, e ao mesmo tempo nunca esteve tão desperto como naquele instante. Tão indefinidamente próximo a si, e, no entanto, sua brancura usual caiu-lhe do corpo como

se tirasse um terno, embora confortável, no qual se está preso. Mesmo os brancos parecem na maior parte das vezes apenas imagens distorcidas de si, pois nada se encaixa; a vida é um mau alfaiate. O negro naturalmente perderia seu terno ainda mais rápido, se pestanejasse forte o suficiente ao menos uma vez (BLOCH, 1985:35-36, *minha tradução*).⁵

O fragmento divide-se em duas partes, marcadas pelo travessão. Na primeira, conta-se uma história, na segunda, faz-se o comentário. Isso não quer dizer que não haja alguma interpenetração, pois a frase de abertura é uma tese, e o terno insere uma nova imagem na reflexão. A ideia central – a de que não somos o que pensamos ser, que determinações identitárias são veículos de opressão – soaria insossa se expressa em abstrato, ineficaz, se simplesmente exemplificada. Já estão presentes aqui dois importantes traços formais da imagem de pensamento para nossa discussão. Em primeiro lugar, o *Denkbild* não se fecha em si, mas

⁵ “Der Schwarze. Einer blickte sich schon mehr an, grade indem er irrte. Spätabends kam ein Herr ins Hotel, mit Freuden, alle Betten waren besetzt. Außer einem, doch im Zimmer schlief bereits ein Neger, wir sind in Amerika. Der Herr nahm das Zimmer trotzdem, es war nur für eine Nacht, in aller Frühe mußte er auf den Zug. Schärfte daher dem Hausknecht ein, sowohl an de Türwecken als am Bett, und zwar am richtigen, nich an dem des Schwarzen. Auf die Nacht nahm man allerhand Scharfes, mit so viel Erfolg, daß die Freunde den Gentleman, bevor sie ihn ins Negerzimmer schafften, mit Ruß anstrichen und er es nicht einmal merkte. Wie nun der Hausknecht den Fremden geweckt hatte, er rast an den Bahnhof, in den Zug, in die Kabine, sich zu waschen: so sieht er sich im Spiegel und brüllt: “Jetzt hat der Dummkopf doch den Nigger geweckt.” – Die Geschichte wird auch noch anders erzählt, läuft aber immer aufs Gleiche hinaus. War der Mann nicht verschlafen? gewiß, und er war zugleich nie wacher als in diesem Augenblick. So unbestimmt nah an sich selbst und die gewohnte Weiße fiel vom Leib wie ein Kleid, in das man ihn sonst, wenn auch ganz angenehm, gesteckt hatte. Auch die Weißen sehen meist nur dem Zerrbild von sich ähnlich; da sitzt nichts, das Leben ist ein schlechter Schneider. Dem Neger freilich fiel es ein Kleid noch mehr herunter, blinzelte er einmal scharf hin.”

contém, pelo contrário, uma abertura constitutiva, que se manifesta como *sugestão para se continuar pensando*. Em “O Negro” fica a instigação para refletir sobre como seria possível esvaziar as determinações identitárias sem precisar do equívoco – ou se, pelo contrário, este não seria o veículo por excelência para dissolver o eu enrijecido. Em outras palavras, o nó lógico do equívoco seria somente um meio de trazer à tona a falsidade da determinação identitária, ou representaria pelo contrário uma estratégia ou método? Incidentalmente, também valeria considerar o papel da intoxicação, tanto da bebida quanto do sono (curiosamente aproximados), como possibilitadores do engano-verdade, o que pode levar à crítica de uma concepção estreita da consciência.

O outro componente digno de nota é a forte presença da intersubjetividade, identificável em ao menos três níveis. “A história é contada de maneiras diferentes”: ela não foi inventada por Bloch, não é sua propriedade, mas circula coletiva e anonimamente, sem ligação com marcadores identitários daquele que a conta. A escrita cuidadosa de Bloch não apaga o impulso oral do relato. O segundo nível do estar-junto não é o da circulação da história, mas o da própria narrativa, na bebedeira do senhor com os amigos. Note-se que este, um branco, um *gentleman*, não é visto como mau, nem incapaz de ter amigos ou se divertir. No mundo da história, a alegria do convívio é preservada e o gatilho da verdade é uma brincadeira. Por fim, há a interação motivada pelo próprio contato com o texto e pelo quanto este se deixa refletir e extrapolar: como seria o processo de libertação identitária do negro, “se pestanejasse forte o suficiente ao menos uma vez”? Como essa dinâmica de descentramento poderia ocorrer em questões de sexualidade? Ou em relações pós-coloniais? Existe algo de estimulante em ter ideias e a vontade de discuti-las é imanente à experiência de leitura.

Indo adiante, o *Denkbild* também pode tomar conceitos ou palavras como objetos, como neste, de *Minima Moralia*:

Ninguém se lembre deles

A vida pregressa do emigrante, como se sabe, está anulada.
Antigamente eram os mandados de captura, hoje é a experiência

espiritual que é declarada intransferível e simplesmente exótica. O que não está reificado e não pode ser contado nem medido, deixa de existir. Mas, não bastasse isso, a reificação estende-se ao seu próprio contrário, à vida que não pode ser imediatamente atualizada; ao que só subsiste como pensamento e lembrança. Para isso inventaram uma rubrica própria, que se chama *background*, que aparece nos formulários após sexo, idade e profissão. A vida profanada é ainda por cima arrastada sobre o carro triunfal dos estatísticos unidos, e o próprio passado não está mais a salvo do presente, que o condena mais uma vez ao esquecimento no instante em que o recorda (ADORNO, 1992: 39).⁶

Embora não haja menção a uma situação concreta, é possível reconstituí-la. Podemos imaginar o fragmento surgindo a partir das incontáveis vezes nas quais Adorno deve ter preenchido formulários que pediam o seu *background*. O termo promove uma redução extrema do vivido, daquilo que em última instância constitui o sujeito, em alguma categoria pré-existente. Designar o *background* representa assim uma traição ao passado, uma lembrança pior do que o esquecimento, uma vez que este pode gerar toda sorte de efeitos interessantes (como muito bem mostrou Heller-Roazen, 2010, em relação à língua). Essa eliminação do qualitativo é causa e consequência da dominação social que a estatística

⁶ “*Nicht gedacht soll ihrer werden.* – Das Vorleben des Emigranten wird bekanntlich annulliert. Früher war es der Steckbrief, heute ist es die geistige Erfahrung, die für nicht transferierbar und schlechterdings artfremd erklärt wird. Was nicht verdinglicht ist, sich zählen und messen läßt, fällt aus. Nicht genug damit aber erstreckt sich die Verdinglichung selbst auf ihren eigenen Gegensatz, das nicht unmittelbar zu aktualisierende Leben; was immer bloß als Gedanke und Erinnerung fortlebt. Dafür haben sie eine eigene Rubrik erfunden. Sie heißt “Hintergrund” und erscheint als Appendix der Fragebogen, nach Geschlecht, Alter und Beruf. Das geschändete Leben wird auch noch auf dem Triumphauto der vereinigten Statistiker mitgeschleppt, und selbst das Vergangene ist nicht mehr sicher vor der Gegenwart, die es nochmals dem Vergessen weicht, indem sie es erinnert.”

proporciona. Note-se que a imagem de pensamento une semanticamente o *background* aos mandatos de captura, realizando assim um gesto de aproximação da perseguição totalitária aos mecanismos de controle das democracias liberais. Tal gesto é precioso e contrasta radicalmente com as abordagens que lidam com as tragédias passadas, por exemplo, o Holocausto, como desvinculadas do presente (cf. DURÃO, 2015:107-108). Em comparação com a imagem de pensamento de Bloch, a de Adorno estabelece uma curiosa relação de opostos: se a primeira, narrativamente mais concreta, leva a uma extrapolação filosófica poderosa a respeito da falsidade de determinações identitárias, nas quais se baseia uma forte dominação social, a de Adorno, mais geral, apresenta um forte potencial de estranhamento. Os formulários tornaram-se tão comuns que geraram um automatismo, mesmo que mal-humorado, em torno de si. Trazer à mente o que há de violência neles produz um choque criticamente produtivo, inclusive no modo com que ajudam a construir identidades. Realmente seria um bom tópico de pesquisa aproximar formalmente a lógica do formulário com determinadas concepções identitárias.⁷

Mas neste ponto vale a pena atentar para outra importante característica formal da imagem de pensamento: ela faz surgir uma não-identidade do/no existente. Para tanto, são necessárias estratégias de deslocamento; em *Minima Moralia*, por exemplo, há um recorrente movimento de contraposição do capitalismo liberal do século XIX ao monopolista, dos dias de Adorno. Isso foi motivo para que o seu autor tenha sido chamado de nostálgico, saudosista, como se cem anos atrás o mundo fosse simplesmente melhor. Isso não é verdadeiro. O passado funciona aqui como termo de comparação, item rigorosamente relacional, que ajuda a fazer sobressair a negatividade do presente, pois é este que está em jogo. Se o foco recaísse no século XIX, surgiria outro elemento (o século XVIII?) que permitiria a busca da não-identidade. Para dizer de outra maneira: passado e presente não estão à disposição do historiador como uma objetividade inerte, mas interferem um no outro. O presente

⁷ Valeria a pena acrescentar aqui as reflexões de David Graeber sobre a burocracia em seu excepcional *The Utopia of Rules* (2015).

abre um passado específico⁸ e o passado estabelece um contraponto com o presente, permitindo que este apareça como não necessário.

O correlato espacial dessa mistura são as viagens. Não é à toa que elas ocupam um lugar tão proeminente nas *Imagens de Pensamento* de Benjamin, e que o exílio seja constitutivo de *Minima Moralia*. Para Kracauer, espaço e tempo misturam-se na cidade. Ao perambular aparentemente sem rumo, observa:

E, no entanto, a rigor, não me faltava um destino. Cria tê-lo, mas para meu infortúnio esquecia-o. Sentia-me como uma pessoa que busca por uma palavra em sua memória, que está na ponta da língua, mas que não consegue encontrá-la. Cheio de desejo (*Begierde*) de finalmente atingir o lugar no qual o esquecido me viesse à mente, não podia passar pela menor viela sem adentrá-la e dobrar a esquina atrás dela. O melhor seria se pudesse examinar todos os quintais, investigar recinto a recinto. Quando desse modo espreitava por todos os lados, do sol às sombras e de novo à luz do dia, tinha a clara sensação (*Empfindung*) de que, na busca do destino desejado, não me movia somente no espaço, como também com frequência transpunha seus limites e penetrava no tempo. Uma trilha de contrabandista secreta levava ao território das horas e das décadas, cujo sistema de ruas era labirinticamente traçado como o da própria cidade (KRACAUER, 2009:10, minha tradução).⁹

⁸ É somente por isso que Horkheimer e Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*, são capazes de identificar em Ulisses o primeiro burguês. Esse achado só se torna vislumbrável diante da exponencial mercantilização da sociedade e da total expansão do princípio de troca. Um presente diferente reconfiguraria o passado.

⁹ “Und doch war ich, streng genommen, nicht ziellos. Ich glaubte ein Ziel zu haben, aber ich hatte das Ziel zu meinem Unglück vergessen. Es war mir zumute wie einem Menschen, der in seinem Gedächtnis nach einem Wort sucht, das ihm auf den Lippen brennt, und er kann es nicht finden. Von der Begierde erfüllt, endlich an den Ort zu gelangen, an dem mir das Vergessene wieder einfiel, konnte ich nicht die kleinste Nebengasse streifen, ohne sie zu betreten und hinter ihr um die Ecke zu biegen. Am liebsten hätte ich sämtliche Höfe ergründet und Zimmer für Zimmer durchforscht. Wenn ich so nach allen Seiten spähte, aus der Sonne in die Schatten und wieder zurück nach dem Tag, hatte ich die deutliche Empfindung,

Note-se como aqui a perda de si não é conseguida senão com esforço, que a desorientação é norteada pela certeza de que o local a que se deseja chegar existe. Se o *Denkbild* é um gênero produtor de não-identidades, em Adorno isso é muitas vezes alcançado com o choque entre o presente em rápida transformação com um passado ainda vivo na memória; no caso de Benjamin, o confronto ocorre entre lugares díspares; para Kracauer o vagar traz os dois em conjunção.

A relação entre fragmentos leva à questão de sua coerência. A imagem de pensamento dificilmente existe sozinha. Nisso, diferencia-se, de um lado, da poética imagista, dos haicais etc., e, de outro, da crônica. Tomados individualmente, os *Denkbilder* trazem em si o vazio de uma totalidade para a qual apontam, mas que não enxergam.¹⁰ A imagem de pensamento não se basta a si mesma; ela não é capaz de explicar o que descreve, e, como vimos, essa lacuna, na qual se insere o leitor, faz parte de sua estrutura. É do acúmulo de fragmentos, bem como da sedimentação de temas recorrentes ou aparentados, de suplementações e associações, de tensões e contradições, muitas vezes não intencionais, que se dá a formação de nexos de sentido,¹¹ que necessariamente devem deixar elementos de fora. Para usar termos da linguística textual, nas imagens de pensamento há coerência sem haver coesão. Adorno aproxima esse tipo de lógica à figura

daß ich mich, auf der Suche nach dem gewünschten Ziel, nicht nur im Raum bewgte, sondern oft genug seine Grenzen überschritt und in die Zeit eindrang. Ein geheimer Schmugglerpfad führte ins Gebiet der Stunden und Jahrzehnte, dessen Straßensysteme ebenso labyrinthisch angelegt war wie das der Stadt selber.”

¹⁰ É interessante comparar o tipo de lacuna projetado pela imagem de pensamento com aquele que Roberto Schwarz (2012) identificou na poesia de Chico Alvim.

¹¹ Isso talvez possa ser tomado como critério. Obras fragmentadas que não cristalizem, que não formem nós a partir de segmentos díspares e aparentemente não relacionados, teriam nisso uma fraqueza. Salvo engano, isso é o que acontece com um texto ambicioso como *Eles eram muitos cavalos*, de Luiz Ruffato (2013). Já John Cage, por outro lado, em seus mesósticos e no *reading through*, para não mencionar o próprio 4’33”, parece questionar a própria dinâmica da sedimentação, ao tornar caótico, indiferente ou insignificante o material a ser lido (cf. DURÃO, 2005).

do jogador; segundo ele, “o pensamento renuncia a qualquer ilusão (*Schein*) de segurança da organização do espírito, à dedução, indução e conclusão, entregando-se à sorte e ao risco de apostar na experiência e encontrar algo de essencial” (1974: 682). Há uma aposta dupla em jogo: primeiro, a de que, em sua entrega ao fugaz e transitório, a escrita seja capaz de penetrar em algo de relevante, e, segundo, a de que o leitor consiga preencher, com a sua própria experiência – de vida e de leitura – os vazios da exposição. Isso se aplica não apenas a imagens de pensamento isoladas, mas à sua combinação. Dada sua fluidez, os elementos de ligação dependem em grande medida das articulações que o leitor puder estabelecer. Os pontos de contato, portanto, variarão com o tempo, com as condições materiais de leitura, e conseqüentemente com as preocupações de quem os estiver interpretando. Isso não quer dizer que o componente subjetivo imponha-se simplesmente, pois aqui a liberdade de proposição de temas está em tensão com a necessária coerência do todo. Se os *Denkbilder* pendem demais para este, passam a assemelhar-se a exemplos, mesmo que de uma tese não enunciada; se o negam, dispersam-se em histórias que aparecerão como aleatórias, na melhor das hipóteses, ou como resultantes do capricho do autor, na pior.

Isso ocorre porque, apesar de haver unidades temáticas, algo próximo a capítulos, não há nos livros de *Denkbilder* um desenvolvimento propriamente dito na sucessão de tópicos. Cada imagem de pensamento lança o foco sobre algo, coloca à frente, propõe um assunto. A liberdade de transitar entre um e outro é das características mais marcantes do gênero, a tal ponto que o *Denkbild* pode, com imagens, refletir explicitamente sobre si mesmo:

Sinal secreto

Há um dito de Schuler¹² que passou de boca em boca. Dizia ele que todo conhecimento deve conter um grãozinho de contrassenso, como os padrões das tapeçarias antigas ou os frisos

¹² “Alfred Schuler (1865-1923): escritor alemão que contribuiu, com Ludwig Klages, para a redescoberta de Baschofen, por quem Benjamin também se interessou”. [Nota de João Barrento].

ornamentais, nos quais se descobria sempre algum pequeno desvio em relação ao seu desenvolvimento regular. Por outras palavras: o que é decisivo não é a passagem de conhecimento a conhecimento, mas o salto adentro de cada conhecimento. É ele o sinal insignificante da autenticidade, que o distingue de toda mercadoria de série fabricada a partir de um molde (BENJAMIN, 2013b: 119).¹³

Aqui também há a transmissão oral, uma frase que, se possui uma autoria, foi apropriada por muitos; e aqui também surge uma imagem que se liga ao conceito, que se opõe à mercadoria. Ora, esse é o *modus operandi* do livro no qual se encontra esse fragmento, assim como, forçando um pouco, o pulo do “contrassenso” aos “padrões das tapeçarias antigas”. A metáfora ou o símile são imagens que ao mesmo tempo sabem de si como tais.

Outro exemplo é o do Denkbild 44, de *Minima Moralia*, segundo o qual:

[...] Desse ponto de vista, pensar dialeticamente quer dizer que o argumento deve adquirir o caráter drástico da tese, e a tese conter em si a plenitude de seu funcionamento. Todos os conceitos que servem de ponte, todas as conexões e as operações lógicas auxiliares que não fazem parte da coisa mesma, todas as deduções secundárias e não saturadas da experiência do objeto devem ser descartados. Em um texto filosófico, todas as proposições deveriam situar-se a igual distância do centro. [...] (ADORNO, 1992: 61).¹⁴

¹³ “Geheimzeichen. Man überliefert mündlich ein Wort von Schuler. In jeder Erkenntnis müsse, so sagte er, ein Quentschen Widersinn enthalten sein, wie die antiken Teppichmuster oder Ornamentfriese von ihrem regelmäßigen Verlauf immer irgendwo eine geringfügige Abweichung erkennen ließen. Mit andern Worten: Nicht der Fortgang von Erkenntnis zu Erkenntnis ist entscheidend, sonder der Sprung in jeder einzelnen Erkenntnis selbst. Er ist die unscheinbare Echtheitsmarke, die sie von aller Serienware unterscheidet, die nach Schablone angefertigt ist.”

¹⁴ “[...] Dialektisch denken heißt, unter diesem Aspekt, daß das Argument die

Sem dúvida, o ideal de constelação expresso aqui por Adorno não é exclusivo da imagem de pensamento (cf. DURÃO, 2012b: 41-69); porém ele útil para pensar a relação, nos *Denkbilder*, entre dialética e totalidade, pois aqui aquela funciona sem uma versão extensiva e abrangente desta. Neste caso, o todo é antes intensivo, passível de estar presente no mais diminuto. Além disso, o jogo das oposições pode ocorrer em um contexto no qual há restos, se não tanto no interior de cada imagem de pensamento, então certamente em seu acúmulo. No limite, a imagem de pensamento seria capaz de lançar uma luz mesmo sobre as obras filosóficas mais rigorosas, como a *Dialética Negativa* (ADORNO, 2009), que assim perderiam a ambição de exaustão de tudo conter em si, algo que Adorno já criticava em Hegel. De qualquer modo, dessa autoconsciência composicional resulta um teor enigmático. Ao misturar o “o quê”, o conteúdo, à forma de exposição, ao “como”, a imagem de pensamento mostra que sabe o que está em jogo no processo de escrita e interpretação. Em outras palavras, a posição textualmente designada ao leitor não é simplesmente um efeito da narração/reflexão, mas está programaticamente instaurada; desse modo, ele mesmo deve atentar para o lugar que ocupa diante do que é apresentado.

A esta altura, podemos recapitular as três principais características formais da imagem de pensamento desenvolvidas até aqui. Como uma mistura híbrida de representação e reflexão, resultado de uma crise do pensamento no século XX, ela tem como motor o inconformismo e como horizonte regulador a transformação total, a revolução. Do ponto de vista de seus vários praticantes, o *Denkbild* diferencia-se internamente por pender mais para um dos extremos, o da *mimesis* ou o da lógica, sem nunca abandonar o outro. Dado que não existem isoladamente, as imagens de pensamento estabelecem um tipo de coerência baseado na sedimentação de ideias recorrentes em posições argumentativas diferentes, incluindo

Drastik der These gewinnen soll und die These die Fülle ihres Grundes in sich enthalten. Alle Brückenbegriffe, alle Verbindungen und logischen Hilfsoperationen, die nicht in der Sache selber sind, alle sekundären und nicht mit der Erfahrung des Gegenstands gesättigten Folgerungen müßten entfallen. In einem philosophischen Text sollten alle Sätze gleich nahe zum Mittelpunkt stehen.”

seu contrário; como há muito que não se encaixa, surge uma interessante dialética do nexu e do resto. Por fim, a autoconsciência do *Denkbild* problematiza o espaço ocupado pelo leitor. Tudo isso pode funcionar como base para aquilo que seria o aspecto mais determinante dessa forma de escrita: sua essência prática. Porque a imagem de pensamento apresenta-se como um veículo privilegiado para mediar o livro e o mundo, a biblioteca e o bar (cf. DURÃO, 2015: 64-65); ela somente funciona como objeto, como aquilo que é, na medida em que consegue transmitir uma experiência. A *mimesis* possui aqui duas dimensões, pois ela comunica não apenas a presença do todo no pequeno, mas também a liberdade subjetiva que ousa arriscar-se no contraintuitivo.

No começo deste texto, chamei a atenção para o argumento de que a imagem de pensamento não seria mais possível diante do caráter distópico do presente. A ausência de uma força revolucionária iminente, como nas décadas de 1920 ou 1930, ou mesmo de um sujeito coletivo transformador, como talvez em 1968, neutralizaria o impulso mais decisivo do *Denkbild*. Porém, é possível que o contrário seja o caso. Se o aprofundamento da dominação pode dificultar mobilizações abrangentes, isso tem como pressuposto sua crescente ubiquidade, prestando-se assim a ser objeto da imagem de pensamento. Quanto mais a dominação se faz presente em todos os lugares, tanto mais pode prosperar um tipo de escrita que tem como alvo seu desvelamento sob a forma do conceito mimetizado e da *mimesis* conceitualizada. Mesmo nos casos mais extremos, como o de *Minima Moralia* – ou melhor, mais claramente neles, à visibilidade do negativo corresponde uma alegria catártica¹⁵ uma descarga afetiva oriunda do reconhecimento retroativo e do tomar-forma na escrita. Em outras palavras, a difusão cada vez mais intensa da lógica da mercadoria nos poros mais íntimos da vida psíquica e social pede um tipo de crítica

¹⁵ Para a teoria crítica, a dominação é existencialmente imediata. Isso significa que é necessário mais trabalho conceitual para apagá-la do que para percebê-la. A crítica frequente que se faz a *Minima Moralia*, que o livro repousa mais sobre uma estrutura de crença do que de argumentação, não estaria errada se “crença” denominasse um saber pré-conceitual oriundo da experiência cotidiana da desigualdade e exploração.

capaz de trazer em si a ênfase do vivido, e de mostrar como a realidade aparentemente total poderia ser outra; a rapidez cada vez maior dos meios de difusão da linguagem, dos fluxos de mensagens (DURÃO, 2008), faz surgir a necessidade de uma escrita que possa interromper a corrente significante isolando um objeto ou um acontecimento; finalmente, a solidão do pensamento (e do pensador) encontra um antídoto ao menos parcial em um tipo de escrita que, mesmo enigmática, almeja a comunicação do inconformismo. Longe de ser um gênero desgastado, condenado pelos rumos do mundo, o *Denkbild* possui uma notável vitalidade latente, esperando para ser redescoberta.

Referências

- ADORNO, T.W. *Minima Moralia*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992 [1951].
- ADORNO, T. W. Benjamins *Einbahnstraße*. In: *Noten zur Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998 [1974].p. 680-685.
- ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009 [1966].
- BABICH, Babette. *La fin de la pensée?* Philosophie analytique contre philosophie continental. Paris: L'Harmattan, 2012.
- BENJAMIN, Walter. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994 [1936]. p. 197-221.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011 [1928].

- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única: infância berlinense*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a [1928; 1950].
- BENJAMIN, Walter. *Imagens de Pensamento – Sobre o haxixe e outras drogas*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte, 2013b [1972].
- BERNARD, Andreas; RAULFF, Ulrich. “*Minima Moralia*” *neu gelesen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- BLOCH, Ernst. *Spuren*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985 [1930].
- BRECHT, Bertold. *Histórias do sr. Keuner*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34, 2006 [1930-1957].
- DURÃO, Fabio A. Duas formas de se ouvir o silêncio: revisitando 4’33”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLVI, n.112, p. 429-441, 2005.
- DURÃO, Fabio A. Da superprodução semiótica: caracterização e implicações estéticas. In: DURÃO, Fabio A. *et.al. A indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008. p. 39-48.
- DURÃO, Fabio A. *Entrevistas com Robert Hullot-Kentor*. São Paulo: Nankin, 2012a.
- DURÃO, Fabio A. *Modernismo e coerência*. Quatro capítulos de uma estética negativa. São Paulo: Nankin, 2012b.
- DURÃO, Fabio A. *Fragmentos reunidos*. São Paulo: Nankin, 2015.
- DURÃO, Fabio A. Perspectivas da crítica literária hoje. *Sibila*, ano 17, 23/03/2016. Disponível em: <<http://sibila.com.br/critica/perspectivas-da-critica-literaria-hoje/12433>>. Acesso em: 12 jul. 2017.

- DÜTTMANN, Alexander García. *So ist es*. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos' *Minima Moralia*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.
- GRAEBER, David. *The Utopia of Rules*. On Technology, Stupidity and the Secret Joys of Bureaucracy. Nova York: Melville House Publishing, 2015
- HELLER-ROAZEN, Daniel. *Ecolalias*. Sobre o esquecimento das línguas. Tradução de Fabio Akcelrud Durão. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- HORKHEIMER, Max. *Dämmerung*. Gesammelte Schriften, Bd. 2. Frankfurt a.M.: Fischer, 1987 [1934].
- HULLOT-KENTOR, Robert. A New Type of Human Being, and Who We Really Are. *The Brooklyn Rail*, 10/11/2008. Disponível em: <<http://brooklynrail.org/2008/11/art/a-new-type-of-human-being-and-who-we-really-are> online>. Acesso em: 12 jul. 2017.
- HUYSEN, Andreas. *Miniature Metropolis*. Literature in an Age of Photography and Film. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- JAMESON, Fredric. *Postmodernism; or, the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- JAMESON, Fredric. Future City. *New Left Review*, v. 21, p. 65-79, maio-junho, 2003.
- KIRST, Karoline. Walter Benjamin's Denkbild: Emblematic Historiography of the Recent Past. *Monatshefte*, v. 86, n. 4, p. 514-524, Winter, 1994.
- KLUGE, Alexander. *Chronik der Gefühle*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.

KRACAUER, Siegfried. *Straßen in Berlin und anderswo*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009 [1964].

MORSON, Gary Saul. *The Long and the Short of It*. Stanford: Stanford University Press, 2012.

RICHTER, Gerhard. *Imagens de Pensamento*. Reflexões dos escritores da Escola de Frankfurt a partir da vida danificada. Trad. Fabio A. Durão. São Paulo : Nankin editorial, 2017.

SCHLAFFER, Heinz. Denkbilder: Eine kleine Prosaform zwischen Dichtung und Gesellschaftstheorie. In: ELM, Theo; HIEBEL, Hans Helmut (Ed.) *Die Parabel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. p. 174-194.

SCHULZ, Eberhard Wilhelm. Wort Und Zeit. Aufsätze Und Vortrage Zur Literaturgeschichte. Kiel: Karl Wachholtz Verlag, 1968.

SCHWARZ, Roberto. Um minimalismo enorme. In : *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo : Companhia das Letras, 2012. p. 111-142.

SALVAÇÃO INTRAMUNDANA PELA PERVERSÃO? SOBRE A POSSIBILIDADE EMANCIPATÓRIA ATRAVÉS DA ESFERA ERÓTICA DE MAX WEBER

Caio César Pedron¹

Quem poderia imaginar que a sociologia de Max Weber um dia seria mobilizada para tratar de temas como a sexualidade, o amor livre ou a erótica na qualidade de produtora de valores culturais? Essa inusitada ocorrência se tornou possível, e até mesmo adequada – para usar do vocabulário weberiano – quando veio à baila² o estudo “Consideração Intermediária” (*Zwischenbetrachtung*), um ensaio precioso no qual Weber aborda a sua tipologia do racionalismo pelo ângulo das rejeições religiosas do mundo. Este ensaio originalmente serviu como mediador teórico e sistemático dos amplos estudos empíricos desenvolvidos por Weber em sua coletânea de ensaios “*A Ética Econômica das Religiões Mundiais*” (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*) e, junto dos textos: “*Introdução*” (*Einleitung*); “*Introdução do Autor*” (*Vorbemerkung*) e da famosa conferência “*Ciência como Profissão*” (*Wissenschaft als Beruf*), forma o *quarteto de ouro* da sociologia teórico-reflexiva do autor (PIERUCI, 2005, p. 90).

Há três versões conhecidas da “Consideração Intermediária” (SCHLUCHTER, 1979), a primeira está no *Religiöse Gemeinschaften* que fez parte do espólio intelectual (*Nachlass*) de Weber e acabou constituindo

¹ Mestrando em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: caiocp9@hotmail.com.

² Não propriamente quando Weber escreveu o ensaio entre 1913 e 1915, mas quando pela releitura da obra weberiana sob a ênfase de sua sociologia da religião, redescobriu-se o potencial tremendo deste pequeno texto, em meados dos anos setenta.

a segunda parte de Economia e Sociedade com o título Sociologia da Religião, “*A Ética Religiosa e o “Mundo”*” é ainda um esboço do que viria a ser o estudo completo das lutas entre ordens da vida e religião; a segunda versão foi publicada em 1915 na *Archiv*³, já com o nome de “*Consideração Intermediária*” e faz parte dos ensaios da “*Ética Econômica das Religiões Mundiais*”, é nesta versão que as esferas de valor são mais bem desenhadas, como tipos ideias, e a função do texto – de salientar a rejeição religiosa do mundo – fica mais clara; a terceira versão é de 1919 e foi revisada para a publicação – que acabaria sendo póstuma – dos “*Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*” (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*), o texto em si sofre poucas alterações, mas em seu subtítulo acrescenta-se o termo **Teoria**⁴ ao antigo “*Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*”.

É preciso deixar bem claro que o ensaio “*Consideração Intermediária*” não é propriamente um estudo sobre a erótica, é, isso sim, uma tentativa de explorar uma das respostas que a religião oferece ao mundo diferenciando em cada esfera um conjunto de tensões próprias ao processo particular de racionalização que lhes cabe. Dito isto, o nosso objetivo neste trabalho será o de investigar quais são as tensões próprias ao processo de autonomização da esfera erótica, demonstrando a viabilidade da hipótese de uma “salvação intramundana” como possibilidade de emancipação⁵ no

³ *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Arquivo de Ciências Sociais e Ciências Políticas), Revista comprada por Edgard Jaffé na qual Werner Sombart e Max Weber eram editores.

⁴ Pierucci, tratando do debate entre os comentadores sobre essa obra, bem observou que Weber – no idos de 1919-1920 – altera o subtítulo da “*Consideração Intermediária*” de “*Rejeições Religiosas de Mundo e Suas direções*” para “**Teoria** das Rejeições Religiosas de Mundo e suas Direções”; ou seja, Weber coloca uma ênfase de valor sobre esse texto, mudando o estatuto dele com a incorporação do termo teoria (PIERUCCI, 2005, pp. 223-236).

⁵ Weber e Marcuse entendem a emancipação em sentidos completamente diferentes, a “salvação intramundana” produziria uma resposta ao diagnóstico weberiano da perda de sentido (*Sinnverlust*) do mundo moderno, isso porque permitira um reencantamento, não por vias mágicas, mas por uma via da irracionalidade própria ao demasiado humano, uma salvação individual – para poucos – muito diferente de um projeto de emancipação coletivo. Ainda assim,

diálogo entre a concepção erótica de Weber e Marcuse. A escolha de Marcuse como contraposição ao pensamento weberiano não é fortuita, pois além de ser um expoente da teoria crítica, Marcuse também se debruçou sobre o problema da emancipação no campo da sexualidade, a contraposição entre ambos nos permitirá pensar a erótica como objeto crítico da teoria social.

Após esse breve comentário introdutório gostaria de explicar o intuito por trás desta empreitada a que me propus. O tema deste estudo era, inicialmente, o meu objeto de pesquisa quando ingressei no mestrado no ano de 2017. Descobri, no entanto, que o estudo sobre o contexto de confecção social e biográfico, além do estudo imanente da própria obra, poderia permitir uma abordagem mais completa e significativa do que o anterior projeto e, por isso, decidi por mudar substancialmente o tema da pesquisa, ainda que o objeto de estudo fosse quase que o mesmo. A retomada de minha perspectiva primeva muito me apraz, pois posso, nessas poucas páginas, delinear as conclusões que meus estudos pormenorizados da erótica me levaram, combinando-os às minhas primeiras leituras e interpretações da erótica em uma chave crítica, fazendo um exercício dialético de retomada de minhas discussões anteriores sobre outras bases. Deste modo, divido esse trabalho em dois capítulos, no primeiro tratarei exclusivamente da esfera erótica weberiana, apresentando o tipo ideal inserido na lógica e na função discursiva do texto; no segundo capítulo, me dedico às *afinidades eletivas* e aos choques entre o diagnóstico de uma erótica a serviço do desempenho, em Marcuse, ou a contraditória relação do amor – entre salvação intramundana e coação brutal – na erótica weberiana.

no período em que Weber escrevia sobre isso, alguns movimentos eróticos procuravam conectar essa experiência ao gozo da coletividade; por isso, faz sentido procurar compreender essa erótica como emancipação em Weber, pois sua leitura pode ser interpretada como uma resposta à tentativa de emancipação dos movimentos eróticos.

A Erótica Weberiana

São cinco as esferas de valor construídas por Max Weber na “*Consideração Intermediária*”: economia, política, estética, erótica e, como consequência lógica, a própria religião; que são concebidas como ordens de vida autorreferentes, ou seja, com uma hierarquia de valores próprios e conflitantes. Weber não deu ênfase aos choques e compromissos de todas as esferas de valor entre si, preferiu destacar a perspectiva da religião para com as outras, no intuito claro de demonstrar que, sob certas circunstâncias, a religião que antes integrava a sociedade como um todo – como uma espécie de cimentadora dos laços sociais – agora, tinha de se deparar com a revolta das diferentes esferas em cada um dos campos nos quais haviam sido constituídos pela própria religião.

Essa leitura de Weber – interpretada por muitos de seus comentadores como parte substancial de sua teoria da secularização⁶ – é bastante interessante, pois apresenta por meio dos tipos ideais um constructo abstrato no qual os choques entre as esferas de valor e as religiões podem ser levados até as últimas consequências. Em cada um dos subcapítulos que compõe esse estudo, o autor desenvolve uma tensão específica entre a religião e a esfera de valor escolhida; por exemplo, na esfera política há uma tensão entre os postulados éticos da religião – chamada de ética da fraternidade – e os interesses (materiais e ideias) políticos, tanto no choque da ética religiosa com a *Realpolitik* quanto na concorrência da experiência mística religiosa com a experiência da morte por um ideal, típica da guerra.

⁶ Acredito, como Pierucci, que o conceito de secularização está estritamente ligado à tomada dos bens eclesiais pelos reis absolutistas, portanto a secularização do direito público. Tomando as esferas de valor como objeto de inquérito, podemos tanto compreender que Weber não tratou do direito neste texto, porque já havia feito isto em outro, ou porque, de fato, essa teoria não seja da secularização, mas sim uma investigação do desenvolvimento próprio do processo de racionalização como diferenciação das provinciais de sentido, típico da modernidade (PIERUCCI, 1998, pp. 43-73).

A problemática do *politeísmo dos valores* é consequência deste ponto de vista, pois as esferas secularizadas lutam contra a religião por sua existência e autonomia, enquanto que, a segunda, quer manter a sua hegemonia conquistada às duras penas através do desencantamento do mundo. Desencantamento este que ocorreu quando a religião sistematizou e unificou sob uma cosmologia unitária certa causalidade compensatória (SCHLUCHTER, 2014); separando-a da causalidade natural, que passava a ser regida por leis que nada tinham a ver com forças, espíritos, ou divindades, mas, tão somente, com uma lógica que fora despovoada de suas antigas entidades mágicas. O fim da unidade monista da concepção mágico-mítica do mundo é acompanhado pela assunção de uma concepção dualista/metafísica do mundo, proposta pelas religiões, em especial, as de salvação. O desencantamento do mundo, portanto, não é perda de sentido (PIERUCCI, 2003, pp. 109-110), mas sim, uma tentativa religiosa de organizar a experiência humana em uma totalidade unilateralmente direcionada; a “*perda do sentido*” (Sinnverlust) é a consequência não intencionada do desencantamento, quando a própria religião é deslocada – pela ciência – para a irracionalidade na consciência individual. Consuma-se, assim, o fim de qualquer metafísica que procure dar um sentido racional ao mundo, pois este mundo agora é regido por um mecanismo causal (WEBER, 1974, p. 263).

O modelo teórico construído por Weber tem o intuito de instituir uma tipologia do racionalismo e é coerente, portanto, com a descoberta de que havia processos de racionalização similares em diferentes esferas da vida (culturais), cada uma das esferas com sua direção e sentido próprios, pois possuíam uma autonomia valorativa singular. Nesse caso, Weber constrói a ética da fraternidade como tipo ideal que se contrapõe às pretensões das esferas culturais e representa a religião e seus postulados, o choque entre a ética da fraternidade e as esferas mundanas é o processo que a “Teoria das Rejeições Religiosas do Mundo” tenta capturar. Feita as demais reflexões, convém agora nos debruçarmos sobre a esfera erótica, Weber a constrói sobre as bases de uma tipologia genética, identificando uma espécie de progressão desenvolvimental da intensificação dos relacionamentos eróticos que traçaremos na tabela a seguir:

Fase de Desenvolvimento	Período	Objeto	Atividade	Intensificação sexual
1) Grécia Antiga	Helenismo	Eromenos (jovem ateniense)	Pederastia	Homossexual
2) Idade Média	Cavaleirismo e amor trovadoresco	A Dama (mulher do outro)	Julgamento pelo olhar	Heterossexual
3) Idade Moderna*	Renascimento	Companheiro	Retorno da brutalidade masculina	Homossexual
4) Idade Contemporânea (Antigo Regime)	Cultura dos Salões	Dama	Conversação Intersexual para além do olhar	Heterossexual
5) Idade Contemporânea (Modernidade)	Luta entre religião e erótica.	Asceta Vocacional*	Competição entre valores	Heterossexual ⁷

Nesta tabela podemos encontrar os diferentes períodos de desenvolvimento da erótica nos quais Weber salienta um objeto de desejo erótico e uma atividade que marca definitivamente a relação erótica do período (a “intensificação sexual” eu salientei com o intuito prático de caracterizar a direção erótica da sexualidade no período). Na idade moderna, o renascimento é um desvio do desenvolvimento erótico de sua direção – de uma racionalização crescente em esfera de valor – para o retorno de uma valorização da masculinidade tipicamente antiga, combinada à brutalidade

⁷ Não é que a homossexualidade não ocorria no período do asceta vocacional (ou nos outros supracitados), é que ela não é tomada – por Weber – como direção determinante da experiência erótica no período.

da relação entre os sexos que impediu qualquer avanço substantivo do amor erótico. Para Weber, o momento final – aquele que ele vivia – era marcado pelo choque entre a erótica, como esfera de valor autônoma, e a religião; o personagem desse choque era o asceta vocacional e sua mentalidade racionalista e utilitária da sexualidade. Um retrato fiel deste personagem nos é dado em um enxerto de sua sociologia da religião:

Como objeto dessa comprovação ativa, a ordem do mundo transforma-se para o asceta nela colocado, numa “vocação” que deve “cumprir” racionalmente. Despreza-se, portanto, o desfrute da riqueza, considerando-se como “vocação” a economia ordenada de modo *racional* e ético e dirigida em legalidade rigorosa, cujo êxito, isto é, o lucro torna visível a benção de Deus ao trabalho do piedoso e, portanto, a benevolência para com o modo de viver econômico. Despreza-se todo excesso de sentimento nos homens, como expressão da divinização das criaturas que nega o valor único da dispensa divina da graça, considerando-se “vocação” a colaboração racional e sensata com objetivos reais estabelecidos por Deus no ato da criação, das *associações mundanas racionais* e *racionais* referentes a *fins*. Despreza-se a erótica divinizadora da criatura, considerando-se como “vocação” desejada por Deus a “procriação desapaixonada de filhos” (como expressam os puritanos) dentro do matrimônio [...] O “asceta intramundano” é um racionalista, tanto no sentido de uma sistematização racional de sua condução de vida pessoal quanto no sentido da rejeição de tudo o que é eticamente irracional, trate-se de manifestações artísticas, trate-se de sentimentos pessoais, dentro do mundo e de sua ordem. (WEBER, 1994, pp. 365-366).

O choque entre essa conduta racionalista do “asceta vocacional” e uma sublimação da relação sexual que é, por natureza, irracional, marca definitivamente a última fase de desenvolvimento da esfera erótica. A erótica passa a competir com a ética religiosa em seus dois produtos racionalizados, seja na disputa com o ascetismo, dado que o gozo da erótica pode se assemelhar a uma conduta intelectualista que é a antípoda de qualquer racionalidade ético-prática; seja no misticismo, onde há

uma possibilidade real de que erótica e mística possam ser consideradas mutuamente substitutivas, pois ambas carregam – em potência – a possibilidade da experiência do *uno*. Neste sentido, a erótica é concebida como “uma comunhão, experimentada como uma unificação completa, como um desaparecimento do ‘tu’. É tão esmagadora que pode ser interpretada ‘simbolicamente’ como um sacramento” (WEBER, 1974, p. 260).

Os sacramentos, esses poderes simbólicos remanescentes do modo de pensamento mágico-mitológico, são reinterpretados – nas grandes religiões mundiais – em novas bases; a esfera erótica e estética têm, nesse sentido, a capacidade de se utilizar de faculdades mágicas para encantar uma relação, ou uma obra de arte. Eis aí a possibilidade para o *reencantamento do mundo* pela via erótica, através do qual:

O amante considera-se preso à essência da verdadeira vida, que é eternamente inacessível a qualquer empresa racional. Sabe-se livre das frias mãos ósseas das ordens racionais, tão completamente quando da banalidade da rotina cotidiana. Essa consciência do amante baseia-se na indelebilidade e inexequibilidade de sua própria experiência, que não é comunicável e, sob esse aspecto, equivale a “posse” do místico. Isso ocorre, não apenas devido à intensidade da experiência do amante, mas à dedicação da realidade possuída. Sabendo que a “própria vida” está nele, o amante coloca-se em oposição ao que, para ele, é a experiência sem objetivo do místico, como se enfrentasse a luz mortiça de uma esfera irreal (WEBER, 1974, p. 260).

A transubstanciação erótica na qual o amante torna-se a fonte de significação verdadeira da vida poderia, nesse sentido, permitir uma experiência de libertação dos amantes, uma espécie de “*salvação*” da banalidade da rotina cotidiana e da racionalização de todos os aspectos da vida; “*intramundana*” porque não projeta em um “*além mundo*” essa sensação específica, mas em uma experiência do demasiado humano, criando um curso de ação afetiva com significação possível na própria causalidade cultural racionalizada. Nesse sentido, a “*emancipação*” da

erótica de Weber não é de uma ordem social perversa, mas sim de uma lógica de significação racional sem sentido, libertação da rotina da vida burocratizada e alienante; de uma dominação poderosa, porque não experimentada pelo homem como violência direta, mas como único modo de vida em uma civilização moderna.

Podemos agora, feita a introdução à erótica weberiana, dar o passo seguinte em nosso projeto e explorar as possibilidades de contraposição entre o diagnóstico de Marcuse – que será exposto de maneira geral no próximo capítulo – e o aporte teórico weberiano. Para tanto, passaremos brevemente pelo pensamento psicanalítico, propriamente por Sigmund Freud, para alcançarmos, por fim, a crítica à possibilidade de uma sexualidade sublimada como forma de emancipação humana.

A Salvação pela Perversão

A aproximação entre o pensamento de Weber e Marcuse, obviamente, passa por uma simplificação de suas enormes diferenças teóricas, por exemplo: enquanto o pensamento de Weber finca o pé em uma epistemologia voluntarista que entende a análise social como estudo das conexões conceituais entre problemas e não estudo da realidade objetiva – ainda que esses problemas “conceituais” sejam, sob uma determinada perspectiva, objetivos – o pensamento de Marcuse mantém-se sob uma ontologia crítica da sociedade; o que pressupõe uma tomada de juízo de valor claro, não só na decisão do objeto a ser estudado, como na forma que se quer estudar o objeto para transforma-lo. É preciso tomar cuidado, também, com a temporalidade dos escritos de cada um dos autores, pois se é verdade que Marcuse leu Weber e parece ter compreendido – à sua maneira (MARCUSE, 1971) – a problemática do autor, é bem diferente interpreta-la com os olhos da década de sessenta e setenta do que se pensa-la sob a mirada do 2º Reich. Feita a ressalva, que tal uma imersão na questão central do diagnóstico de Marcuse em “*Eros e Civilização*”?

Os vários modos de dominação (do homem e da natureza) resultam em várias formas históricas do princípio de realidade. Por exemplo, uma sociedade em que todos os membros trabalham

normalmente pela vida requer modos de repressão diferentes dos de uma sociedade em que o trabalho é o terreno exclusivo de um determinado grupo. Do mesmo modo, a repressão será diferente em escopo e grau, segundo a produção social seja orientada no sentido do consumo individual ou no do lucro; segundo prevaleça uma economia de mercado ou uma economia planejada; segundo vigore a propriedade privada ou a coletiva. Essas diferenças afetam o próprio conteúdo do princípio de realidade, pois toda e qualquer forma do princípio de realidade deve estar consubstanciada num sistema de instituições e relações sociais, de leis e valores que transmitem e impõem a requerida modificação dos instintos (MARCUSE, 1981, p. 51).

Marcuse salienta a condição social do princípio de realidade, pois ele está diretamente determinado pela forma de organização social da escassez sendo, portanto, a inibição da gratificação⁸ – em uma determinada sociedade – fruto das relações de poder, dos valores e das condições determinadas de acesso aos bens que supririam determinada carência; por sua vez, formam-se relações de repressão e sublimação dos conteúdos atinentes à libido objetal adequados a esse contexto. Desta forma, o autor coloca o aparelho psicanalítico sob a perspectiva da luta de classes, a constelação conceitual neutra e universal passa, agora, a operar com os critérios de uma sociedade estratificada, sociedade que evidentemente era a sociedade de Freud, mas que fora obliterada em seu componente classista.

Na psicanálise freudiana, a história do homem é a história de sua repressão, pois todas as criações culturais e civilizacionais são fruto direto de uma meta de satisfação inibida, sendo a passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade o fundamento de todo o processo de humanização. É uma verdadeira transformação da natureza que promove novos anseios e valores instintivos – satisfação imediata *versus* satisfação adiada; prazer *versus* restrição do prazer; júbilo *versus* esforço; ausência

⁸ Esse é o significado do conceito original. Embora Freud deixe bem claro que o ambiente determina em algum grau a escassez no qual esse princípio de realidade vai se organizar, ele não a coloca, obviamente, sob uma questão de estratificação social, sendo que a luta nunca é tomada como luta de classes (FREUD, 1998).

de repressão *versus* segurança (MARCUSE, 1981, p. 34) – e que, por meio deles, reconfiguram o aparelho psíquico; ocorre uma inserção das repressões externas passadas sob a forma de uma nova instância psíquica, o *ideal do Eu*, que serve como uma espécie de inquisidor interno, julgando, controlando e condenando as expressões inconscientes direcionadas à emulação da libido. Mas, se sabemos que a escassez não é fenômeno natural, dado que sua distribuição observa regras impostas por determinada forma de organização da dominação, então é possível – e provável – que nem todo prazer seja fundamentalmente incompatível com a realidade assentada, pois essas pulsões nascem de carências construídas e determinadas socialmente.

Para Marcuse, em uma sociedade que explora ao máximo a força de trabalho de um contingente humano, como é a sociedade capitalista, há uma intensificação e uma racionalização dos valores instintivos que conformam a subjetividade humana, passando de princípio de realidade para *princípio de desempenho*; esse novo princípio faz com que os corpos sejam controlados, medicados, adestrados, *docilizados*⁹ sob uma orientação de *mais repressão*. A sexualidade também é condicionada por essa forma de distribuição das carências, posto que mesmo as experiências que poderiam parecer de autonomia produzida por uma erótica livre carregam a marca da dominação, “sob o domínio do princípio de desempenho, a catexe libidinal do corpo do indivíduo e as relações libidinais com os outros estão normalmente limitadas ao período de lazer e dirigidas para a preparação e execução do intercurso genital” (MARCUSE, 1981, p. 175).

As consequências desta interpretação nos levam ao *admirável mundo novo* em que a sexualidade foi completamente adestrada para as funções utilitárias da reprodução e, também, para uma concessão de certas doses de prazer destinadas à manutenção da produtividade média do trabalhador. Longe de ser uma liberdade plena, a sexualidade livre pode ser uma

⁹ A *Docilização* dos corpos não faz parte do léxico de Marcuse, mas sim de Foucault, que também discute o desenvolvimento da sexualidade e pode ser aproximado de Weber – acredite! – no que tange ao utilitarismo higienista do médico que substituiu o moralista religioso. Para esse interessante *insight* em Weber (WEBER, 2006. pp. 215-216, n. 22).

dominação mais completa, porque se adaptou as necessidades fisiológicas do homem, oferecendo algum prazer – racionalizado e esterilizado de suas tendências violentas – em troca da exploração de cada dia; até mesmo os relacionamentos extraconjugais já foram incorporados à lógica do capital, já não são mais que fantasmagorias do prazer.

No capitalismo, apenas um caminho estaria aberto para a liberação da libido longe das condições mecanizadas da sexualidade administrada, seria através da perversão. O próprio Freud já havia observado a importância das perversões para a civilização¹⁰, perversões estas que seriam as únicas formas remanescentes de protesto do inconsciente perante a racionalidade crescente da própria sexualidade. Contudo, a redenção prometida pela revolucionária sexualidade perversa estaria, aos olhos de Marcuse, fadada ao fracasso, pois conduziria, se bem sucedida, a uma “sociedade de maníacos sexuais” (MARCUSE, 1975, p. 176).

Conclusão

A reconstrução marcuseana do “*Eros e Civilização*” de Freud nos apresenta uma visão antropológica do homem ligada à construção subjetiva de valores culturais através da repressão substitutiva dos objetos de prazer; enquanto que a visão antropológica de Weber se preocupa com a construção e consolidação de valores constituídos através de gigantesco processo de racionalização do mundo e suas ordens. A distinção está posta na ênfase de Weber no sentido da ação intentada, esse que é possível graças à reconstrução e interpretação racional dos motivos elencados segundo sua dimensão em ação, ordem e estrutura; já em Marcuse, está na reinterpretção da problemática psicanalítica como eixo central da relação entre as carências socialmente construídas e sua inserção, como causa repressiva, no aparelho psíquico humano.

Ambos concordam que a sexualidade sublimada faça parte de uma racionalização da subjetividade humana, embora cada um esteja

¹⁰ “As perversões não são bestialidades nem degenerações no sentido patético dessas palavras [...] - sua “sublimação” - destina-se a fornecer a energia para um grande número de nossas realizações culturais” (FREUD, 197, p. 32).

interessado em uma parte deste processo; Weber na consolidação de uma esfera de valor autorreferente e Marcuse no desenvolvimento de um *princípio de desempenho*, mais repressivo e alinhado a racionalidade típica do capitalismo ocidental. A chave que pode conectar essas duas perspectivas está posta com maior ênfase no conceito de dominação, pois Marcuse o coloca como fator principal da organização de carências que determina a repressão e, com ela, a sexualidade possível em determinada ordem social; já, para Weber, a erótica é tomada como esfera racional e autônoma, mantendo, se não recriando, sob seus próprios valores, a dominação; fato que é denunciado pela religião, pois:

Do ponto de vista de qualquer ética religiosa da fraternidade, a relação erótica deve manter-se ligada, de forma mais ou menos requintada, à brutalidade. Quanto mais sublimada for, tanto mais brutal. Inevitavelmente, esta relação é considerada como de conflito. Tal conflito não é exclusivamente, nem mesmo, predominantemente, o ciúme ou a vontade de posse, excluindo terceiros. É muito mais do que a coação mais íntima do companheiro menos brutal. Essa coação que existe porque jamais é percebida pelos próprios participantes. Pretendendo ser uma dedicação extremamente humana, ela constitui o gozo sofisticado de si mesmo no outro. Nenhuma comunhão erótica consumida sabe-se baseada em qualquer outra coisa que não uma *destinação* misteriosa de um para o outro: o destino, neste sentido mais elevado da palavra. Com isso, ela se sabe “legitimada” (num sentido inteiramente amoral) (WEBER, 1974, p. 261).

A legitimação da relação erótica racionalizada está dada em uma *destinação* misteriosa, em uma dominação que impõe o gozo sofisticado de si mesmo no outro. Portanto, qualquer forma de libertação que seja procurada por meio de uma experiência sexual, neste sentido, carrega em seu ventre a marca de uma imposição individualista. A “coação mais íntima do companheiro menos brutal” é a expressão acabada da procura do sexo como “salvação intramundana”, imposição da dominação que consagra a luta entre os indivíduos como critério definidor da civilização. Por motivos diferentes, Marcuse chega à mesmíssima conclusão, se a única saída para

a sexualidade no capitalismo é a procura de uma perversão que nos livre da sexualidade administrada, então, estamos destinados a uma sociedade de maníacos sexuais, sociedade esta que é completamente incoerente com qualquer emancipação coletiva possível.

A “salvação intramundana” só poderia ser concebida como salvação individual e individualista, pois negaria ao outro a dimensão de sujeito da experiência erótica, relegando-o a objeto do gozo de outrem; desta vez, Weber assume o ponto de vista da ética kantiana, para a qual toda forma de relação humana que não respeitasse a autonomia do sujeito¹¹ em sua liberdade de pensamento e ação – que não o tomasse como fim, mas somente como meio – deveria ser descartada como forma de agir ético no mundo. Mas, assumida como portadora de princípios coletivos, a erótica também não poderia alcançar sozinha a finalidade da emancipação, isto porque, em Marcuse, ela responderia apenas à forma de distribuição desigual das carências; conseqüentemente, mesmo que revolucionária, o seu limite seria posto pelo antagonismo do qual se constituiria a antípoda. Nesta perspectiva, a perversão canalizada como resposta a repressão capitalista não alcançaria a emancipação plena, porque a sexualidade e o próprio princípio de prazer não poderiam experimentar outras formas de expressão que partissem de uma distribuição igualitária das carências.

Por fim, sagra-se improdutivo e mesmo doentio qualquer tipo de reencantamento emancipatório por parte de uma sensação de “salvação intramundana” produzida na esfera erótica, assim a sociologia de Weber – por seus próprios valores – permanece fechada à qualquer pretensão

¹¹ Marianne Weber, no mesmo período que Max, também discutia a questão da possibilidade de emancipação do gênero feminino e procurava questionar exatamente essa autonomia do sujeito que só poderia ser alcançada pelas mulheres e pelo movimento feminista se essas pudessem acessar o ensino superior e, deste modo, estimular a faculdade do pensamento; para que, quando procurassem sua inserção no mercado de trabalho a procurassem a partir de uma qualificação educacional superior ou igual a dos homens. A autonomia individual como liberdade racional do homem diante do mundo parece ser um tema importante para a produção de ambos os autores (WEBER, 2003, pp. 85-102).

emancipatória de cunho universal, como já dizia Gabriel Cohn¹² nos idos de 1979. Para Marcuse, somente uma revolução que tomasse a sociedade como totalidade poderia por fim aos mecanismos de dominação engendrados no aparelho psíquico dos indivíduos, a possibilidade de experimentação dos prazeres acompanharia inevitavelmente a derrubada do sistema de organização da escassez. Assim sendo, Erotismo e Perversão são respostas insuficientes a qualquer diagnóstico crítico que tenha o horizonte da emancipação – seja ela individual ou social – como finalidade de sua prática.

Referências

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: TAQ, 1979.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARCUSE, Herbert. Industrialización y Capitalismo en la obra de Max Weber. In: *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Vision, 1971.

PIERUCCI, Antônio Flavio de Oliveira. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005.

¹² Para Cohn, a própria raiz valorativa do pensamento de Weber estava impregnada com a concepção de que os agentes eram sujeitos que lutavam entre si nas diferentes arenas que a vida lhes apresentava, “assim, a autonomia do agente – ou seja, sua constituição em sujeito – não pode ser concebida como sendo conquistada na construção prática da história de todos os sujeitos, mas na luta com outros agentes. Portanto, não pode haver autonomia generalizada, emancipação do gênero humano” (COHN, 1979. pp. 143-144).

- PIERUCCI, Antônio Flavio de Oliveira. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 37, pp. 43-73, Junho 1998.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World. In: Schluchter, Wolfgang *Max Weber, rationality and modernity*. London: Routledge, 2006.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.
- TENBRUCK, Friedrich H.; WEBER, Max. The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. In: *The British Journal of Sociology*, vol. 31, no. 3, 1980, pp. 316–351.
- VIGDOR, Renée; SANTOS, Yumi Garcia dos. Carta a Else Jaffé de 13 de setembro de 1907, de Max Weber. In: *Plural (São Paulo. Online)*, São Paulo, v. 12, pp. 123-132, dec. 2005.
- WEBER, Mariane; BERMINGHAM, Craig. (2003). Authority and Autonomy in Marriage. In: *Sociological Theory*, 21(2), pp. 85-102.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- WEBER, Max. Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções. In: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da UnB.

MARCUSE, CRÍTICO DE WEBER: RAZÃO, DOMINAÇÃO E CARISMA

Caio Vasconcellos

O objetivo deste ensaio¹ é analisar aspectos da leitura de Herbert Marcuse da sociologia de Max Weber, privilegiando suas considerações sobre transformações na esfera política desencadeadas com o fim do período liberal do capitalismo. A partir da crítica imanente do pensamento weberiano, Marcuse correlaciona sua interpretação da imbricação entre a forma de dominação racional–burocrática e as lideranças de tipo carismático aos pressupostos materiais das sociedades modernas em seu decurso tardio.

Mais do que simples comentário sobre um clássico da sociologia, é possível reconstruir aspectos da teoria social do frankfurtiano por meio dessas críticas ao pensamento de Weber. Ademais, embora aponte para o predomínio de uma mesma racionalidade instrumental que se apodera de variados domínios da vida social, o diagnóstico marcuseano se afasta de uma compreensão unidimensional da *modernidade tardia*, ressaltando a atuação de suas contradições e seus antagonismos imanentes.

O “espírito coagulado” e suas cicatrizes

Os nexos entre os conceitos de *capitalismo moderno*, de *racionalidade* e de *dominação* constituiriam o cerne do pensamento weberiano para

¹ A pesquisa que forneceu subsídios para a redação deste ensaio foi financiada pela Fapesp (processo número: 2010/00422–4). Este texto é uma versão modificada e mais enxuta de Vasconcellos (2018). Agradeço à Rafaela Pannain pela leitura e comentários ao texto.

Marcuse. A imbricação desses termos se corporificaria com a instituição de um amplo e complexo aparato de dominação, estruturado por uma organização universal de funcionários tecnicamente especializados – a moderna burocracia. Constituído em meio a um conjunto variado de práticas e instituições sociais, esse binômio entre *racionalidade* e *dominação* se manifesta em todo o sistema da cultura material e intelectual das sociedades modernas.

Incisivamente, a razão ocidental avança sobre todos os domínios da vida social. A forte coação exercida pelo *espírito do capitalismo* e seu desencantado *ascetismo intramundano* sobre as inúmeras formas de atividade e conduta social, a pressão pela matematização progressiva do conhecimento e pela obrigatoriedade de fornecer à ciência provas e experimentos racionais, os critérios administrativos e os paradigmas operacionais vigentes na produção material de mercadorias e, sobretudo, a rigorosa disciplina no interior das fábricas compõem os principais aspectos do que seria a transição de uma *razão teórica* específica ao Ocidente para a *razão prática* peculiar à configuração histórica da modernidade capitalista.

Essa racionalidade não advém da objetividade das coisas – é uma lei da sociedade e não da física. Ela é uma espécie de disposição subjetiva calcada em determinada formação social que age como dominação metódica, científica e racional sobre os sujeitos modernos, sobre as sociedades e sobre a natureza. Nos momentos em que Weber foi capaz de produzir uma autocrítica aos pressupostos materiais e teóricos das sociedades modernas, a sua sociologia mostrou-se apta a fomentar um discurso radical que denuncia a *ratio* em seus termos imanentes. Formada a partir das condições sociais, políticas e econômicas no final da Idade Média, cujo espírito se desenvolveu por meio de uma racionalidade formal imposta ao comportamento psicológico e econômico dos pregadores do processo capitalista (MARCUSE, 1998, p. 130), essa civilização acaba por abstrair, de maneira impiedosa, os indivíduos e suas necessidades. O radical processo de abstração da *ratio* por meio do qual Weber procurou compreender as sociedades modernas parece querer se dissociar de sua matéria social e, inopinadamente, acredita ter se tornado um círculo ensimesmado que gira no vazio.

Como funcionalização universal (tal como se expressa economicamente no valor de troca) ela se torna pressuposto de *eficiência* calculável – eficiência *universal*, na medida em que a funcionalização possibilita domínio sobre todas as particularidades (reduzidas a quantidades e valores de troca). A razão abstrata se torna concreta no *domínio* calculável e calculado sobre a natureza e sobre os homens. Assim a razão focalizada por Max Weber se revela como razão *técnica*: produção e transformação de material (humano e de coisas) por meio do *aparato* construído metódica e cientificamente com vistas à eficiência calculável, cuja racionalidade organiza e controla coisas e homens, fábricas e burocracia de funcionários, trabalho e tempo livre (MARCUSE, 1998, p. 117).

Porém, a questão que interessa a Marcuse é o caráter problemático inerente a esses conceitos. Pois, longe de indicar o período no qual o capitalismo se reproduza sem rodeios, onde a dominação corresponda a anseios humanos ou que a razão conduza os rumos da vida coletiva, nas sociedades industriais avançadas se verifica o exato oposto. O *ascetismo intramundano* despido de seu fundamento econômico, as antinomias imanentes ao conceito de razão ocidental e a irracionalidade de uma formação socioeconômica cujo objetivo é garantir as condições para a acumulação ampliada de capital fazem da *rija crosta de aço* algo mais esquivo e errático.

A crítica da sociologia weberiana possibilita compreender por que a *ratio* transfigurou-se com sua plena efetivação. Ao lado das transformações entre a emergência e consolidação do capitalismo moderno e seu decurso tardio, Marcuse encontra na tessitura interna dos conceitos da sociologia de Weber a expressão de certos vieses que contribuiriam para a efetivação de tais desdobramentos. As agruras do desenlace posterior já estariam contidas em aspectos não problematizados que rondam a antessala de seu pensamento – o denso nevoeiro que envolve seu conceito de *ratio*.

O método weberiano de definições formais, a construção de um saber desprovido de valores, suas classificações e suas tipologias abstratas cristalizariam não apenas a época na qual a qualidade se reduz à quantidade. As posturas intelectuais de abstrair os conceitos das ciências

sociais de seu material histórico e de aspirar por um saber axiologicamente neutro caracterizam os limites internos desse tipo de racionalidade, que incorpora de maneira acrítica o conteúdo social que dá origem a essa forma de abstração objetiva.

Assim, aquilo que a dialética materialista concebe como o primeiro ato histórico – isto é, a produção dos meios para a satisfação das necessidades humanas – seria hipostasiado e apreendido como uma razão necessária por Weber. Embora houvesse esforços reiterados em seu pensamento de diferenciar a *racionalização formal* do Ocidente de tipos distintos de racionalidade pertencentes a outras formações sociais, nas quais o sustento de seus membros derivava de postulados ético-normativos, os conceitos weberianos também estariam internamente vinculados às condições materiais e ideias de reprodução capitalista da riqueza coletiva e de suas desigualdades. Mais do que descuido subjetivo, essa parcialidade brota da natureza da vida social moderna.

O conceito weberiano de razão até agora foi definido de modo “formal”: como a abstração quantificadora, abstração de todas as particularidades, a abstração que possibilita a eficiência universalmente calculável do aparato capitalista. Mas agora se apresentam os limites da razão formal: nem o para que da construção científico-técnica, nem a matéria da construção (seus sujeitos e objetos) podem ser deduzidos a partir do conceito de razão; rompem de antemão o conceito formal “axiologicamente neutro” da ratio. Na racionalidade capitalista, tal como Max Weber a analisa, esses elementos previamente dados à razão, que a limitam materialmente, aparecem em dois fatos históricos: 1. o sustento dos homens – o objetivo da prática econômica – ocorre no plano das chances calculadas de ganho da economia privada, isto é, no âmbito do lucro do empresário individual e das empresas individuais; 2. portanto a existência dos homens a serem sustentados é dependente das chances de ganho da empresa capitalista – uma dependência que adquire corpo de modo extremo no trabalho “livre” existente à disposição do empresário (MARCUSE, 1998, p. 117).

Apesar de concebida como algo etéreo, tudo se passa como se o conceito weberiano de razão ocidental trouxesse as marcas de suas origens, e essa sua procedência continua a lhe impingir barreiras. Tal qual a dependência da economia às razões e aos motivos de *autoconservação* do Estado alemão, a concepção de ciência weberiana também se liga a valores substantivos. Se, diante dos desafios históricos da Alemanha pós-Bismarck, as políticas econômicas deveriam ser concebidas para preservar a unidade nacional, a exigência de imparcialidade que recai sobre o ideal de ciência weberiano traz em seu bojo a esperança na perenidade das estruturas de pensamento modernas e da base da produção material do capitalismo liberal.

Ambicionando uma ciência livre a fim de submetê-la à influência de valores externos, a sua teoria da neutralidade axiológica atrela-se aos condicionamentos filosóficos, históricos e políticos burgueses (MARCUSE, 1998, p. 114). A ebulição crítica do pensamento é arrefecida, e a ciência tende a se conformar à sua especialização sem precedentes e com uma crescente impotência em sua capacidade de recusa ao existente.

Se já o Discurso de posse subordinada de maneira provocativa a ciência da economia à política, à luz da obra conjunta de Weber esse tour de force se revela como sendo a lógica interna de seu método: a ciência de vocês deve permanecer “pura”, só assim vocês poderão permanecer fiéis à verdade. Mas essa verdade obriga vocês a aceitar o que a partir “do exterior” determina os objetos da ciência de vocês; sobre isso vocês não têm nenhum poder. A neutralidade axiológica de vocês é tão necessária quanto ilusória: a neutralidade só é efetivamente real quando provida do poder de evitar interferências; quando não, ela se torna vítima e auxiliar de todo poder que pretende utilizar (MARCUSE, 1998, p. 125).

A *ratio* passa a ser pensada como pura técnica, mas é incapaz de se desvincular de sua vocação política – não consegue se afastar de sua natureza de ser um meio para um mesmo fim, qual seja, a dominação dos homens e da natureza. A base material que lhe dá origem e seus objetivos – que, na sociologia weberiana, permanecem anteriores a qualquer juízo

crítico – selam o destino da *ratio*, e conformam o conjunto da sociedade. Por tais meandros, erige-se uma figura específica de domínio social e político. Comandados por aquilo que se apresenta como necrose, os sujeitos modernos, as instituições sociais e a vida cultural e política são submetidos a critérios tais como os de eficiência maximizada, de férrea disciplina, de precisão e de calculabilidade.

No lugar de uma etapa superior de civilização, essa hodierna maneira de administrar os homens e coisas repisa velhos chavões em uma gramática aparentemente neutra. As práticas e instituições abertamente violentas de domínio e controle social são substituídas por formas reificadas de comando; se o seu modo de atuação é menos hostil, o seu caráter permanece enviesado. A vida social continua organizada por critérios outros que não a satisfação das verdadeiras necessidades humanas.

A administração científico–especializada do aparelho como dominação racional–formal: eis a reificação (*Verdinglichung*) da razão – reificação como razão –, apoteose da reificação. Mas a apoteose se converte em sua negação, precisa se tornar sua negação. Pois o aparelho que impõe sua própria administração objetiva constitui ele próprio um instrumento, um meio – e não existe um meio “em si”. Por mais produtivo, reificado que seja um aparelho, trata-se de um meio para um fim fora dele. No que concerne ao aparelho econômico do capitalismo: não basta focalizar a satisfação das necessidades como sendo esse fim. O conceito é demasiado geral, demasiado abstrato no mau sentido. Pois, como o próprio Max Weber constatou, a satisfação das necessidades é muito mais um produto lateral, de acompanhamento, do que um fim do agir econômico capitalista – um produto de acompanhamento subordinado ao lucro (MARCUSE, 1998, p. 126).

Haveria uma miríade de possibilidades utópicas que as sociedades modernas frustram, e a sociologia weberiana faz vistas grossas. A formalidade da razão ocidental e a naturalidade pela qual as suas instituições e práticas sociais aparecem em sua imediatez são construções históricas e, como tais, suscetíveis a toda sorte de transformações – sobretudo, as revolucionárias. Além de travejada por condicionamentos sociopolíticos,

a *razão ocidental* se assenta em regressões intelectuais e práticas sociais injustas, incorporando um projeto de dominação política sobre a natureza e sobre os homens que visa promover o seu fim último – a conservação do *status quo* e a reprodução ampliada do capital.

A moderna opressão capitalista só pode ser superada mediante a supressão radical de suas formas de sociabilidade e da organização da produção de mercadorias. Somente assim, a humanidade deixa de ser um apêndice da máquina e mostra-se capaz de conduzir a vida social conforme critérios substantivos de racionalidade.

Enquanto a razão política, a razão técnica é histórica. Se a separação dos meios de produção é necessidade técnica, a servidão por ela organizada não o é. Com base em suas próprias conquistas – a mecanização produtiva e calculável –, esta separação adquire a possibilidade de uma racionalidade qualitativamente diferente, em que a separação dos meios de produção se converte em separação dos homens do próprio trabalho socialmente necessário mas que o destrói. No estágio da produção automática administrada pelos homens assim libertados, as finalidades formal e material já não seriam necessariamente “antinômicas” – e nem a razão formal se imporia “indiferentemente” por entre e por cima dos homens. Pois enquanto “espírito coagulado” a máquina não é neutra; a razão técnica é a razão social em cada caso dominante; ela pode ser transformada em sua própria estrutura. Enquanto razão técnica ela só pode ser convertida em técnica da libertação (MARCUSE, 1998, pp. 133–134).

Eivada de propósitos particulares, o tipo especial de razão que justifica as volições de Weber a respeito da neutralidade no conhecimento das ciências sociais manteria suas análises presas a valores burgueses (GANDESHA, 2004, p. 191). Na esfera da política, os vieses e as condicionantes da *ratio* são de outro tipo. O problema não seria mais a base material das sociedades modernas que, concebida como uma privação de ordem técnica, escamoteia a natureza de classe e a historicidade da civilização e da razão ocidentais. Apesar de se correlacionar internamente a esses fundamentos, o fenômeno perturbador da ordem é o fato da

dominação burocrática perder reiteradamente o seu chão e não conseguir cumprir os seus propósitos. Por força imanente de tipo de racionalidade que lhe é subjacente, a *dominação burocrática* tende a se subordinar a um centro de poder alheio. Trata-se da perigosa associação entre a estrutura forte, racional e pesada – isto é, autoritária – de um aparato estatal com a sedutora figura de *líder carismático*, e sua reprodução nas democracias do pós-guerra.

O capitalismo moderno e sua política

As ranhuras na racionalidade ocidental apareceriam nos conceitos weberianos destinados a compreender a política moderna. Além de romper com qualquer ocultação ideológica ao revelar o caráter ilusório da moderna democracia de massas, a sociologia de Weber revelaria um segredo ainda mais recôndito. Tanto nos acontecimentos políticos referentes à Alemanha pós-Bismarck quanto nos relativos ao destino do Ocidente, a interpretação weberiana se coloca diante de antinomias características não apenas de um tipo ainda ascendente de dominação social e política. Segundo a definição weberiana, a moderna burocracia deveria se portar por princípios de *calculabilidade*, de *previsibilidade* e de *disciplina*. Porém, o governo do aparato burocrático e dos seus funcionários especializados não consegue cumprir o seu próprio conceito. Em vez do funcionamento normal e esperado de suas regras e procedimentos formais, nota-se um apelo recorrente a modos distintos de organização da esfera política, e a administração plenamente racionalizada lança mão de estratégias irracionais para se perpetuar.

Mas, quando a administração burocrática em toda a sua racionalidade permanece meio e, portanto, dependente, então, enquanto racionalidade, ela tem seu próprio limite: a burocracia se subordina a um poder extra-burocrático e superior à burocracia – a um poder “alheio à empresa produtiva”. E se a racionalidade se concretiza na administração e somente nela, então o poder legislador precisa ser irracional. O conceito weberiano de razão termina no carisma irracional (MARCUSE, 1998, pp. 126–127).

O sintoma da descontinuidade e da opacidade inerentes à esfera política surgiria nos primeiros escritos de Weber. Para Marcuse, a sua sociologia estaria impregnada por uma turva concepção que enxerga somente na política imperialista a condição para a pacificação possível no interior das nações. Embora já advogasse a favor da neutralidade axiológica da sociologia, o seu pensamento documentaria desde então sua contaminação com os limites e com as cisões das sociedades burguesas.

Assim, em “O estado nacional e a política econômica”, Weber diagnostica uma dissociação entre os detentores do poder econômico na Alemanha na virada do século XIX e a sua vocação para a condução da política. A rispidez do seu discurso floresce da certeza de não encontrar interlocutores nem entre seus pares, nem nas demais camadas sociais. Não haveria indícios de que alguém conseguiria reunir as aptidões necessárias para fomentar o desenvolvimento econômico e, principalmente, assumir a missão perante a história de conformá-lo aos interesses de longo prazo da pátria alemã. Às voltas com os problemas decorrentes de sua decadência social, a camadas dos *Junker* não poderiam responder aos requisitos de uma política de potência que a Alemanha precisava desempenhar. Embora já consciente sobre suas condições particulares de sobrevivência e, maneira legítima, reivindicasse o direito de representar os seus interesses, a classe dos trabalhadores ainda não teria atingido o mínimo de maturação para assumir os postos de comando do estado alemão, sendo constantemente assediada pelas inconvenientes concepções internacionalistas do socialismo moderno.

A situação da burguesia alemã seria ainda mais inquietante. Perante a unidade nacional forjada sem a sua participação ativa, ela se acomodaria a um papel secundário, alimentando veleidades de caráter apolítico. Em um contexto no qual apenas a expansão da grande indústria poderia garantir independência ao território alemão na acirrada disputa internacional que se anunciava, as camadas burguesas se mostravam inertes diante da urgente tarefa de superar os impasses da antiga ordem feudal, promover a modernização socioeconômica, a racionalização da política e ainda conter as ameaças de uma revolução socialista. Oscilando entre embriagar-se com as conquistas do passado e buscar avidamente a paz para o futuro, a burguesia se satisfazia em engrossar o coro pela revivência de um novo

regime cesarista, ainda que a lenta e irresistível transformação na estrutura socioeconômica posterior à unificação do estado prussiano não mais fosse condizente com essa forma de organização da política.

Em todas as épocas, atingir o poder econômico foi o que permitiu a uma classe conceber-se como candidata ao poder político. É perigoso e incompatível a longo prazo com o interesse nacional que uma classe economicamente decadente mantenha em mãos a dominação política. Mais perigoso ainda, contudo, é quando classes para as quais se movimenta o poder econômico, e com isso a candidatura para a dominação política, ainda não estejam politicamente maduras para a condução do Estado. Ambos esses perigos ameaçam atualmente a Alemanha e nisso residem de fato a chave para os presentes perigos da nossa situação (WEBER, 2003, p. 73).

Para Marcuse, as antinomias decorrentes desse contexto sociohistórico alemão seriam fruto de uma sociedade que deveria ser emancipada de suas restrições econômicas e de suas contradições sociais, mas se mantém presa a elas para preservar a antagônica ordem social estabelecida e a condução da economia conforme o ritmo – ao mesmo tempo, veloz e mal-intencionado – da produção de mercadorias.

Se para Weber o indecoroso bramido de sua classe pelo surgimento de um novo *regime cesarista*, que a preserve tanto das ameaças das camadas populares quanto das extravagâncias sociais e políticas das antigas dinastias alemãs, deve-se por sua jovialidade e pela ausência de educação política, o frankfurtiano interpreta esse clamor de maneira distinta. É a caducidade da burguesia e das sociedades modernas que direciona o poder político nesse caminho incerto e obscuro.

Em vez de ultrapassar os seus limites internos, esta razão formalizada e o quadro técnico administrativo da burocracia moderna denunciam qualquer tipo de racionalidade histórica qualitativamente distinta. De acordo com Marcuse, a desconfiança e o ar debochado com os quais Weber julgava as experiências de transformação revolucionária do poder são tributários dessa acanhada compreensão do que é racional. Pensar a distribuição das riquezas materiais como uma libertação da economia – isto

é, que a luta pela sobrevivência não mais controle a conduta dos sujeitos –, as disputas políticas como libertação da política sobre a qual os indivíduos não têm a menor influência e a autonomia intelectual como libertação do pensamento das amarras da manipulação das massas é inadmissível dentro do espectro da razão ocidental.

Tampouco a transformação radical das sociedades modernas seria suficiente para subtrair do aparelho burocrático a autoridade sobre o curso do mundo. De acordo com Marcuse, Weber concebe o socialismo a partir da regressiva e questionável ideia de que as conquistas do progresso tecnológico e da industrialização – quais sejam, a vitória da disciplina sobre a satisfação das necessidades, a da dominação racional das coisas sobre os homens e a eternização da luta dos homens entre si e pela sobrevivência – seriam as únicas imagens plausíveis do futuro. Toda possibilidade utópica permanece, assim, circunscrita ao restrito e enfadonho espectro do passado.

Dessa maneira, o socialismo, que seria descrito por Weber como o *grande equívoco* da história mundial, só pôde ser pensando a partir dos mesmos paradigmas de racionalidade, de dominação e de organização da produção material de mercadorias vigentes nas sociedades capitalistas. A questão afasta-se de qualquer intelecção acerca das possibilidades de outra forma de relacionamento dos homens entre si e com a natureza, de uma nova e progressista configuração da vida social e, por fim, de uma concepção verdadeiramente harmônica e emancipada da própria humanidade.

Com estas palavras Max Weber cita uma tese do socialismo; ele não a contesta, mas acredita que também a sociedade socialista não mudará nada no fato básico da separação dos trabalhadores dos meios de produção, simplesmente porque ela é a forma do progresso técnico, da industrialização. Também o socialismo permanece subordinado à sua racionalidade se pretende por sua vez permanecer fiel a sua própria promessa da satisfação universal das necessidades e da pacificação da luta pela existência. O domínio das coisas sobre os homens pode ser despojado de sua irracionalidade, segundo Max Weber, unicamente no domínio racional dos homens sobre os homens. Portanto, inclusive para o socialismo a questão que se coloca é: “Quem deverá assumir e comandar essa nova economia?” (MARCUSE, 1998, pp. 123–124).

Porém, essa forma de dominação social se desestabiliza não somente pela possibilidade de uma revolução radical das sociedades modernas, mas principalmente porque há bem pouca calma no interior de sua própria racionalidade. A propalada fragilidade e imaturidade dos detentores do poder econômico na Alemanha não seriam distintas das inerentes ao poder político na modernidade tardia. Aquilo que Weber interpretava como uma languidez momentânea das classes e dos estamentos sociais alemães – sobretudo no que diz respeito à burguesia de sua época – é intrínseco ao modo de organização e de funcionamento da administração política burocrática. As tentações de recorrer a *figuras personalistas* de comando, de subverter a legalidade dos processos de escolha dos representantes eleitos ou de lançar mão de estratégias de manipulação publicitária são utilizadas para contornar debilidades originadas nos pressupostos materiais das sociedades modernas e que se aspergem coercitivamente pelo conjunto da vida social e política.

O vespeiro não estaria na imaturidade sociopolítica da burguesia contemporânea a Weber – sua força motriz pulsa do coração da *ratio*. É a própria razão ocidental, atuando segundo seus preceitos mais estritos, que conduziria a política moderna a esse tipo de irracionalidade. O poder político nacional transforma-se em imperialismo no momento em que o capitalismo moderno aguça a luta competitiva entre forças e poderes sociais desiguais, tanto no plano interno como na concorrência entre os países.

Ademais, ao retirar da razão toda perspectiva de avaliação crítica sobre as formas de organização da sociedade, o abismo entre as reais exigências da administração política e as demandas oriundas de processos econômicos desenfreados se radicaliza. A formalidade dos procedimentos de dominação burocrática já não consegue realizar a sua missão e escancara-se a ausência de continuidade entre as esferas da economia e da política. Embora hesitasse em aplicar o conceito de carisma às sociedades capitalistas, Weber não teria deixado de perceber essa dissociação entre a moderna racionalidade econômica do capitalismo e essa forma de domínio social.

Em sua crítica a Weber, Marcuse encontra uma dinâmica interna aos tipos-ideais de dominação social. Ainda que a dominação racional-burocrática se construa sobre bases sólidas, ela não se quer apenas permanente, mas também legítima. Seguidoras de uma *teodiceia da felicidade*, as camadas dominantes não se satisfazem em exercer o seu poder de mando – sua posição de destaque deve aparecer como merecida. Se a institucionalização burocrática lhes garante uma vida longa, a sua racionalidade caracteristicamente fria não suscita reverência suficiente entre os dominados. Mesmo sob o risco constante de dissolução pela natureza instável do tipo de dominação carismática, a *irracional* adesão a um demagogo moderno coroaria essa racionalidade da dominação de um tipo de veneração inatingível às instituições burocráticas.

Essa difusa dinâmica dos tipos weberianos de dominação burocrática e carismática renunciaria as regressões e os desvios da esfera política no capitalismo tardio. Em certo sentido, ela acompanha a *ratio* que se transforma no curso de seu desenvolvimento, e se subordina, em sua legalidade interna, à razão da dominação (MARCUSE, 1998, p. 124). A retorcida imbricação entre a ascensão dos líderes carismáticos e a fria previsibilidade dos procedimentos das agências de dominação burocrática atestaria esse aspecto *sui generis* constituinte da razão ocidental.

Justamente na medida em que essa racionalidade formal não ultrapassa seu próprio nexos, tendo apenas seu próprio sistema como norma de cálculo e do agir calculadamente, ela é determinada “a partir do exterior”, por algo outro que não ela mesma (...). Pois não há nenhuma relação que não seja posta e, enquanto posta, seja dependente; no continuum da história em que se desenvolve todo o agir econômico, toda razão econômica sempre é a razão da dominação, que determina o agir econômico como histórico-social. O capitalismo “científico” mais matematizado permanece como dominação matematizada, tecnologizada sobre pessoas, e o socialismo mais científico, tecnológico é construção ou derrubada de dominação (MARCUSE, 1998, p. 124).

Marcuse ressalta aquilo que se petrifica por meio desse esvaecimento. Caso seja legítimo imaginar uma transformação substancialmente racional da dominação burocrática, ela não deve se contaminar pelo atávico magnetismo de um líder carismático. Quando isso ocorre, é sinal de que a vida política não corresponde ao estágio no qual as sociedades humanas poderiam estar, mas se acomoda às vicissitudes de um mundo social que dá as costas para os homens e para a razão. Em vez de um período de mudanças profundas e revolucionárias, onde haja uma real criação de novos valores e a emergência de modelos emancipados de sociabilidade, está-se diante de uma formação social que funciona a partir da profunda abstração do que seja humano ou histórico. A desumanidade é um traço de normalidade desta (ir)racionalidade corrente.

Mantendo-se sob esses limites, a política repisa o coetâneo agrilhoamento da vida social. A reiteração da sequência de acontecimentos que repõe os fundamentos econômicos, sociais e culturais da modernidade capitalista tolhe a fantasia que deveria reger a organização das sociedades. As questões e as indecisões concernentes à tomada do poder pela burguesia ascendente, que, no caso alemão, exigia a modernização do Estado ainda pré-burguês, reaparecem nas *sociedades industriais avançadas*. Incapaz tanto de evitá-las quanto de levá-las às últimas consequências, a democracia torna-se sinônimo de uma *ditadura plebiscitária*.

Tempo no qual as boas novas apenas reiteram os velhos valores, o carisma se reverte na reafirmação de interesses previamente consolidados e na tentativa de organizá-los para perpetuar sua existência. Incapaz de propor para si objetivos materialmente racionais, a administração burocrática desprezita a expectativa de formalidade de seus procedimentos e sucumbe ante a irracionalidade de um destino que depende dos feitos e particularidades de um líder carismático.

Entretanto essa administração racional de massas e coisas não pode dispensar o ápice carismático irracional. Pois a administração, justamente na medida em que é efetivamente racional, tenderia à superação da dominação (administração de coisas); mas o aparelho administrativo sempre foi edificado no plano da dominação, sendo instituído com o objetivo de conservação e fortalecimento desta. (...). Essa solução forçada

e simultaneamente formal-racional, isto é, tecnicamente eficiente, da contradição tem sua manifestação clássica na democracia plebiscitária, em que as massas periodicamente depõem seus líderes e lhes determinam a política – em condições preestabelecidas e bem controladas pelos líderes (MARCUSE, 1998, pp. 127–128).

No âmbito das *sociedades industriais avançadas*, essa dinâmica interna aos conceitos weberianos eclodiria como um fechamento do *universo político*. Construindo barreiras às transformações qualitativas no seio da vida coletiva, a *ratio* avança sobre as liberdades e direitos burgueses mais tradicionais. Se, algum dia, a independência de pensamento, o direito de manifestação política e a autonomia individual figuravam entre os projetos utópicos da modernidade capitalista, esses valores regrediram a uma imprensa que se autocensura, a uma democracia que restringe a escolha entre partidos equivalentes e a inclinações subjetivas para se adaptar de maneira célere a uma vida mortificada. Diante do crescente padrão de vida e da afluência dessa nova ordem social, parece ser quase indiferente aos indivíduos que sua adesão a novos princípios e instituições fosse realizada em um sistema autoritário, desde que suas necessidades fossem eficazmente atendidas.

Essas demandas poderiam ser interpretadas como a manifestação de *falsas necessidades*. Embora nenhuma outra instância senão os próprios sujeitos possui autoridade para julgar a legitimidade de seus interesses, essa capacidade não deve ser encarada de maneira abstrata, pois é dependente do grau de liberdade para se fazer escolhas. Enquanto o conteúdo e a função social de suas vontades forem impostos pela totalidade social, a satisfação de tais necessidades se mantém heterônoma; ainda que haja identificação subjetiva com essa mecânica de submissão, seus desejos continuam a ser produto de uma sociedade que exige repressão das pulsões dos indivíduos.

Pois, se na aurora da modernidade, a livre iniciativa significava para a classe dos trabalhadores a liberdade de trabalhar ou morrer de fome, sociabilizando a grande maioria da população pelo medo e insegurança, as *sociedades industriais avançadas* não deixam de ameaçar com restrições e carências. Conquanto o *ascetismo intramundano* tenha perdido suas

justificativas econômicas, as exigências de severidade e de austeridade no trato com seus desejos abandonaram os homens modernos. Principal responsável por essas ameaças, a civilização ocidental malversa sua base material e sua capacidade tecnológica em favor da preservação da exploração capitalista do trabalho humano. As produções intelectuais e culturais e a formação subjetiva são atreladas à engrenagem de dominação, fazendo com que os esforços de subverter a sua ordem apareçam, em sua imediatividade, como exemplos da mais pura irracionalidade.

Referências

- GANDESHA, Samir. Marcuse, Habermas and the critique of technology. In: J. ABROMEIT; W. M. COBB (orgs.). *Herbert Marcuse. A critical reader*. London, Routledge, 2004.
- GIDDENS, Anthony. O guru improvável: relendo Marcuse. In: *Política, sociologia e teoria social. Encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo, Editora da Unesp, 1998.
- KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. London, MacMillan Education, 1984.
- MARCUSE, Herbert. Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber. In: *Cultura e sociedade. Volume 2*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.
- MARCUSE, Herbert. *O Homem Unidimensional*. São Paulo, Edipro, 2015.
- VASCONCELLOS, Caio. *A teoria crítica e Max Weber*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- VASCONCELLOS, Caio. Marcuse crítico de Weber: a política no capitalismo tardio. In: *RBCS*, vol. 33, nº 97, 2018.
- WEBER, Max. O estado nacional e a política econômica. In: G. COHN (org.), *Weber: sociologia*. São Paulo, Editora Ática, 2003.

SOCIEDADE DO ESPETÁCULO, PULSÃO ESCÓPICA E UM CONTRAPONTO NO AUTORRETRATISMO DE CINDY SHERMAN: TENTATIVA DE APROXIMAÇÕES TEÓRICAS E DE DIAGNÓSTICO¹

Mariana Toledo Borges

Ao lado das pulsões oral, anal e genital, Lacan (2008) situa a pulsão escópica sustentada sobre a esquizo entre olho e olhar. Segundo ele, haveria uma preexistência de um olhar, anterior ao olho do sujeito e ao qual este estaria submetido originalmente, que o determinaria como ontologicamente dado-a-ver e o subjugaria no visível (LACAN, 2008, p. 115). Na pulsão escópica, Lacan posiciona tal olhar no lugar do objeto *a* minúsculo – o objeto da fantasia, localizado no cruzamento entre real, simbólico e imaginário, cuja função seria tamponar o buraco (a *hiância*) do real, instaurado entre sujeito e objeto desejante. O olhar como objeto *a* é aquilo que, sendo-lhe externo, escapa à sua consciência – e cujo controle está fora de sua alçada – e que media sua relação com seu próprio desejo, na medida em que tenta substituir a falta que produz esse mesmo desejo – uma falta constitutiva, que o funda enquanto sujeito.

Isso de se *dar-a-ver* seria, portanto, uma predisposição a satisfazer o desejo desse olhar que está fora, separado de si mesmo, como sendo a forma possível de satisfazer o próprio desejo – Lacan nos diz que o desejo

¹ Esse artigo é resultado parcial de um acúmulo de estudos e reflexões que se desdobraram das investigações teóricas que desenvolvi no meu mestrado, cujo título do projeto, financiado pela FAPESP (processo nº 2016/10208-6), é “Entre marxismo e psicanálise: a produção de identificação pela indústria cultural a partir da imagem”.

do homem “é o desejo *ao* Outro” (LACAN, 2008), isto é, não só o desejo do Outro, mas o desejo de se mostrar ao Outro e satisfazer-se apenas na medida em que o satisfaz.

É a partir da fantasia que o sujeito se reconhece enquanto tal: esse olhar externo a ele seria aquilo que o faria, ao mesmo tempo, consciência e “*speculum mundi*”: baseando-se em Maurice Merleau-Ponty, Lacan diz que “somos seres olhados no espetáculo do mundo” (LACAN, 2008, p. 78), postulando esse olhar do mundo como *onivoyeur* e o avesso da consciência. Neste trabalho, realizo uma leitura da teoria lacanianiana da pulsão escópica (especificamente como foi apresentada no *Seminário XI*) à luz da categoria de *sociedade do espetáculo* (DEBORD, 1997) relacionando a noção de anteparo² em Lacan com o conceito de imagem em Debord. Considero que ambos tratam, por diferentes vieses, da esquizo simbólica entre o sujeito e sua representação³ que, alienada de si, representa-o para esse Outro, esse olhar que aqui faço coincidir, na materialidade histórica, com o voyeurismo social característico da sociedade do espetáculo – em suma, que ambos os autores tratam tanto de olhar como de desejo.

Pretendo, com isso, realizar um duplo movimento metodológico: fazer funcionar o sujeito lacanianiano no interior da consciência do indivíduo sob a sociedade do espetáculo – assumindo que, se lido pelas lentes da

² No próprio seminário aqui discutido, Lacan utiliza também os termos “mancha” (p. 98), “máscara” (p. 108), “semblante” e até “imagem” (p. 107) para se referir à função do anteparo.

³ Visto que o ponto de partida de Lacan na ideia do olhar como objeto *a* minúsculo é o “fato de que há algo que instaura uma fratura, uma bipartição, uma esquizo do ser, à qual este se acomoda [...] O ser se decompõe, de maneira sensacional, entre seu ser e seu semblante, entre si mesmo e esse tigre de papel que ele dá a ver [...] o ser dá de si mesmo, ou recebe do outro, algo que é máscara, duplo, invólucro, pele separada [...] É por esta forma separada dele mesmo que o ser entra em jogo em seus efeitos de vida e morte” (LACAN, 2008, pp. 107-108). De outro lado, para Debord, “a abstração de todo trabalho particular e a abstração geral da produção como um todo se traduzem perfeitamente no espetáculo, cujo *modo de ser concreto* é justamente a abstração. No espetáculo, uma parte do mundo *se representa* diante do mundo e lhe é superior. O espetáculo nada mais é que a linguagem comum dessa separação” (DEBORD, 1997, § 29).

psicanálise, Debord possui uma potencial teoria da dinâmica intrassubjetiva do desejo (isto é, não só uma teoria sobre uma nova configuração social do modo de produção capitalista, mas sobre uma nova configuração de sujeito sob o capitalismo); e, ao mesmo tempo, *materializar* a teoria da pulsão escópica de Lacan – assumindo que há, em Lacan, elementos os quais, se lidos à luz de determinações históricas específicas, revelam não só uma teoria do sujeito e do desejo, mas destes na sociedade do espetáculo. Tendo, dessa forma, desdobrar as consequências metapsicológicas do gesto de posicionar essa espécie de voyeurismo social espetacular como objeto da fantasia, isto é, como olhar ao qual o sujeito se mostra.

Ora, se o olhar é o objeto da falta que postula a incompletude heterônoma fundante do sujeito; se é fora de si que o sujeito procura esse olhar; se entre sujeito e seu objeto de desejo se produziu uma clivagem mediada por uma representação, através da qual o sujeito só satisfaz seu próprio desejo se satisfaz o desejo do Outro (LACAN, 2008); e se partimos do pressuposto dialético de que o olhar forma e é constituinte da imagem; então há aí um *estranhamento*⁴ para com o próprio desejo e para com a própria representação, moldados por um olhar que, independente do sujeito, espetacularizado, constrói uma imagem de sujeito também espetacular. Essa mediação imagética – criada por um olhar externo e não interno – se coloca como um obstáculo ao trajeto original da pulsão que, no lugar de retornar para o sujeito, perde-se no que Debord (1997) chama “o movimento autônomo do não vivo” (§ 2), configurando uma perda de si para “um outro que [o] representa para ele” (§ 30) e que satisfaz o desejo do Outro sem, em contrapartida, satisfazer o próprio desejo, o que configuraria uma nova faceta daquilo que Freud (2011), em seu mais canônico texto de crítica da cultura, chamou de “mal-estar na civilização”.

Posteriormente, apresentarei um contraponto *negativo* à totalidade (objetiva e subjetiva) do espetáculo e analisarei o ensaio fotográfico *Centerfolds* (1981) de Cindy Sherman, procurando apontar de que modo seus autorretratos podem potencialmente restituir o olhar que falta ao

⁴ Tomo esse conceito dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Karl Marx (2010).

sujeito e colocar em xeque a própria mediação simbólica que se instaura como representação de si para esse Outro-espetáculo: na medida em que a personagem finge posar para satisfazer os olhos do espectador – quando, na verdade, satisfaz ao ideal do autoerotismo de *ver-se vendo-se* (LACAN, 2008) –, há o logro do olhar desse outro *voyeur*; posto de fora; porém, uma vez que, em Lacan, há prazer no *trompe-l’oeil* (técnica artística que cria ilusões óticas), a personagem, ao satisfazer o próprio desejo, satisfaz também o desejo do Outro. A arte se mostra, mais uma vez, como o *locus* estético privilegiado da fantasia, capaz de apresentar saídas sublimadas aos movimentos de recalque e alienação do capital.

O desejo da mercadoria, reificação e mal-estar

No primeiro capítulo de *A sociedade do espetáculo*, Guy Debord discorre sobre uma separação que fragmenta o indivíduo no capitalismo, engendrada pelo fetichismo da mercadoria, decorrente de uma alienação original, fundante do capital, entre valor de uso e valor de troca. Se o caráter fetichista da mercadoria é fruto da sobreposição do valor abstrato de um produto – e de seu aspecto quantitativo – em detrimento das particularidades concretas dos trabalhos e do uso nele embutidos (MARX, 2013), na sociedade do espetáculo é a própria representação dos sujeitos concretos aquilo que teria se autonomizado e que se constituiria como uma mediação à vida vivida diretamente.

O que caracterizaria o fetiche da mercadoria, para Marx, é o fato de que os elementos sociais do trabalho humano abstrato apareceriam como naturais e intrínsecos a um produto, atribuindo-lhe predicados humanos que postulariam, no momento da troca, a equivalência quantitativa total entre produtos qualitativamente distintos. A troca de objetos igualados por mecanismos sociais representaria uma “relação social entre coisas”, como se estas tivessem vida própria, independente daqueles que as produzem. Ao mesmo tempo, as relações entre os trabalhos dos indivíduos – que são vendidos no mercado como produtos –, agora não mais privados, mas “elos do trabalho social total”, mediados pela mercadoria, passam a se manifestar como “relações reificadas entre pessoas” (MARX, 2003, p. 148).

Em Debord, a cisão entre valor de uso e valor de troca – e a aparência de autonomia deste último – é levada até as suas últimas consequências. Se fizermos o esforço de aproximar o diagnóstico psicanalítico lacaniano do diagnóstico social elaborado por Debord, poderemos concluir – não sem alguma dose de criatividade e condescendência – que essa cisão é desdobrável até o ponto de produzir uma alienação interna ao sujeito, dividido agora entre realidade e sua representação que, desmembrada de sua matriz, se mostra como “objeto de mera contemplação [...] no mundo da imagem autonomizada” (DEBORD, 1997, § 2). Essa inversão da vida acarretaria, no vocabulário lacaniano, numa dissimulação do real pelo simbólico – ou, em termos debordianos, do real pelo abstrato –, de modos que, de um lado, a realidade se tornaria um mero momento falso no desfile de espetáculos que monopolizariam a percepção do sujeito e, de outro lado, o mundo simbólico das imagens se converteria na nova realidade e única forma possível de sustentação da vida. O real é aquilo que se omite do olhar, velado pela cortina opaca das representações. Não haveria, contudo, oposição entre realidade e espetáculo, uma vez que um está contido no outro: a realidade é aquilo sem o qual não há representação, da mesma forma que o espetáculo é um desdobramento real da alienação original que é, em última instância, aquela alienação material entre o sujeito que cria e o objeto criado, cujo estranhamento se dá pelo não reconhecimento de si no próprio trabalho, visto que não é mais um trabalho para si, mas para um outro.

Toda essa sorte de separações, entre sujeito e objeto, valor de uso e valor de troca, indivíduo e representação, realidade e espetáculo – unificadas, nas palavras de Debord, pela “linguagem oficial da separação generalizada” (§ 3) – aparece de forma análoga em Lacan em sua exposição sobre o objeto *a*. O objeto *a*, como objeto da fantasia, se institui como um elemento significante que surge justamente no intuito de cobrir a clivagem que se produz entre o sujeito e seu objeto de desejo. Enquanto objeto simbólico, ele substitui a falta gerada pelo real, falta que origina, ao mesmo tempo, o desejo. Em Lacan temos, pois, o surgimento do desejo como subordinado à falta, apenas passível de existência se significado (isto

é, se simbolizado) pela fantasia. É aí nessa esquizo, que marca uma falta sobreposta pelo simbólico, que se designa o sujeito.

E se o objeto *a* é precisamente, como sugere Lacan, o olhar? É o olhar, então, o que substitui a hiância constitutiva do sujeito – hiância que se produz em sua impotência de satisfazer, em si e para si, o seu próprio desejo. Se o olhar é o Outro que o sujeito elege para lidar com a falta, moldando seu desejo, ele é também elemento do qual a pulsão não pode prescindir, ainda que seja algo que se situe fora de si, como força independente. “Eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte”, nos diz Lacan (2008, p. 76). É como se esse olhar, vindo desse outro de fora, fosse a peça estranha que é preciso encaixar ao meu desejo para, ao mesmo tempo, marcar a minha incompletude e para que se proceda o escoamento da pulsão escópica.

Sugiro que há, no capitalismo tardio, um monopólio da posição de *onivoyeur*, desse olhar ao qual sou dado-a-ver originalmente, pelo espetáculo. Tomo o espetáculo não só “como tendência a fazer ver [...] o mundo que já não se pode tocar diretamente”, mas como tendência a *fazer ver-se*: na sociedade do espetáculo, que “serve-se da visão como o sentido privilegiado da pessoa humana” (DEBORD, 1997, § 18), o *parecer* é um desdobramento degenerado do *ter*, o que configuraria uma nova etapa do processo de acumulação do capital, ao nível subjetivo, em que a vida vivida de forma imediata se sublimaria em imagem. O espetáculo como totalidade material encontraria no campo subjetivo abertura para uma nova forma de totalidade, ao colonizar a representação do próprio desejo, o objeto *a*, através do imperativo da forma-mercadoria⁵ de *mostrar-se*: mostrar-se que passa, necessariamente, pelo *ter*. Dessa forma, se seguimos os passos de Lacan, segundo o qual “uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna, esse olhar” (LACAN, 2008, p. 86), o desejo como mercadoria se transforma em *desejo da mercadoria*, e a ideia de passividade do espectador que contempla, em Debord, transborda para a ideia de um exibicionismo passivo do sujeito cujo objeto *a* foi automatizado – e que “quanto mais

⁵ “De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, ele surge dessa própria forma” (MARX, 2013, p. 147).

aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo” (DEBORD, 1997, § 30). Isso denunciaria um *estranhamento* do sujeito para com seu desejo como uma face nefasta da alienação original entre valor de uso e valor de troca, e o espetáculo se apresentaria como esse olhar lânguido que promete o gozo com a condição de que seja satisfeito o seu imperativo do consumo. Nesse sentido, haveria a subsunção do sujeito ao olhar, na medida em que sua vida concreta e seu desejo seriam, doravante, a vida da imagem e o desejo do espetáculo.

A ideia de uma representação espetacular que vive no lugar do sujeito encontra paralelo com a noção de anteparo em Lacan (2008). Segundo o analista, o anteparo constitui uma máscara, um semblante com o qual, isolado, se consegue jogar, que se colocaria como uma mediação entre o olhar e o sujeito da representação. Esse anteparo seria aquilo que, ao mesmo tempo, converteria o olhar do Outro em objeto (objeto *a*, em torno do qual eu me satisfaço) e me faria quadro sob o olhar (me convertendo em objeto do desejo do Outro), instituindo-se, assim, como um intermédio entre o desejo do Outro (de ver) e o meu desejo (de dar-me a ver). Nessa relação, “a realidade só aparece como marginal” (LACAN, 2008, p. 108): o anteparo, enquanto representação, me aliena tanto do real quanto do meu gozo imediato.

No entanto, uma vez que esse anteparo assume uma forma reificada – ou seja, uma vez que ele se conforma ao olhar-espetáculo e torna-se, com isso, espetacularizado –, converte-se ele próprio em vida falsa; nessa “inversão concreta da vida” (DEBORD, 1997, § 2), o “não vivo” é a nova realidade que, como coisa independente, autonomiza a própria representação do sujeito. Não só o olhar é procurado no mundo externo como peça *sine qua non* da descarga libidinal, mas também o próprio substrato – isto é, a própria *matéria* – com o qual se fabrica o semblante já não encontra suficiência no indivíduo e recorre à esfera das coisas para se constituir, servindo-se de seus pretensos caracteres humanos fetichizados como mediadores do gozo. Desse modo, o imperativo do olhar-espetáculo reina sobre a lei inconsciente do desejo, e o indivíduo é acometido por uma perda mais além daquela que o atinge quando se lhe é alienado o fruto de seu trabalho. O estranhamento passa do mundo objetivo para o mundo

psíquico, e agora é sua energia sexual que se esvai junto com a mercadoria: a “perda de si mesmo” da qual nos falou Marx (2010) atinge sua apoteose através da reificação do desejo na sociedade do espetáculo. A promessa do gozo via consumo não é cumprida, visto que esse gozo é “essencialmente unilateral” (DEBORD, 1997, § 24): no fim das contas, o único a gozar é o capital.

Faz-se necessário apontar, contudo, que Debord e Lacan percorrem caminhos distintos que convergem para uma mesma tese, isto é, a ocultação – ou certa irrelevância aparente – do real frente a sua representação imagética. Se quisermos, em Debord, destilar uma teoria da subjetividade no capitalismo contemporâneo, privilegiando seu aspecto voyeurista, deve-se levar em consideração que há uma dialética entre o ver e o ser visto cuja síntese pode ser resumida da seguinte maneira: quanto mais o indivíduo se exhibe por meio de uma imagem espetacular, mais ele reforça a lógica da vida como mera contemplação – e transforma-se ele próprio em espectador que contempla essa pretensa vida, agora vida representada. Dito de outro modo, uma vez que a vida se transmuta da realidade para a aparência e “tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (DEBORD, 1997, § 1), há o abandono do real em prol de um mostrar-se ao olhar que se converte em realidade falsa. É como se a “vida em vitrine” tornada nova realidade apenas servisse para mostrar que tanto se exhibe numa realidade de exhibições falseadas quanto se contempla esta mesma realidade, enquanto que a vida concreta – nem vivida, nem observada – se estagna como momento secundário diante da imagem. Lacan, por outro lado, ao postular uma certa impossibilidade da autocontemplação e uma necessidade de buscar fora de si o olhar desejante, aponta que “o mundo é *onivoyeur*, mas não é exibicionista [...] no estado dito de vigília, há elisão do olhar, elisão do fato de que não só isso olha, mas que *isso mostra*” (LACAN, 2008, p. 78); ou seja, o real é matéria encoberta pelas imagens que os sujeitos criam de si, e o dar-se a ver se sobrepõe à observação da realidade. Nesse sentido, os argumentos de Debord e de Lacan se complementam: o imperativo do mostrar-se acarreta, em um, a exibição do verdadeiro como representação e a contemplação da representação como verdade e, em outro, a omissão do real como sendo aquilo que também se exhibe, e não só olha. Em ambos, a impossibilidade da autocontemplação do real pelo real é mantida.

Assim, o “mal-estar na civilização”, diagnosticado por Freud (2011), encontraria aqui uma nova configuração se pensado à luz das obras de Lacan e Debord. O pai da psicanálise nos diz que o ser humano teria trocado “um tanto de felicidade por um tanto de segurança” (FREUD, 2011, p. 61) ao proceder com a renúncia de suas pulsões sexuais e agressivas em troca da vida na cultura, o que lhe forneceria proteção contra sua fragilidade perante a prepotência da natureza. A inibição da libido em sua meta seria condição para a identificação dos indivíduos num agrupamento e o fortalecimento dos laços comunitários: organizar-se em sociedade requereria, portanto, a domesticação dos impulsos sexuais, de modos que a ordem do princípio de realidade se sobrepusesse a um suposto caos do princípio de prazer. A sublimação das pulsões por meio de trabalhos escolhidos livremente pelo indivíduo – como o intelectual e o artístico – é apresentada por Freud como uma forma alternativa de descarga, oferecendo uma via de deslocamento das metas libidinais “mais fina e elevada”, se bem que “sua intensidade é amortecida, comparada à satisfação dos impulsos instintuais grosseiros e primários” (FREUD, 2011, p. 24). O ato criador não alienado é concebido como uma atividade por meio da qual é possível obter uma espécie diferenciada de prazer; seu alcance, no entanto, é apontado como limitado, visto que seu acesso é restrito.

A densidade dessa obra é conhecida e inúmeras interfaces com outras disciplinas foram já largamente exploradas; não pretendo neste trabalho esgotar todos os seus limites e possibilidades de interpretação. Por ora, vou me atentar aos elementos que importam ao argumento desenvolvido aqui, quais sejam, os processos de deslocamento e inibição das pulsões na cultura civilizada da sociedade do espetáculo. O que se nota nesse tipo de relações sociais é uma dupla subversão do movimento pulsional: em primeiro lugar, há gasto de energia sexual em formas reificadas, sem as quais a representação do sujeito se mostraria *empobrecida*, no sentido mais cru do termo. Essa libido objetual investida em produtos de consumo, ao contrário do que se poderia esperar, não retorna para o sujeito como libido narcísica, visto que é gasto em matéria morta – matéria, entretanto, disfarçada de humanidade, *fetichizada*. Tampouco o retorno se dá, como já dito, como consequência da satisfação do desejo do olhar do Outro e de seu

imperativo da compra. O sujeito então escoia seus impulsos pulsionais em objetos mais pelo desvio de libido do que por uma ida que supostamente lhe devolveria aquilo que ele investiu. Contudo – e aqui está a segunda subversão –, esse desvio se dá de forma diferente do que acontece numa sublimação, pois não se trata de um deslocamento para um trabalho criador, mas para uma mercadoria que contém trabalho humano abstrato de outrem: libido investida em trabalho estranhado que se torna, mais uma vez, desejo estranhado. O mal-estar na vida civilizada se veste com uma nova roupagem, na medida em que se desdobraria não só da inibição das metas pulsionais do sujeito, mas também de um deslocamento de libido para coisas que são, ao mesmo tempo, estranhas ao seu corpo, ao seu desejo e ao seu trabalho.

Um contraponto negativo: o voyeurismo nos autorretratos de Cindy Sherman

Segundo Lacan, haveria uma forma de esquivar-se à função do olhar, de modo que a falta encoberta pelo objeto *a* pudesse ser ilusoriamente suprida pelo próprio sujeito. Nessa autossatisfação narcísica, a consciência efetuará um movimento de revirar-se sobre si mesma, “*vendo-se ver-se*” (LACAN, 2008, p. 78), e realizaria o ideal do autoerotismo no campo imaginário, prescindindo do Outro na posição de *voyeur*. Procedendo com a escusa desse olhar forasteiro, o sujeito proclama, por um momento que seja, sua autossuficiência, e liberta-se da prerrogativa do gozo do Outro para atingir o próprio gozo. Para todos os efeitos, o sujeito não mais estaria subsumido ao desejo do espetáculo – e seu imperativo do mostrar-se – e a pulsão escópica seria capaz de completar-se nela mesma, sem a dependência alienada de um exterior que escaparia ao seu controle. Todas as etapas da descarga libidinal estariam, portanto, submetidas ao sujeito do desejo, que encontraria prazer duplo em exibir-se para o próprio olhar.

Os trabalhos fotográficos de Cindy Sherman⁶ são exemplares de um tipo de arte que buscou explorar essa fantasia autoerótica ao extremo,

⁶ Cindy Morris Sherman (Glen Ridge, New Jersey, 1954) é uma fotógrafa estadunidense conhecida mundialmente por seus autorretratos conceituais. Em

valendo-se de um componente crítico, no entanto, pouco convencional. Com efeito, seus autorretratos conceituais possuem peculiaridades que fogem de uma compreensão simplista que tenderia a colocá-los como fuga sublimada para um mundo imaginário onde fosse possível a realização da fantasia egoica de autossatisfação pulsional num circuito fechado. É fato que a artista tem pretensões explícitas de possuir o total controle das etapas de produção de seu trabalho, o que se verifica na sua recusa em manter um assistente em seu estúdio (COLLINS, 1990) e no uso de um espelho próximo à câmera como recurso técnico⁷ (COLLINS, 1990; SUSSLER, 1985) – onde testa suas poses e expressões faciais antes de dar o clique. Em uma de suas entrevistas, Sherman declara que o close-up da câmera força-a *inconscientemente* a atuar – força-a, portanto, a vestir-se de anteparo –, de modos que a expressividade que ela procura no espelho é a de uma personagem, alguém diferente de si mesma – chegando ao ponto de dizer que suas fotografias não são autorretratos, visto que não há nada nelas de sua personalidade.

Sua obra é muito vasta e estende-se dos anos 1970 até os anos 2000, período no qual sofreu modificações e foi se tornando gradativamente mais bizarra – com maquiagem ostensiva, membros postiços e adereços carregados que imitam desde madonas renascentistas até personagens masculinos de séculos passados e *clowns* –, permitindo um amplo e complexo espectro de interpretações sobre a natureza e as funções do autorretrato. Restringirei minha análise a um ensaio de sua obra precoce, *Centerfolds*, de 1981, em que a condição irônica de sua fotografia ainda se expressa de forma mais sutil e menos aguda que no seu trabalho maduro.

Um primeiro aspecto a ser notado é que o olhar fantasmático da pulsão escópica se encontra sob um duplo controle da artista: não só é

1976, formou-se em artes visuais pela *Buffalo State College*, em Nova Iorque, onde iniciou-se na fotografia, com a qual trabalha desde então. Desde seus primeiros trabalhos, a artista tematiza de modo irônico performances de atrizes de cinema e de modelos da cultura pop diante da câmera (BERME, s/d).

⁷ Todas as informações e declarações de Cindy Sherman citadas no corpo do texto foram retiradas das entrevistas e depoimentos disponíveis nas referências bibliográficas.

ela quem manuseia a câmera (tomando ela mesma a posição de *voyeur*) como também manipula a forma de portar-se diante da câmera, através do espelho (tornando-se consciência da própria postura exibicionista). Suas personagens, segundo nos diz, não são definidas anteriormente; ela sequer sabe o que está procurando até o momento mesmo de sua interação com a câmera, a disposição da luz e o espelho, o que a caracterizaria como uma *intuitive artist*.

É possível pensar o trabalho de Cindy Sherman como a materialização dos apontamentos de Lacan sobre o funcionamento do registro escópico. Dessa forma, teremos o sujeito da representação, encenando-se como quadro, determinado essencialmente pelo foco de luz através do qual é olhado pelo olhar que se situa no exterior: “o que me determina fundamentalmente no visível é o olhar que está do lado de fora. É pelo olhar que entro na luz, e é do olhar que recebo seu efeito. Donde se tira que o olhar é o instrumento pelo qual a luz se encarna, e pelo qual [...] sou *foto-grafado*” (LACAN, 2008, p. 107). No momento em que interage com a câmera – e com o espelho, a luminosidade, e apetrechos cênicos (roupas, perucas, maquiagem etc.) –, Sherman se faz quadro sob seu olhar; seus autorretratos, designados *para a e pela* câmera, são a forma privilegiada de materialização do anteparo que se instaura, como imagem, entre ela e seu suposto *voyeur*. Sendo ela a própria *voyeur*, ela realiza a fantasia narcísica de ver-se vendo-se, fingindo ignorar a terceira posição de desejo a ser preenchida nesse circuito, um terceiro *voyeur* além daquela que se vê no espelho e depois, novamente, pela polaroide experimental revelada por sua Nikon: a posição do espectador. Note-se que em nenhuma das fotografias a personagem encara a câmera, portanto, nunca surpreende o espectador em sua *voyura*, evitando assim o sentimento de vergonha por que passa o sujeito que é apanhado “se sustentando numa função de desejo” (LACAN, 2008, p. 87).

E para onde olha, então, a personagem de Cindy Sherman? É possível deduzir que ela esteja, ali mesmo no momento do clique, vendo-se ver-se – olhando para si mesma através do espelho que lhe serve de tela para seus experimentos, eternizando pela imagem o momento em que se cumpriu seu ideal autoerótico. Se isso é verdade, ao jogar ludicamente

com o olhar fugidio de sua máscara, Sherman logra seu espectador por duas vezes – logro por meio do qual se realiza o aspecto criticamente irônico de seu trabalho. Pois a personagem – cujas fronteiras com a personalidade da própria fotógrafa se confundem na ideia do autorretrato –, ao mesmo tempo em que *encena* não saber que está sendo vista, age diante da câmera da forma mais convencional e previsível possível – a menção ao estereótipo da atriz de filmes de terror é explícita, inclusive pela própria composição da luz, que reproduz o efeito de ênfase em sua postura corporal (com fortes insinuações de medo, pânico, preocupação e até fuga misturados com sensualidade) e o contraste desta com a escuridão que a rodeia. *Centerfolds* se apresenta como uma paródia – por vezes, patética – da performance feminina para a câmera, e é crítico por problematizar a representação da mulher moldada por clichês espetaculares, importados do cinema e da cultura *pop*. Atuando dessa forma, Cindy Sherman *mente* um anteparo: finge submeter seu desejo ao olhar-câmera quando, na verdade, a única lei obedecida é a lei do próprio desejo, materializado no olhar que ela mira no espelho.

Essa ilusão autocentrada de um circuito pulsional restrito, se bem que liberta da libido narcísica do desejo do olhar-espetáculo e, consequentemente, da dependência do mundo das coisas, se desdobraria na conclusão de que não há espaço para outros na fantasia da autossuficiência egoica; como se o ideal de funcionamento do sujeito como aparelho (LACAN, 2008) almejado fosse o de uma mônada, cuja completude insinuaría que não há hiância e, por isso, não há falta a ser suprida por um objeto que se encontra do lado de fora. Ou seja, que reconheceria como impossível a ideia de que há prazer na troca, sugerindo que a vida partilhada em sociedade é sinônimo de perda, e que só é permitido esquivar-se do mal-estar na civilização através de uma ilusão narcísica.

Ora, o ensaio de Cindy Sherman escapa a essa compreensão, uma vez que – é preciso sublinhar novamente – opera com o logro do olhar do espectador. E o que é, para Lacan, esse logro – que ele denomina, tomando emprestado o termo da pintura, *trompe-l'oeil*? O logro é, justamente, aquilo que “nos seduz e nos satisfaz” (LACAN, 2008, p. 112); ao contrário do *dompte-regard*, que convida o espectador a “depor seu olhar” (LACAN,

2008, p. 110) e contemplar passivamente o objeto artístico – renunciando ao desejo –, o efeito do *trompe-l'oeil* faz um apelo ao olhar e conduz o sujeito à sua posição de desejo. Nesse caso, o logro do olhar – em nosso contexto, decorrente do modo irônico com que a artista joga com seu anteparo – ocupa o lugar do objeto *a*, reinserindo o espectador, pela *voyura*, como participante no gozo – que agora, logrado, *goza criticamente*. A máxima lacaniana “o desejo do homem é o desejo do Outro” é então ressignificada: não mais há uma *subsunção* do sujeito ao olhar de fora como *condição* de seu prazer, mas sim uma *suprassunção*, na medida em que o gozo do Outro é consequência inalienável de sua própria satisfação.

Conclusão

O ponto de partida deste trabalho se deu pela percepção de que as contribuições presentes no *Seminário XI* de Lacan para uma reflexão acurada sobre a dinâmica pulsional específica do capitalismo tardio são notáveis e dignas de serem exploradas. De outra parte, tomei a sociedade do espetáculo como uma categoria que, mais além de descrever uma nova configuração do fetichismo da mercadoria, diz respeito também à relação do sujeito com seu desejo num tipo de organização social pautada pelo consumo e pela “afirmação de toda vida humana [...] como simples aparência” (DEBORD, 1997, § 10), na medida em que o *ser* se encontra submetido pelo domínio do *parecer*, este só sendo possível se mediado pelo *ter*. Esse duplo movimento interpretativo se justifica pela seguinte razão: no momento em que se assume que a libido sofre repressões e deslocamentos provocados por coerções sociais, o desejo deixa de ser um objeto exclusivo da psicanálise. Ao mesmo tempo, admito que o paradigma psicanalítico é indispensável para qualquer reflexão sobre o desejo, e considero-o particularmente profícuo para se pensar as posições de sujeito e objeto no modo de produção capitalista. Ao fazer essa conjunção, tentei, na medida do possível, respeitar as duas tradições de pensamento, mantendo intactos seus pressupostos e mesclando as categorias sem impor relações de hierarquia entre elas.

A pulsão escópica adquire uma nova faceta se pensada no interior de uma sociedade que elege a visão como o sentido humano privilegiado,

assim como a ideia lacaniana *o desejo do homem é o desejo do Outro* é pervertida quando há um monopólio da posição de grande *voyeur* pelo espetáculo. Esse monopólio se desdobra numa equivalência entre todos os desejos concretos dos indivíduos, de modos que não só o valor de troca e o trabalho humano abstrato se tornam abstrações alienadas do valor de uso e do trabalho concreto, mas também esse desejo homogêneo pré-determinado pelo imperativo do consumo no capital se torna uma abstração alienada do desejo particular de cada sujeito.

Três consequências emergem dessa nova fase de desenvolvimento do fetiche da mercadoria. Em primeiro lugar, opera-se um estranhamento do desejo, visto que o sujeito que cede ao gozo do mercado compreende cada vez menos o próprio gozo. Investir energia sexual em si mesmo se torna sinônimo de aquisição de produtos, o que culmina num deslocamento da pulsão, que se sublima em trabalho alienado de outrem. Em segundo lugar, uma vez que o gozo se vê subordinado à forma-mercadoria, há a reificação do desejo. Por último, há uma inversão das posições de indivíduo e coisa, na medida em que o espetáculo é o novo sujeito que goza, enquanto o indivíduo anula sua vida em prol de uma representação espetacular que lhe serve de objeto. Em suma, o desejo da mercadoria se sobrepõe ao desejo do sujeito: ao invés de o olhar-espetáculo desempenhar a função de objeto *a*, suprindo fantasmaticamente sua falta constitutiva, agora, é como se ele próprio ocupasse a posição de objeto *a* do espetáculo, objeto da falta do aparelho capitalista, sem o qual não há nem lucro, nem gozo. O mal-estar na civilização se perpetua através da promessa de um prazer que não se cumpre, e de um gasto de libido na forma-mercadoria antropomorfizada na imagem, libido esta que não retorna.

Os autorretratos de Cindy Sherman se apresentam como a realização sublimada da fantasia narcísica que intenciona esquivar-se da função do olhar: ao posicionarem a artista tanto na função de *voyeur* quanto na de exibicionista, realizam o ideal autoerótico do sujeito de ver-se vendo-se, evitando assim o imperativo de um desejo externo. Seu aspecto paródico, no entanto, denuncia que o desejo da fotógrafa extrapola a ideia de um circuito egoico fechado nela mesma: ao jogar com seu anteparo imagético, ela faz a crítica a uma postura estereotipada frente à câmera e, ao mesmo tempo, logra o olhar do espectador, incluindo-o na função de um voyeurismo

reflexivo. O gozo, aí, é crítico e mútuo. Dessa forma, tanto o fazer artístico quanto a fruição das obras de arte se apresentam como locais de fuga, onde é possível subverter a lógica da alienação e reificação do desejo impostas pelo capital.

Referências

- BERME, Betsy. *Studio: Cindy Sherman*. Disponível em: <<http://www.tate.org.uk/context-comment/articles/studio-cindy-sherman>>. Acesso em: 26/11/16.
- COLLINS, Glenn. *A Portraitist's Romp Through Art History*. 1990. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1990/02/01/arts/a-portraitist-s-romp-through-art-history.html?pagewanted=all>>. Acesso em: 26/11/16.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª reimpressão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.
- LACAN, Jacques. *Seminário XI*. Tradução de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Raineri. 4ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2010 (Marx-Engels).
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. 2ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2013, v. 1 (Marx-Engels).
- SUSSLER, Betsy. Cindy Sherman. 1985. Disponível em: <<https://www.bombmagazine.org/articles/cindy-sherman/>> Acesso em: 20/05/2019.

IMAGENS DO MODERNO NA ESTÉTICA DE THEODOR ADORNO¹

Raquel Patriota

Qualquer investigação que se volte hoje à estética de Theodor Adorno tem de considerar o lugar paradoxal que ela ocupa. Se, por um lado, sua obra se tornou um divisor de águas para a contemporânea filosofia da arte, por outro, são muito conhecidas as críticas a seu suposto elitismo, que o teria feito enaltecer a arte modernista e rejeitar, sem mais, a cultura de massa. Desse modo, a inegável relevância do pensamento estético de Adorno parece logo se dissolver no debate sobre o porquê de o filósofo condenar o jazz, por exemplo, e exaltar apenas um conjunto restrito de obras modernistas – como as de Schoenberg, Kafka e Beckett. Mas seria o conceito de arte moderna, de fato, algo tão fixo e restrito na obra de Adorno? Será que seus escritos sobre arte, produzidos ao longo de quatro décadas, apresentam uma visão tão rígida do modernismo em arte?

Considerando essas questões, pretendemos aqui esboçar algumas das transformações por que passou o pensamento de Adorno e, mais especificamente, os diferentes contornos que assumiu sua compreensão do modernismo artístico. Para tanto, nossa exposição se dividirá em três etapas: (i) primeiramente, defendermos que sua teorização sobre arte moderna pode ser dividida em dois momentos, ou em dois arcos cronológicos; (ii) conseqüentemente, analisaremos como essas diferentes fases de seu pensamento correspondem a *diagnósticos de tempo* distintos; (iii), assim, pretendemos expor brevemente como essa abordagem colabora para a compreensão da estética de Adorno.

¹ Neste trabalho são apresentadas as linhas gerais da tese de doutorado em desenvolvimento na Unicamp, com bolsa FAPESP, processo n. 16/00472-8.

i) Fases da estética de Adorno

Quando se pensa na “estética” de Adorno, o primeiro texto que vem à tona é, evidentemente, sua *Teoria Estética*, obra apenas postumamente publicada. No entanto, seus escritos sobre arte remontam à década de 1920, quando o autor já atuava como crítico musical em importantes periódicos, como *Anbruch* ou o *Zeitschrift für Musik*. Se traçarmos, por seu turno, uma breve comparação entre a *Teoria Estética* e esses textos de juventude, não encontraremos uma rigorosa unidade teórica – pelo contrário, descobriremos diferenças significativas na posição do autor e nos temas sobre os quais se debruçou. Ora, não deixa de haver certa obviedade nessa constatação. Se os movimentos artísticos, culturais, passaram por modificações decisivas ao longo de todo o século XX, uma teoria que se pretende crítica deve expressar essas mudanças. Mesmo que isso pareça óbvio, muitos teóricos defenderam precisamente o contrário, sugerindo que o pensamento de Adorno é marcado por uma rígida consistência interna (Grenz, 1975), que sua estética mantém uma concepção fixa e valorativa do que seria a arte “autêntica”, ou mesmo que a *Teoria Estética* foi incapaz de acompanhar as transformações que ocorreram na arte a partir da década de 1950.

Analisemos brevemente essas críticas através de alguns exemplos. Em *A Handbook for Modernist Studies* (2013), o “pessimismo cultural” de Adorno é contraposto à abertura da estética benjaminiana: “se a estética modernista de Benjamin se investe de uma complexidade temporal e várias modalidades de pensamento, aspiração e revolução, os cenários de Adorno da alienação e reificação (...) não permitem nenhuma saída” (FLYNN, 2013, p. 134). Uma interpretação análoga surge no *The Cambridge Companion to European Modernism* (2011), onde se defende que Adorno fundamentou “uma separação incontornável entre a arte modernista e a popular ‘indústria cultural’”. Sua visão pessimista [seria sintoma de uma...] falha em compreender como formações culturais (...) possuem raízes profundas nas experiências coletivas” (BOES, 2011, pp. 48-49). Aqui, mais uma vez, há uma contraposição entre a pluralidade da cultura e das experiências coletivas, de um lado, e a rigidez, o fechamento da teoria estética adorniana, de outro. Entendemos que essas críticas são ainda muito parciais.

Embora Adorno tenha de fato contestado a lógica da “indústria cultural”, em seus textos tardios há um reposicionamento da relação entre arte autônoma e cultura de massa, tornando mais complexos e ambivalentes os termos dessa discussão. Por que razão, então, essa crítica se tornou tão comum?

Em um artigo que consideramos essencial para entender como se deu a recepção de Adorno – intitulado *Adorno Criticism Today* –, Peter Hohendahl comenta que tal julgamento sobre a obra de Adorno emergiu no contexto de uma forte polarização entre as visões “modernistas” e “pós-modernas”: “numa lógica binária que contrasta modernismo e pós-modernismo, Adorno é percebido como um firme e às vezes rígido defensor da posição modernista, especialmente em suas obras sobre música e em sua tardia teoria estética” (HOHENDAHL, 1992, p. 7). Assim, no momento de recepção essa divisão contribuiu para que a obra de Adorno fosse progressivamente enquadrada no primeiro termo do binômio, numa defesa da alta cultura, enquanto o pós-modernismo figurava uma hibridização da arte com elementos da cultura de massa. No entanto, o ajuste de Adorno em tal lógica binária poderia ser questionado através de uma análise mais atenta de sua obra, principalmente de textos menos conhecidos – como é o caso daqueles que compõem os *Escritos Musicais* [*Musikalische Schriften*] ou a *Ohne Leitbild: Parva Aesthetica*. Tais obras não só mostram como Adorno lidou com uma variedade muito mais ampla de produções artísticas do que sustentam os críticos – podemos citar o serialismo integral, a arte informal, os procedimentos de acaso e as experiências do *Novo Cinema Alemão* –, mas também revelam como suas interpretações passaram por modificações importantes ao longo do tempo, como é o caso de suas análises sobre Schoenberg e Stravinsky. Não seria razoável sugerir que todas as obras analisadas ou referidas nos escritos de Adorno – produzidos ao longo de quatro décadas – podem ser deduzidas a uma mesma imagem fixa, rígida, do que seria a autêntica “arte moderna”.

Assim, na contramão dessas convencionais críticas, pretendemos mostrar como seus escritos estéticos são marcados por importantes mudanças de posicionamento e descontinuidades internas, à medida que o filósofo se deparava com alterações na produção artística de seu tempo.

A fim de ilustrar essa ideia, discutiremos dois momentos do pensamento de Adorno, que corresponderiam a duas configurações diferentes do modernismo. O que chamaremos aqui de “primeira imagem” do moderno concerne aos textos produzidos por Adorno entre a década de 1920 e o final da década de 1940, e diz respeito ao período do alto modernismo. Já a segunda imagem, que surgiria a partir da década de 1950, refere-se a uma viragem importante no pensamento de Adorno. Ele não só observa o que seria um “fatal envelhecimento do moderno” (GS 7, p. 509)², mas também começa a reconsiderar seus textos anteriores, repensando algumas de suas antigas posições.

ii) Diagnósticos de tempo sobre a arte moderna

Começamos, então, a analisar aquela que seria a *primeira imagem* do moderno na estética de Adorno. Se tomarmos o conjunto de textos sobre arte produzidos pelo filósofo entre as décadas de 1920 e 1940, encontraremos duas características centrais e já bastante documentadas pela literatura secundária: em primeiro lugar, a defesa de uma experiência específica do “novo” em arte, frequentemente atrelada à obra do compositor Arnold Schoenberg; e, em segundo lugar, certa separação enfática entre a arte autenticamente moderna e os produtos vinculados à indústria cultural.

Como se sabe, a estética de Adorno foi fundamentalmente moldada por sua proximidade com a música, especialmente com a produção de Schoenberg. Desde a década de 1920 Adorno observava o quadro de desenvolvimento do expressionismo musical, movimento centrado na reivindicação de uma “nova música” que, segundo ele, seria plenamente capaz de operar “uma negação determinada dos meios tradicionais” (GS 18, p. 61). Ou seja, o “novo” em arte surgiria de um desenvolvimento consciente de problemas legados pela tradição, na medida em que questiona e extrapola seus limites. Essa é, inclusive, a posição de Schoenberg, ao

² Utilizaremos a abreviatura **GS** que corresponde a ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972-86. O número que segue a abreviatura refere-se ao volume das obras completas.

defender que “nenhuma técnica nova nas artes é criada sem que tenha suas raízes no passado” (SCHOENBERG, 1984, p. 78). Esse intuito de desenvolver ao máximo o material passado pela tradição e exceder suas antigas determinações guia a obra de Schoenberg desde a fase do “atonalismo livre” até o estabelecimento da série dodecafônica. Trata-se de uma técnica cuja principal prerrogativa seria uma possível *emancipação da dissonância*, livrando-a dos constrangimentos do tradicional idioma tonal – e é essa possibilidade que Adorno toma como signo da modernidade artística.

A ideia de que o autenticamente moderno surge de uma tensão com as formas tradicionais dará corpo à conhecida obra *Filosofia da Nova Música*, publicada em 1949. Nela, Adorno contrapõe duas tendências presentes na música moderna: por um lado, a música progressista de Schoenberg, que realiza uma crítica imanente às formas tradicionais e traz à tona uma possível emancipação da dissonância; e, por outro, a posição “restauradora” de Stravinsky, cujas obras tentariam elaborar o “novo” pela montagem de formas tradicionais, sem desenvolvê-las ou criticá-las de modo determinado. Embora o propósito do livro fosse o de mostrar a dialética mesma entre progresso e restauração, pode-se dizer que essa divisão expositiva entre uma arte fundamentalmente progressista, representada por Schoenberg, e uma arte que tende à restauração, representada pelo neoclassicismo de Stravinsky, contribuiu para que sua estética fosse vista apenas segundo os termos dessa polarização. Como bem sugere Paddison, a estrutura da *Filosofia da Nova Música* nos dá a impressão de que “os extremos [da música moderna] parecem se tornar fixos, sem que ocorra interação entre eles” (PADDISON, 2003, p. 198). Assim, Adorno foi muitas vezes compreendido como o filósofo que elogiava cegamente o progresso schoenberguiano e condenava, sem mais, a música de Stravinsky. Mas, mesmo essa contraposição entre progresso e reação, como veremos, se tornará mais complexa e será reavaliada por Adorno a partir da década de 1950 e de seu contato com um novo contexto de produção artística.

Em segundo lugar, junto a Horkheimer, Adorno elaborou na década de 1940 as linhas gerais de sua crítica à indústria cultural. Para o autor, era

importante marcar a separação entre a “arte progressista” e os produtos atrelados ao sistema da indústria cultural porque o filósofo pretendia tanto analisar como esses produtos afetam a formação dos indivíduos quanto compreender de que modo a arte moderna poderia resistir aos esquemas da sociedade administrada. Isso o fez assumir alguns posicionamentos considerados um tanto radicais, como é o caso de sua “condenação” do cinema na *Dialética do Esclarecimento*, obra cujo fragmento sobre “a ‘indústria cultural’ mostra a regressão do esclarecimento à ideologia, que encontra no filme e no rádio sua expressão decisiva” (GS 3, p. 16). Adorno parece excluir o cinema, o rádio, e manter apenas uma concepção de arte moderna afastada desses meios de comunicação de massa, ou seja, parece enaltecer um tipo de arte que recuse qualquer mescla com tais meios. Mas é importante não esquecer que o próprio conceito de indústria cultural foi moldado por experiências historicamente situadas, a saber, pelo momento do exílio nos Estados Unidos. Nesse sentido, quando se referia ao cinema em *Dialética do Esclarecimento*, seu foco era precisamente compreender o desenvolvimento da indústria cinematográfica de Hollywood. Já suas considerações sobre rádio levavam em conta transmissões específicas da época, como o *Music Appreciation Hour* – programa que procurava “divulgar” a música clássica, mas que apenas repassava estereótipos culturais – e a forma como os ouvintes reagiam a esses programas, num estudo sociológico que viria a compor o *Princeton Radio Project*.

Se observarmos, no entanto, seus textos publicados a partir da década de 1950, veremos que sua teoria passa a se situar em uma nova constelação. Analisemos, então, essa que seria a *segunda imagem* do moderno na estética de Adorno. No que concerne à música, Adorno passou a lidar, na década de 1950, com um contexto de produção radicalmente distinto. De volta à Alemanha depois do exílio, foi convidado a participar dos cursos de verão para a Nova Música, na cidade de Darmstadt, onde se reunia uma nova geração de compositores – tais como Stockhausen e Boulez. Dessa experiência com a produção musical do pós-guerra surgiu uma série de ensaios sobre a situação então mais recente da música – como é o caso de *Envelhecimento da Nova Música* [*Das Altern der neuen Musik*], *Crítérios da Nova Música* [*Kriterien der neuen Musik*], *Forma na Nova*

Música [*Form in der neuen Musik*], entre muitos outros. O que podemos observar nesses textos tardios é que Schoenberg já não poderia ser o único paradigma para a música modernista. Já não faria mais sentido discutir a música de vanguarda nos termos de uma separação entre progresso e restauração – entre Schoenberg e Stravinsky, como Adorno antes o fez – porque o que estava sendo efetivamente produzido na década de 1950 não se encaixava plenamente nos termos postos pela *Filosofia da Nova Música*.

O problema pode ser descrito da seguinte forma: se, nos seus textos que vão até a década de 1940, Adorno conceituava o “progresso” da música moderna como uma crítica imanente à tradição – representada por Schoenberg –, na década de 1950 ele começou a observar um tipo distinto de produção modernista que não se enquadrava mais no paradigma anteriormente posto. Para esses novos compositores, Schoenberg não poderia mais ser um modelo para a música avançada porque ele teria se ligado de modo excessivo à tradição austro-germânica³. A orientação da nova geração era, então, ir até onde Schoenberg não foi, radicalizando a quebra com a tradição na intenção de criar formas inéditas de manipulação do fenômeno sonoro. Adorno, assistindo a essas mudanças, chega a afirmar que “na fase mais recente, em que surge uma geração que já não se mede por uma tradição presente, é às vezes questionável se os compositores dispõem, de fato, dos meios historicamente transmitidos para rejeitá-los [*verwerfen*] (...)” (GS 18, pp. 685-686). Aqui ele se pergunta sobre o que de fato significa, em termos de música moderna, a perda de uma tradição a ser negada de modo determinado. Aquela grande narrativa de uma dialética histórica entre tradição e transgressão, que separava a música autenticamente progressista de Schoenberg da “restauração” em Stravinsky, parecia não mais servir para os novos compositores, que agora buscavam se desvencilhar de todo o material tradicional. Também no texto *Critérios da Nova Música* [1957], Adorno aponta para essa mudança:

³ Em 1952 Boulez lança, por exemplo, o texto intitulado *Schoenberg est mort*, ensaio em que defende a necessidade de superar o paradigma da técnica dodecafônica e dar início a novas formas de manipulação do som (BOULEZ, 1968).

a rebelião dos jovens compositores radicais contra todos os vestígios dos tradicionais recursos da música que constroem uma linguagem – em último termo contra o sentido musical –, não cabe compreender senão sob esse aspecto. Rechaçam da música aquilo pelo qual ela continuava lembrando uma linguagem [...], negando assim a negatividade que era agente da tensão (GS 16, pp. 209-210).

A publicação do ensaio *O Envelhecimento da Nova Música* [1955] marcaria essa nova fase, pois nele se começa a teorizar o próprio desgaste dos critérios que organizavam aquela “nova música” da década de 1920. Nesse sentido, poderíamos dizer que o que efetivamente “envelheceu” não foi a nova música em si nem a arte moderna em geral, mas sim *o conceito de modernidade artística* que Adorno havia sustentado em textos anteriores. Diante desse novo contexto, Adorno começa a repensar as linhas gerais de sua teorização sobre o modernismo e investigar em que medida as tendências mais recentes na arte deveriam ser acompanhadas de um novo diagnóstico.

E são muitos os indícios dessa reconsideração crítica. Em 1962, por exemplo, Adorno publica o ensaio *Stravinsky: uma imagem dialética* [*Strawinsky: ein dialektisches Bild*], texto em que repensa sua crítica anterior ao compositor, considerando dessa vez que haveria, em sua obra, alguns elementos progressistas antes não abarcados. Para que se tenha ideia, nesse texto Adorno comenta que sua teoria mais antiga deveria passar por o que ele chamou de uma “autorreflexão crítica” (GS 16, p. 384). Além disso, no texto *Vers une musique informelle* ele afirma estar diante de uma “incômoda alternativa”: ou continuar preso a uma ideia de modernidade que sustentou em sua juventude, ou simplesmente seguir as tendências da época para não ser excluído (GS 16, p. 493). O que Adorno reconhece, portanto, é a incompatibilidade mesma entre sua teoria anterior e a nova produção de vanguarda, o que o colocava num impasse a ser resolvido.

Mas uma das mudanças provavelmente mais interessantes em sua teoria, que rescinde o modo como tradicionalmente se lê a obra de Adorno, surge em escritos sobre cinema e rádio produzidos nas décadas de 1950 e 1960. Em 1967, por exemplo, Adorno publicou o ensaio *Transparências*

do Filme [*Filmtransparente*], texto em que lida com o desenvolvimento do *Novo Cinema Alemão*. Em linhas gerais, esse movimento surge com o *Manifesto de Oberhausen*, publicado em 1962 e assinado por mais de vinte diretores que compartilhavam uma mesma intenção: promover o cinema nacional de vanguarda, criticar a indústria hollywoodiana e intervir diretamente no quadro de produção cultural na Alemanha Ocidental. Adorno, enfim, começou a notar que esse movimento abria espaço para uma nova etapa na produção cinematográfica. O filme passaria a ser considerado agora em sua dimensão estética, ou seja, como uma forma de arte progressista, moderna. Nesse contexto, o filósofo sugere que no cinema poderia ser encontrada “uma esperança de que os chamados meios de comunicação de massa queiram se tornar algo de qualitativamente distinto” (GS 10.1, p. 354), isto é, haveria enfim a possibilidade de que os meios de comunicação não fossem por si só regressivos ou necessariamente vinculados ao “engano de massa” [*Massenbetrug*] que caracterizava a indústria cultural.

Esse tema retorna em sua *Teoria Estética*, obra em que Adorno torna mais claro o quanto produtos da arte moderna tendem a se aproximar e absorver criticamente elementos da cultura de massa: “a arte é moderna quando, por seu modo de experiência e como expressão da crise da experiência, absorve o que a industrialização desenvolveu sob as dadas relações de produção” (GS 7, p. 57). Ora, a possibilidade de que o cinema se torne arte diz respeito precisamente à necessidade de repensar o que significa a *autonomia* da arte, além de suas fronteiras em relação à cultura de massa – esse seria algo do “paradoxo da arte” (GS 7, p. 57) que é explorado ao longo da *Teoria Estética*. Não fortuitamente, na década de 1960 Adorno discute o quanto os antigos limites que antes organizavam a arte tradicional estavam em processo contínuo de erosão e de transformação⁴ – por isso naquele momento “o filme” não só se coloca como arte como também *amplia a arte* (GS 10.1, p. 451).

⁴ Embora não seja possível aprofundar aqui esse tema, trata-se da discussão sobre o processo de “imbricação” [*Verfransung*] das artes, conceito cunhado por Adorno para entender o processo de hibridização dos diferentes gêneros artísticos nos anos 1960. Ver o ensaio *Die Kunst und die Künste* (GS 10.1, pp. 432-453).

No que diz respeito ao rádio, Adorno também manifesta uma posição bastante mais maleável do que aquela sustentada na *Dialética do Esclarecimento*. Desde os anos cinquenta, ele participou com frequência de debates nas rádios alemãs, reconhecendo os potenciais pedagógicos do meio. No ensaio *Nova Música, Interpretação e Público* (*Neue Musik, Interpretation, Publikum* [1957]), por exemplo, ele sugere que “a única forma de quebrar com o monopólio da indústria cultural é mudar a sua função [a dos meios de massa], e não recuar na impotência social. [...] só o rádio hoje é capaz de dar abrigo à nova música excluída do mercado e, assim, tomar seu partido [...]” (GS 16, pp. 49-50). Ora, o que está em causa é que o próprio meio, até então completamente administrado, possa enfim se transformar internamente e dar “abrigo” à música moderna. É preciso notar que nessa época Adorno também começa a observar os então mais recentes experimentos musicais no rádio, como aqueles que se deram junto ao *Studio für Elektronische Musik*, encabeçado por Eimert e outros compositores. Estes buscavam explorar o fenômeno sonoro e utilizar a tecnologia radiofônica para ampliar os modos construtivos da nova música (Osmond-Smith, 2004). Nesse contexto, o rádio não pode mais ser visto apenas como um meio de *reprodução* de música, mas como um lugar de produção e expansão do fenômeno sonoro, o que então oferecia novas possibilidades de experimentação para os jovens compositores.

Isso traz consequências importantes para a teoria de Adorno. Não se trata mais de criticar a forma de veiculação de músicas no rádio, mas de entender este último no contexto da utilização de tecnologias no processo construtivo da vanguarda. E, nesse sentido, o filósofo começa a delinear novas formas de apreender o “uso musical do rádio”⁵ (GS 15, pp. 369-401), além da possibilidade de uma escuta pedagógica, capaz de aproximar o público da música modernista e fomentar uma experiência efetivamente crítica. Todas essas mudanças, que só pudemos discutir aqui brevemente, são essenciais para a compreensão dos textos tardios de Adorno, o que já demonstra como sua estética está longe de ser pautada em um conceito rígido, fixo, de arte modernista.

⁵ *Über die musikalische Verwendung des Radios* (GS 15, pp. 369-401).

iii) Conclusão

Como ainda podemos ler Adorno hoje? É certo que se continuarmos a reforçar uma imagem petrificada de sua estética, ela nos teria pouco a oferecer – na medida em que se resumiria a uma suposta defesa formalista da arte moderna. No entanto, se começarmos a questionar de que modo a teoria do filósofo se aproximou de mudanças concretas na produção cultural e artística, ganhamos acesso a diagnósticos de tempo bastante mais complexos. Ao longo de nossa exposição, discutimos como os escritos de Adorno foram afetados por momentos importantes da produção artística no século XX, a saber, tanto o período heroico e revolucionário do modernismo na década de 1920, quanto sua posterior estabilização e transformação no período do pós-guerra. Com isso não queremos, é claro, supor que esses dois momentos sejam eles mesmos divisões rígidas e inquestionáveis da obra de Adorno. Nossa intenção é muito mais atentar para essas diferenças que, apesar de não muito exploradas pela bibliografia secundária, constituem uma fonte importante para acessar o conteúdo crítico de sua obra e para mensurar suas atuais potencialidades.

Também é preciso salientar que, através desse mapeamento, não queremos defender uma ausência de *continuidade* entre os textos de Adorno, ou sustentar que houve uma completa revisão de pressupostos em sua obra tardia. É claro que muitos dos temas por ele tratados se repetem ou ganham profundidade ao longo de sua obra. No entanto, isso não pode ser entendido em termos estritos, mascarando a particularidade de cada texto e dos objetos artísticos com que Adorno se defrontava. Nesse sentido, parece-nos mais interessante analisar como a continuidade das discussões envolvem sutis diferenças e reconsiderações, à medida que o autor entrava em contato com novos modelos de prática artística. Em vez de uma perspectiva linear de desenvolvimento das ideias, queremos muito mais entender os pontos de ruptura e autorreflexão. Isso é importante sobretudo para que entendamos a vinculação de Adorno à teoria crítica e seu compromisso particular com a formulação de diagnósticos de tempo.

Como pudemos demonstrar brevemente, o conceito de “moderno” parece-nos ser ideal para esse tipo de investigação. Embora seja uma noção que perpassa toda a sua obra – e que, portanto, mantenha certa

continuidade ao longo de sua produção – ela é, no entanto, utilizada em sentidos bastante diversos, de acordo com a especificidade dos debates com os quais Adorno se envolvia. Mapear essa *distinção na continuidade* seria uma forma interessante de compreender o que estava em causa nos diagnósticos de Adorno, além de ser também uma forma de contribuir com as mais recentes discussões sobre a historiografia do modernismo. Obras como *Transformations of Musical Modernism* (2015) ou *The differentiation of Modernism* (2013), por exemplo, fazem parte de uma tendência mais ampla e recente de reavaliar a historiografia do modernismo, repensando seus marcos e pontos cegos. Decerto são essas sutilezas que o leitor de Adorno precisa ter em conta ao se voltar, hoje, à sua obra: em vez de um filósofo cuja teoria foi “superada”, deve-se entendê-lo como um pensador que se deixou afetar pelas tensões presentes na produção artística de seu próprio tempo, por isso a riqueza de suas intervenções sobre arte.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972.
- ADORNO, Theodor W.; MANN, Thomas. *Correspondence Adorno-Thomas Mann*. Tradução de Nicholas Walker. Cambridge: Polity Press, 2006.
- BOES, Tobias. Germany. In: LEWIS, Pericles. (Org.). *The Cambridge Companion to European Modernism*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- BOULEZ, Pierre. *Notes of an Apprenticeship*. Tradução de Herbert Weinstock. New York: Knopf, 1968.
- BÜRGER, Peter. Adorno's Anti-Avant-Gardism. *Telos*, n. 86, pp. 49–60, 1990.

- FLYNN, Catherine. Marxist Modernisms: From Jameson to Benjamin. In: RABATÉ, J. (org.) *A Handbook for Modernist Studies*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.
- GRENZ, Friedemann. *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.
- GULDBRANDSEN, Erling. E.; JOHNSON, Julian. (eds.). *Transformations of Musical Modernism*. Cambridge University Press, 2015.
- HOHENDAHL, Peter. U. Introduction: Adorno Criticism Today. *New German Critique*, n. 56, pp. 3–15, 1992.
- OSMOND-SMITH, David. New beginnings: the international avant-garde. In: COOK, N.; POPLE, A. (Org.). *The Cambridge History of Twentieth-Century Music*. Cambridge University Press, 2004.
- PADDISON, Max. Stravinsky as devil: Adorno's three critiques. *The Cambridge Companion to Stravinsky*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 192–202.
- POWELL, Larson. *The differentiation of Modernism: Postwar German Media arts*. New York: Camden House, 2013.
- SCHOENBERG, Arnold. *Style and Idea: Selected Writings of Arnold Schoenberg*. University of California Press, 1984.

A TEORIA DO RECONHECIMENTO DE JESSICA BENJAMIN: PSICANÁLISE E INTERSUBJETIVIDADE

Bárbara Thaís Abreu dos Santos¹

Desde Marx, o problema da dominação social é uma preocupação central à Teoria Crítica. Durante sua história, essa temática sofreu diversas modificações. Se no início era compreendida em termos da reificação das relações de trabalho, posteriormente o pensamento teórico-crítico se voltou para como essas relações de dominação estavam constituídas no próprio processo de formação dos sujeitos. Para muitos autores pertencentes a essa corrente teórica, a dominação social é motivada por estruturas econômicas, para outros, ela aparece como uma característica própria da razão humana, como exemplo para o primeiro caso temos o trabalho teórico de Marx; para o segundo, Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (1947). Nosso objetivo² nesta comunicação, todavia, é mostrar como a autora contemporânea Jessica Benjamin, ao se ocupar da temática da dominação social a partir de sua teoria do reconhecimento mútuo e que mescla as teorias intersubjetivas e intrapsíquicas, passa a ter necessariamente a

¹ Mestranda em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Marcos S. Nobre e coorientação da Profª. Inara Luisa Marin. e-mail: barbarasantos.filosofia@gmail.com

² O texto aqui publicado foi apresentado no II Seminário de Teoria Crítica e Sociologia no ano de 2017. As reflexões e debates gerados a partir deste se desdobraram naquilo que hoje concerne a pesquisa de mestrado da autora: explorar a contribuição que as críticas (e depois a elaboração da teoria do reconhecimento) de Jessica Benjamin têm se postas em discussão com o trabalho teórico da primeira geração da Teoria Crítica na perspectiva da apropriação da psicanálise.

tarefa de realizar uma crítica ao que pode ser visto como cerne da teoria psicanalítica, o complexo de Édipo.

A reflexão de Benjamin acerca do problema da dominação social percorre o conjunto de suas principais obras. Entretanto, tomaremos como chave para essa fala o seu livro *The Bonds of Love* (1988), pois, segundo nossa interpretação, é nesse livro - como o próprio subtítulo já sugere - que a autora trabalhará de maneira mais direta três principais pontos que tocam nossa pesquisa: psicanálise, feminismo e o problema da dominação. Nele, Benjamin propõe que a dominação não é uma relação de mão única, isso é, apenas de uma estrutura social e cultural que tende a integrar os sujeitos a ela. Mas sim, sua tentativa é de observar como as relações de dominação ocorrem também intrinsecamente às relações interpessoais, de modo especial no próprio processo de formação da psique, e por isso só se faz possível a partir de um processo composto por dois sentidos: envolvendo tanto aquele que domina, quanto, principalmente, àquele que está sujeito à dominação.

[...][*The Bonds of Love*] Concebe a dominação como um processo de dois sentidos, um sistema que envolve a participação daqueles que se submetem ao poder, bem como aqueles que o exercem. Acima de tudo, [...] procura entender como a dominação está ancorada nos corações dos dominados (BENJAMIN, 1988, p. 05)³.

Conforme interpretamos, para fundamentar sua tese acerca da temática da dominação social, Benjamin se vale da tentativa de compreender a formação da psique humana apoiada em duas vertentes teóricas distintas, a saber, a Intersubjetiva e a Intrapsíquica. Apesar de ambas mostrarem-se ao senso comum como opostas, a autora compreende que somente a partir da mescla das duas teorias é possível obter as ferramentas necessárias para

³ “It [*The Bonds of Love*] conceives domination as a two-way process, a system involving the participation of those who submit to power as well as those who exercise it. Above all, this book seeks to understand how domination is anchored in the hearts of the dominated.”

repensar, em sua complexidade, o processo de formação da psique sem dissolvê-lo na justificação da autoridade e das relações de dominação.

[...] a dominação se origina numa transformação da relação entre o eu (*Self*) e o outro. Resumidamente, a dominação e a submissão resultam de uma ruptura da tensão necessária entre a auto-afirmação e o reconhecimento mútuo que permite que o eu e o outro se encontrem como soberanos iguais (BENJAMIN, 1988, p. 12)⁴.

Isso porque, para a autora, ao observarmos o processo de formação da psique apenas a partir de uma perspectiva, seja intersubjetiva, seja intrapsíquica, ignoramos uma tensão que é fundamental à formação da psique. Tensão essa que origina a dominação social quando é alienada, a saber: a tensão entre auto asserção (autoafirmação) e necessidade do outro (reconhecimento mútuo). Para Benjamin, tanto uma quanto outra, quando analisada isoladamente desconsidera uma parte importante na complexidade que constitui a formação da psique humana. Pois, do mesmo modo que é necessária a imersão em relações intersubjetiva para que um eu (*Self*) seja formado, também não se pode ignorar a parte inconsciente do seu processo de formação.

Sem o conceito intrapsíquico do inconsciente, a teoria intersubjetiva torna-se unidimensional, pois é somente contra o fundo do espaço privado da mente que o outro real se destaca em relevo (BENJAMIN, 1988, p. 21)⁵.

Se por um lado a teoria intersubjetiva descreve aquilo que emerge da interação entre o eu (*Self*) e os outros, por outro, a perspectiva da teoria

⁴ “[...] domination originates in a transformation of the relationship between self and other. Briefly stated, domination and submission result from a breakdown of the necessary tension between self-assertion and mutual recognition that allows self and other to meet as sovereign equals.”

⁵ “Without the intrapsychic concept of the unconscious, intersubjective theory becomes one-dimensional, for it is only against the background of the mind’s private space that the real other stands out in relief.”

intrapésíquica concebe a pessoa como uma unidade constituída por uma estrutura interna complexa. Isso é, enquanto a teoria intersubjetiva se ocupa de compreender como a formação da psique se dá a partir das relações interpessoais, a teoria intrapésíquica se ocupa de pensar como a formação da psique se dá através dos conflitos pulsionais intrínsecos ao próprio eu (*Self*). Dessa forma, mesmo ao descrever um eu (*Self*) sozinho, a teoria intersubjetiva vê sua solidão como um ponto particular interno ao espectro de suas relações constitutivas e não como sua condição original enquanto indivíduo, como poderíamos dizer que é a proposta da teoria intrapésíquica.

A área crucial que descobrimos com a teoria intrapésíquica é o inconsciente; o elemento crucial que exploramos com a teoria intersubjetiva é a representação do eu (*Self*) e do outro como seres distintos mas inter-relacionados. [...] Sugiro que a teoria intrapésíquica e intersubjetiva não devam ser vistas em oposição (como normalmente são), mas como formas complementares de compreensão da psique (BENJAMIN, 1988, p. 20)⁶.

Ademais, só é possível para Benjamin repensar o problema da dominação social a partir das relações próprias à formação da psique (dessa mescla de intersubjetividade e intrapésíquico) se ela, diferentemente de Freud, não compreender a socialização como um processo paulatino de repressão da agressividade intrínseca ao humano que dá lugar à cultura, mas, em vez disso, partir de uma teoria do reconhecimento mútuo psicanaliticamente mediada⁷. Pois, a teoria freudiana, segundo

⁶ “The crucial area we uncover with intrapsychic theory is the unconscious; the crucial element we explore with intersubjective theory is the representation of self and other as distinct but interrelated beings. [...] I suggest that intrapsychic and intersubjective theory should not be seen in opposition to each other (as they usually are) but as complementary ways of understanding the psyche.”

⁷ Benjamin Y. Fong em seu livro *Death and Mastery*, ao teorizar sobre a teoria de Jessica Benjamin afirma: “Benjamin explains aggressivity as emerging within a “struggle for recognition”. No less than adults, infants act in the world and seek some kind of direct response to their actions. Many toys (“the mobile that moves when baby jerks the cord tied to her wrist, the bells that ring when she kicks her

a interpretação de Benjamin, devido ao seu pessimismo, apresenta um entrave às teorias sociais. Isso porque, em suas reflexões acerca da cultura e do processo de socialização, Freud compreende que o ser humano é “propenso a agressividade” (BENJAMIN, 1988, p. 4) e por isso o processo de socialização no qual ele se submete é doloroso e violento. Segundo a autora, é preferível, para Freud, que os humanos se submetam a esse doloroso processo de privação e repressão, que os protege enquanto grupo, a serem submetidos a viver em um estado de natureza que seria estabelecido como uma guerra de todos contra todos - que se atesta devido à violência intrínseca aos humanos. Assim sendo, para a teoria freudiana “algum tipo de dominação é inevitável, o que resta pensar é qual tipo de dominação seria mais aceitável” (BENJAMIN, 1988, p. 4). Tal conclusão, de imediato, é um entrave às teorias sociais que tentam encontrar potencial emancipatório ou de resistência à dominação. Como a teoria freudiana obstrui aspectos da dominação social, tais teorias emancipatórias, de acordo com Benjamin, têm necessariamente que realizar uma crítica àquilo que podemos considerar como coração da teoria psicanalítica, a saber, o complexo de Édipo. De acordo com Benjamin:

Na concepção de Freud, o complexo de Édipo cristaliza o relacionamento triangular da criança masculina com os pais. O menino ama sua mãe e deseja possuí-la, odeia seu pai e deseja substituí-lo ou matá-lo. Dado o poder superior do pai (a ameaça de castração), o menino renuncia ao desejo incessante para com a mãe e internaliza a proibição e a própria autoridade paterna. Aqueles desejos que o menino uma vez proclamou

feet”) are designed to provide a “contingent responsiveness”, but none can provide the kind of recognition that other subjects do: “The nine-month-old already looks to the parent’s face for the shared delight in a sound. The two-year-old says, ‘I did it!’ showing the peg she has hammered and waiting for the affirmation that she has learned something new, that she has exercised her agency.”> ‘This need for recognition leads inevitably to paradox: “at the very moment of realizing our own independence, we are dependent upon another to recognize it. At the very moment we come to understand the meaning of ‘I, myself,’ we are forced to see the limitation of that self” (FONG, 2016, p. 70).

abertamente (“Quando eu crescer eu me casarei com você e ser o papai e teremos um bebê”) agora sofre repressão; Isto é, seus componentes sexuais e agressivos são reprimidos, e o que resta é afeto filial civilizado ou competição [...] (BENJAMIN, 1988, p. 138)⁸.

Disso se segue que, segundo a psicanálise freudiana, o supereu dessa criança masculina executará a função paterna dentro de sua própria psique: a culpa interna substitui o medo do pai. Estruturalmente, isso significa uma diferenciação dentro da psique, um novo arranjo das agências de supereu, eu e isso (BENJAMIN, 1988, p. 138). Isso significa dizer que a resolução do complexo inclui uma transição do medo da autoridade externa (a autoridade paterna) para a auto-regulação, isso é, existe uma substituição da autoridade e do desejo de aprovação por autoconsciência e autocontrole. Conforme Benjamin, uma certa teoria crítica que se apropriou da psicanálise na construção de uma teoria social (e aqui podemos dizer que ela se refere de forma especial à Adorno) sempre enfatizou a importância deste processo de internalização para a criação do indivíduo capaz de resistir a dominação; interpretando o mal-estar social de seu tempo como resultado direto do enfraquecimento da autoridade e do supereu (BENJAMIN, 2017, pp. 155-156).

A apropriação da psicanálise realizada pela autora se diferencia desses teóricos críticos por ao menos dois motivos: o primeiro é que ela nota um paradoxo na apropriação da psicanálise via internalização da autoridade como potencial para o surgimento de um sujeito que resiste à

⁸ “In Freud’s conception, the Oedipus complex crystallizes the male child’s triangular relationship with the parents. The boy loves his mother and wishes to possess her, hates his father and wishes to replace or murder him. Given the father’s superior power (the threat of castration), the boy renounces the incestuous wish toward the mother and internalizes the prohibition and the paternal authority itself. Those wishes that the little boy once proclaimed openly (“When I grow up I’ll marry you and be the daddy and we’ll have a baby”) now undergo repression; that is, their sexual and aggressive components are repressed, and what remains is civilized filial affection or competition.”

dominação⁹; e, segundo, ela nota que a construção dessa diferenciação via complexo de Édipo carrega consigo os pressupostos cruciais de uma forma social de dominação, da polaridade de gênero (BENJAMIN, 1988, p. 134).

Contudo, nosso argumento não irá se ater direta e detalhadamente a primeira diferença de Benjamin com os demais teóricos críticos, mas sim buscaremos investigar como Benjamin realiza uma crítica àquilo que podemos considerar como o cerne da teoria psicanalítica, o complexo de Édipo, por ser expressão de uma forma de dominação presente em nossa sociedade, a saber, a polaridade de gênero. Posto que nossa proposta assumiu que tal crítica se faz necessária, uma vez que a autora elabora uma teoria do reconhecimento que procura trazer consigo a mediação da psicanálise, visando encontrar potenciais de resistência e emancipação na sociedade.

Benjamin, ao analisar o modelo edipiano, afirma como a polaridade de gênero estabelecida aos papéis de pai e mãe sempre passou despercebido (ou desreconhecido) pelos psicanalistas, a despeito de que algumas feministas já tenham apontado. Para além desta polaridade de mãe e pai, os papéis do complexo de Édipo se estabelecem por meio de uma função libertadora no pai e, poderíamos dizer, regressiva na mãe. Tal divisão, segundo Benjamin, paradoxalmente, mina a aceitação da diferença que o complexo de Édipo pretende incorporar como seu ofício inicialmente pensado por Freud. Pois a ideia do pai como proteção ou libertação em oposição uma tentativa de retorno ao “narcisismo ilimitado”, que assume a figura da mãe, autoriza imediatamente a idealização dele e a denigração da mãe. O prestígio do pai no complexo de Édipo traduz a negação da

⁹ “No entanto, no centro das análises da Teoria Crítica do capitalismo moderno há um paradoxo sobre a natureza da resistência à dominação. Esses aspectos da consciência nos quais a resistência deve ser localizada – razão crítica, individuação, integridade e, finalmente, na própria resistência – estão ligados ao processo de internalização da autoridade. Como resultado, a rejeição da autoridade só pode acontecer através da sua aceitação prévia. Apesar da dimensão subjetiva da dominação ser encontrada na forma que a autoridade é internalizada, a única resistência possível à autoridade está localizada no mesmo processo de internalização” (BENJAMIN, 2017, p. 156).

subjetividade da mãe e, portanto, a ruptura do reconhecimento mútuo. De acordo com Benjamin:

Analisando o modelo edipiano nas formulações originais de Freud e no trabalho de psicanalistas posteriores, encontramos esse fio comum: a idéia do pai como protetor, ou mesmo salvador, de uma mãe que nos levaria de volta ao que Freud chamou de “narcisismo ilimitado” da infância. Este privilégio do papel do pai (seja ou não considerado o resultado inevitável de ter o falo) pode ser encontrado em quase todas as versões do modelo edipiano. Também está subjacente ao atual diagnóstico popular de nosso mal-estar social: um narcisismo desenfreado que decorre da perda de autoridade ou da ausência do pai. [...] Pois a idéia do pai como proteção contra “narcisismo ilimitado” autoriza imediatamente sua idealização e a denigração da mãe. [...] O menino não meramente se desidentifica com a mãe, ele a repudia e todos os atributos femininos. A incipiente separação entre mãe como fonte de bondade e pai como princípio de individuação é endurecida em uma polaridade no qual a bondade dela é redefinida como uma ameaça sedutora à autonomia. Assim, é formado um ideal paterno de separação que, sob o atual arranjo de gênero, vem encarnar o repúdio da feminilidade. Realiza a divisão entre sujeito masculino e objeto feminino, e com ele, a dupla unidade de dominação e submissão (BENJAMIN, 1988, pp. 134 - 135)¹⁰.

¹⁰ “Analyzing the oedipal model in Freud’s original formulations and in the work of later psychoanalysts, we find this common thread: the idea of the father as the protector, or even savior, from a mother who would pull us back to what Freud called the “limitless narcissism” of infancy. This privileging of the father’s role (whether or not it is considered the inevitable result of his having the phallus) can be found in almost every version of the oedipal model. It also underlies the current popular diagnosis of our social malaise: a rampant narcissism that stems from the loss of authority or the absence of the father. [...] For the idea of the father as the protection against “limitless narcissism” at once authorizes his idealization and the mother’s denigration. [...] The boy does not merely disidentify with the mother, he repudiates her and all feminine attributes. The incipient split between mother as source of goodness and father as principle of individuation is hardened into a polarity in which her goodness is redefined as a seductive threat to autonomy.

Isso significa dizer que, “no coração da teoria psicanalítica encontra-se um paradoxo não reconhecido: a criação da diferença distorce, em vez de promover, o reconhecimento do outro. A diferença acaba por ser governada pelo código de dominação” (BENJAMIN, 1988, p. 135)¹¹.

Tal ênfase no ideal do pai no processo de separação do modelo edípico se dá, segundo Benjamin, por meio da associação do papel do pai na formação da psique como aquele terceiro que intervém na díade mãe-bebê para trazer a separação e a identidade para esse bebê, a essa assunção da ideia de que o pai é o único libertador possível dos caminhos para o mundo. Para a autora, existem vários problemas com este ponto de vista. Por um lado, a associação do pai na relação da formação da psique aparecer pela primeira vez já com a maturidade edipiana mascara seu papel anterior na aproximação como um ideal imbuído da fantasia da onipotência. Isso porque, quando a autoridade paterna é apresentada como uma alternativa ao narcisismo, seu papel na preservação dessa fantasia é ignorado. Por outro, essa visão “higienizada” da autoridade edipiana nega o medo e a submissão que o poder paterno inspirou historicamente.

Tais problemas são apontados por Benjamin como decorrência da particular forma de Freud interpretar o mito escolhido por ele para sistematizar essa nuclear parte no processo de formação da psique que ele observava no seu trabalho clínico. Segundo a autora:

As raízes dessa negação residem na curiosa interpretação de Freud sobre a história que ele escolheu para representar o grande conflito da infância. Deve-se lembrar que Édipo fugiu de sua casa em Corinto, na esperança de evitar a profecia do oráculo de Delpho, que ele mataria seu pai e cometeria incesto com sua

Thus a paternal ideal of separation is formed which, under the current gender arrangement, comes to embody the repudiation of femininity. It enforces the split between male subject and female object, and with it, the dual unity of domination and submission.”

¹¹ “At the heart of psychoanalytic theory lies an unacknowledged paradox: the creation of difference distorts, rather than fosters, the recognition of the other. Difference turns out to be governed by the code of domination.”

mãe. O que Édipo não sabe é que o seu pai real que havia o deixado para morrer como bebê na tentativa de fugir da mesma profecia é o homem que ele matou em sua jornada. Quando Édipo entende a verdade, que ele matou seu pai e se casou com sua mãe, ele tira os seus próprios olhos e se exila da comunidade humana. Para Freud, a tragédia de Édipo foi a chave para nossos desejos inconscientes e nossa inevitável sensação de culpa (BENJAMIN, 1988, p. 141)¹².

Todavia, segundo Benjamin essa leitura de Freud não é livre de influências do seu “partidarismo por uma moral paterna” (BENJAMIN, 1988, p. 144). Para ela, a interpretação do mito de Édipo realizada por Freud “negligenciou” a tentativa de Laios de matar Édipo na infância, motivo pelo qual se desencadeia o terrível curso dos acontecimentos no mito. Para ela, Freud negligenciou a transgressão de pai. No entanto, se colocarmos essa transgressão de volta à história, para Benjamin, surgirá uma leitura muito diferente deste mito:

Laios agora aparece como um pai que procura evitar o que é, em algum sentido, o destino de todos os pais - morrer e ser substituído por seus filhos. O pai edípico é aquele que não pode desistir da onipotência; o pensamento de sua própria mortalidade, entregando seu reino a seu filho, é demais para ele suportar. Édipo, também, aparece em uma luz diferente. Na versão de Freud, Édipo aparece possuído pelo desejo de matar seu pai, enquanto que nesta leitura também observamos os esforços de Édipo para evitar a profecia. O filho edípico, então, é aquele que não pode suportar seu desejo de destituir seu pai,

¹² “The roots of this denial lie in Freud’s curious interpretation of the story he chose to represent the great conflict of childhood. Oedipus, it will be remembered, fled his home in Corinth, hoping to evade the Delphic oracle that he will murder his father and commit incest with his mother. What Oedipus does not know is that his real father who had set him out to die as an infant in order to evade the same prophecy is the man he has slain in his flight. When Oedipus learns the truth, that he has murdered his father and married his mother, he puts out his eyes, and exiles himself from the human community. For Freud, the tragedy of Oedipus was the key to our unconscious desires and our inevitable sense of guilt.”

porque a sua realização o privaria da autoridade que o protege, o ideal que lhe dá vida (BENJAMIN, 1988, p. 142)¹³.

Tal imagem do pai como perigoso que emerge dessa possível reinterpretação do mito de Édipo não seria estranha à psicanálise freudiana. Benjamin nota como no mito freudiano da horda primeva a ambiguidade da figura do pai enquanto autoridade, não assume somente a função da lei racional que proíbe o incesto, mas também aparece como um amor ideal, como uma identificação de culpa com o poder de minar o desejo dos filhos por liberdade (BENJAMIN, 1988, p. 143). Nas palavras de Benjamin:

A imagem do pai perigoso aparece novamente no mito de Freud da horda primeva. No começo da história, Freud imagina uma horda primitiva governada por um patriarca temido, a quem os filhos se levantam e matam. Freud cita o assassinato do pai primordial realizado pelos filhos como o início do complexo de Édipo. Por remorso, os filhos criam um ideal de bondade, com a esperança de evitar a recorrência da “extrema agressividade” do pai e a assassinato que ele inspirou. O bom pai e sua lei são assim criados pelos filhos no ato mental de internalização. (21) O terrível pai primitivo é transformado no supereu, que defende a lei contra o parricídio e modera a força da onipotência ou do narcisismo. Assim, o bom pai - como uma criação mental - é uma proteção contra o perigo de autoridade irracional e o ódio que inspira. O psicanalista britânico Ronald Fairbairn chamou esse tipo de criação mental da “defesa moral”. O indivíduo leva a maldade sobre si mesmo para preservar a bondade da autoridade: “É melhor ser um pecador em um mundo governado

¹³ “Laius now appears as a father seeking to avoid what is, in some sense, the fate of all fathers—to die and be superseded by their sons. The oedipal father is one who cannot give up omnipotence; the thought of his own mortality, surrendering his kingdom to his son, is too much for him to bear. Oedipus, too, now appears in a different light. In Freud’s version, Oedipus appears possessed by the wish to kill his father, whereas in this reading we also note Oedipus’s efforts to evade the prophecy. The oedipal son, then, is one who cannot bear his wish to unseat his father, because its fulfillment would deprive him of the authority who protects him, the ideal that gives him life.”

por Deus do que um santo em um mundo governado pelo diabo”
(22) (BENJAMIN, 1988, p. 143)¹⁴.

De acordo com Benjamin, essa criação mental é necessária aos filhos, pois a necessidade de sustentar o laço com o pai torna impossível para eles reconhecer o lado assassino da autoridade - em vez de lidar com essa violência, eles criam uma “lei paterna” e em seu nome a internalizam. A partir dessa perspectiva, na qual existe um inquebrável ciclo que reafirma a necessidade da autoridade, Freud bloqueia as possibilidades da realização de uma Teoria Social que se preocupe com potenciais emancipatórios ou de resistência e se aproprie da psicanálise para realizar tal tarefa.

Freud imaginou as origens da civilização na luta primordial entre pai e filho. Os filhos que derrubam a autoridade do pai ficam com medo de sua própria agressão e ilegalidade e lamentam a perda de seu poder maravilhoso; e assim eles restabelecem a lei e a autoridade [de maneira ainda mais forte] na imagem do pai. Assim, em um círculo aparentemente inquebrável, a revolta é sempre seguida pela culpa e restauração da autoridade (BENJAMIN, 1988, p. 06)¹⁵.

¹⁴ “The image of the dangerous father appears again in Freud’s myth of the primal horde. At the beginning of history Freud imagines a primal horde ruled by a dreaded patriarch, whom the sons rise up against and murder. Freud cites the sons’ murder of the primal father as the beginning of the Oedipus complex. Out of remorse, the sons create an ideal of goodness, in the hope of preventing the recurrence of the father’s “extreme aggressiveness” and the murderousness it inspired in them. The good father and his law are thus created by the sons in the mental act of internalization. (21) The terrible primal father is transformed into the superego, who upholds the law against patricide, and moderates the force of omnipotence or narcissism. So the good father—as a mental creation—is a protection against the danger of irrational authority and the hatred it inspires. The British psychoanalyst Ronald Fairbairn called this kind of mental creation the “moral defense.” The individual takes badness upon himself in order to preserve the goodness of authority: “It is better to be a sinner in a world ruled by God than a saint in a world ruled by the devil.” (22)

¹⁵ “Freud imagined the origins of civilization in the primal struggle between father and son. The sons who overthrow the father’s authority become afraid of

Assim, a imagem do “bom pai”, livre de irracionalidade, é apenas um lado do pai, uma imagem que só pode ser produzida pela divisão do processo de internalização. De fato, na versão mais comum do modelo edípico, a existência do pai arcaico e perigoso é completamente obscurecida, e a separação entre o pai bom e o pai ameaçador é reformulada como a oposição entre um pai progressivo, edípico e uma mãe arcaica e regressiva. Temos como hipótese que, essa oposição é para Benjamin, assim como também para nós, o problema mais grave com relação à teoria psicanalítica, pois expressa e reproduz teoricamente a forma da dominação da polaridade de gênero somada a objetificação e degradação do papel social do feminino.

Com vistas a não reproduzir a dominação realizada por este modelo unidimensional de pensar a formação da psique, Benjamin realiza uma crítica a teoria da formação da psique e se propõe a atualizar a teoria de tal processo. Ela se dispõe a realizar tal tarefa a partir de uma teoria do reconhecimento que mescle as teorias intersubjetivas e intrapsíquicas de modo que não perca a complexidade própria da formação da psique; isso é, que leve em conta uma tensão necessária entre a formação de um eu (auto afirmação) e o reconhecimento do outro. No decorrer desta apresentação e de acordo com nossa hipótese de leitura, apresentamos como, efetivamente, tais elementos expostos até aqui se relacionam internamente a teoria de Benjamin. Entretanto, o que fica como tarefa para nós no decorrer da pesquisa que virá é buscar compreender se é possível para a autora manter a via intrapsíquica (pilar de sua teoria do reconhecimento) após criticar o núcleo da teoria psicanalítica freudiana; além disso, temos daqui para frente por tarefa compreender se e como ela atualiza teoricamente o complexo edípico criticado por ela, de modo que seja possível conciliar sua teoria do reconhecimento mútuo; e por fim, colocamos como norteador para a pesquisa que segue, a tentativa de compreender como, de fato, Jessica

their own aggression and lawlessness and regret the loss of his wonderful power; and so they reinstate law and authority in the father's image. Thus, in a seemingly unbreakable circle, revolt is always followed by guilt and restoration of authority.”

Benjamin, ao elaborar uma crítica ao complexo de Édipo freudiano por via de uma crítica à dominação social, encontra elementos emancipatórios ou que propiciem a resistência à dominação.

Referências

- ASSOUN, Paul-Laurent; RAULETT, Gérard. *Marxismo e Teoria Crítica*. Tradução de Nemesio Salles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
- BENJAMIN, Jessica. *The bonds of love: psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*. New York, NY: Pantheon, 1988.
- BENJAMIN, Jessica. O fim da internalização: psicologia social de Adorno. *Dissonância: Teoria Crítica e Psicanálise*, Campinas, n. 01, 1º Sem 2017.
- BENJAMIN, Jessica. *The Shadow of the Other Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York, Routledge, 1998.
- CHEMAMA, Roland; VANDERMENSCH, Bernard. *Dicionário de Psicanálise*. Tradução de Francisco Settineri e Mário Fleig. Porto Alegre: Editora da Unisinos, 2007.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Vol. XIII. Frankfurt/Main: Fischer, 1999.
- FREUD, Sigmund. O Mal-estar na Civilização. In: *Obras Completas*, vol. 18. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1972.

FONG, Benjamin Y. *Death and Mastery: Psychoanalytic drive theory and the subject of late capitalism*. New York: Columbia University Press, 2016.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas, *Coleção “Os Pensadores”*, v.48. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. In: *Praga – Estudos Marxistas*, n. 7. São Paulo: Hucitec, 1999.

JAY, Martin. *A Imaginação Dialética*. Rio De Janeiro: Contraponto, 2008.

NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus Editora, 2008.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Biblioteca tempo universitário, N. 66, 1998.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

WHITEBOOK, Joel. *Freud: an intellectual biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

REFLEXÕES SOBRE AUTORIDADE E AUTORITARISMO A PARTIR DE HORKHEIMER E DA TEORIA CRÍTICA

Elisa Zwick¹

Introdução

Neste texto buscamos explorar alguns lineamentos do pensamento de Horkheimer em sintonia com a Teoria Crítica de primeira geração, visto o tema da autoridade ter sido essencial tanto a Horkheimer, como objeto de estudos no projeto coletivo da Teoria Crítica primeva. Estabelecemos uma relação entre autoridade e autoritarismo, reivindicando sustentação na matriz progressivo-regressiva, própria da perspectiva da dialética marxista, diagnosticada por Schmidt (1973), que nos permite visualizar esta relação como uma constelação bifronte em movimento histórico-dialético, envolvendo as categorias cultura, autoridade, indivíduo, família, sociedade e Estado. Assessora-nos o estilo ensaísta, que veicula os desvios próprios da escrita que reivindica a autonomia (estética) do espírito livre, em oposição ao saber técnico-instrumental que, em seu dogmatismo, é demarcado pela ideia de sistema e por uma ordem repressiva que exige “do espírito um certificado de competência administrativa” (ADORNO, 2003, p. 22). Reivindicado por Horkheimer, o materialismo interdisciplinar completa o tripé metodológico da análise sócio-crítica almejada.

¹ Professora do magistério superior da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). Doutora em Administração (DEAD/UFLA) e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP). E-mail para contato: elisa.zwick@unifal-mg.edu.br

Preservando o eixo sociológico como orientação epistemológica geral, refletimos as categorias de modo interdisciplinar, auxiliados pela Psicanálise e a Economia, como destacou Horkheimer no texto que aqui se torna objeto direto de análise. À temática também podemos acrescentar a necessária relação com a Filosofia, a Psicologia, a História e quaisquer outras áreas enriquecedoras ao debate. Pensar pela e com a Teoria Crítica exige, portanto, um desprendimento de padrões científicos pré-definidos. Como firmado por Adorno (2009), apenas os conceitos permitem realizar o que eles mesmos impedem.

Surgimento da temática na Teoria Crítica

O diagnóstico de época difundido pela Escola de Frankfurt no alvorecer dos anos 1930 apontava a iminente vitória do nacional-socialismo na Alemanha. Uma reação significativa deveria conter a ascensão do nazismo, o que aqueles pensadores acreditavam ser possível somente com a adoção de atos revolucionários. Evocar “um mundo inteiramente outro [*ein ganz Anderes*] (...) teve um ímpeto social-filosófico”, o que Horkheimer reconhece, quatro décadas depois, como convicção que levou “a uma avaliação mais positiva de certas tendências metafísicas” (HORKHEIMER, 2008 [1968])². Embora justificadas como armas para combater o horror, tais tendências se provaram insuficientes.

Pouco antes da fundação do *Institut für Sozialforschung* (IfS), instaurou-se na Alemanha a República de Weimar (1919-1933), tendo sido combatida pela classe trabalhadora sob a liderança revolucionária de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, assassinados em 1921. O suplantar dos atos revolucionários provou a força do sistema repressor vindouro e, antecedido pela convulsão derivada da quebra da economia norte americana em 1929, o nazifascismo colocou o mundo em crise atingindo incendiariamente todo o contexto político europeu.

No campo intelectual, Horkheimer participa dos “*Studien über Autorität und Familie*” na qualidade de ocupante da “cátedra de Filosofia

² As traduções das citações em alemão e espanhol são nossas.

Social” do *IfS* (JAY, 2008, p. 63), ali publicando o texto “*Autorität und Familie*”, um dos mais destacados de sua obra. Ele encontrara nas relações de autoridade o eixo central para desdobramentos de diferentes esferas do contexto da época (HORKHEIMER, 1936). Em análise introdutória à tradução de “Autoridade e família”, intitulada “Uma familiarização com a autoridade”, Sanches e Cadete (1983) ressaltam a importância dessa construção têmporo-espaical dos “Estudos sobre autoridade e família”, lembrando que a edição fora realizada em 1936 em Paris, após a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha, em 1933. Na edição da coletânea de textos na Argentina, o próprio Horkheimer (2008), ao prefaciá-la, relembra em 1968 que o texto apareceu primeiro em Leipzig, publicado no periódico oficial do *IfS* por ele criado, a “*Zeitschrift für Sozialforschung*”, substituta do “*Grünberg-Archiv*”, cuja existência se estendeu entre 1932 e 1939/1941³.

A dialética da autoridade ao autoritarismo

Embora datados, os escritos do *IfS* permitem mostrar com atualidade a operação dos conceitos pertencentes à constelação⁴ aqui apontada. Iniciemos com um apanhado sobre a *cultura*, cuja compreensão engloba as manifestações gerais de comportamento emanadas por um grupo social. Em sua globalidade, distintas sociedades definiram um determinado percurso à história humana. Não se trata de uma trajetória formulada ao mero acaso, mas condicionada por interesses econômicos dominantes. Ao falar da cultura, Horkheimer a associa a uma unidade relativamente estruturada por aspectos internos e peculiares de dominação que, longe de serem metafísicos, encontram sua razão de existir nos processos materiais concretos da vida em sociedade. Cada período é sujeito tanto a nuances

³ O volume do ano VIII/1939 da “*Zeitschrift für Sozialforschung*” saiu em 1940 sob o novo título de “*Studies in Philosophy and Social Sciences*”, mas com menção ao título anterior, assim figurando na edição final do volume IX/1941.

⁴ Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica (ADORNO, 2009, p. 142).

psíquicas internas dos indivíduos, como institucionais mais amplas, o que confere a cada cultura uma particularidade existencial, que gravita em torno dos desígnios econômicos que lhe atingem.

Assim, determinações materiais formam, em primeira instância, a condição essencial à vida em qualquer cultura, onde o poder economicamente dominante força condicionantes sociais, cuja reprodução ou não tem relação direta com o grau de aceitação da estrutura social pela maioria. Daí a importância da cultura para viver em sociedade como pré-condição para anuir ao contrato psicossocial, no qual cada uma impõe à si mesma cláusulas a serem cumpridas. Como “uma estrutura dinâmica, dependente e especial em todo processo social”, a cultura é perspectiva que Horkheimer (2015, p. 184) coloca como categoria necessária à compreensão crítica e interessada de processos sociais. Isto pois, nela se acomoda a reverência aos antepassados, cultivada no próprio seio familiar, como fato decisivo dos desdobramentos da produção enquanto forma até mesmo imbuída de religiosidade. Assim, pode tanto engendrar o progresso, como ser elemento que obstaculiza relações. Exemplo disso é dado por Horkheimer (2015) ao discorrer sobre a cultura indiana como um sistema bárbaro que, ao mesmo tempo, estabelece uma ordem libertária através da crença religiosa.

Walter Benjamin antecipa análise semelhante ao referir o fenômeno da cultura enxertada pela barbárie. A célebre afirmação de que os oprimidos vivem em permanente estado de exceção é parte de fundo de suas formulações nas teses “Sobre o conceito de história”, sistematizadas na sonora tese dialética de que todo o documento (*Dokument*) de cultura é também um documento de barbárie. Gagnebin (2009, pp. 151-152) observa que esta tese já consta em um escrito anterior, de 1937, para a revista do *IfS*, num ensaio sobre Eduard Fuchs, encomendado por Adorno e Horkheimer, onde Benjamin é crítico quanto a uma concepção de cultura como herança – questionada em sua feição natural-tradicional, ao mesmo tempo em que a defende como acumulação auxiliar na luta proletária –, e denuncia o crescente positivismo na socialdemocracia, incapaz de enxergar a real função da técnica.

A concepção benjaminiana é pressuposta dentro de uma certa antropologia freudiana nos marcos psicológicos de Eros e Thanatos,

que repercutem no dilema entre autoconservação e sacrifício (MARIN e NOBRE, 2012) e leva a uma visão de tendencial inseparabilidade entre terror e civilização (TAR, 1977). Tal diagnóstico, e mesmo prognose, figura como um dos fortes elementos da Teoria Crítica de primeira geração. Mas também vemos em Benjamin o momento da cultura como arte, compreendendo que há uma recepção e uma transmissão, bem como uma relação com o presente que a mantém viva (GAGNEBIN, 2009). Assim, a cultura pode ou não, naquilo que persiste, se direcionar à construção de uma sociabilidade autoritária.

De modo semelhante, para Horkheimer, a cultura é elevada a elemento capaz de alimentar ou aniquilar um novo modo de produção, pois reforça “no íntimo dos próprios dominados o necessário domínio dos homens pelos homens que determina a forma da história até agora”, sendo preciso “a fé na autoridade, como condição sempre renovada deste mecanismo” (HORKHEIMER, 2015, p. 191). Se, para Marx, a mudança econômica é o motor da história, para Horkheimer, em adição, a operação desta mudança entrelaça-se à renovação da condição de uma autoridade culturalmente estabelecida. Sempre mutável a cada tempo em aspectos peculiares, essa autoridade mantém como essência a obediência à hierarquia, em especial a necessária para renovar a esfera produtiva. Desta feita, a cultura deve ser vista em seu caráter ontogênico negativo para que se tenha dela a leitura mais próxima possível do real.

A *autoridade* é categoria que aqui se conecta por ser “dominante no mecanismo conceitual histórico”. Está associada às formas de subordinação de uma classe sobre outra, tendo como combustível um poder que sujeitou a vida material da maioria dos homens à miséria. Ao passo que “todas as relações e formas de reação se achavam sob o signo da autoridade” (HORKHEIMER, 2015, p. 191), existe uma dialética entre a compreensão das relações de autoridade, seu estabelecimento com o tempo histórico e suas especificidades sociais. Horkheimer define a autoridade como uma categoria contraditória e nisto reside um elemento importante para considerar sua conversão ao autoritarismo. Trata-se de uma chave dialética que expõe como a autoridade resulta tanto em “interesse real e consciente de indivíduos e grupos” como também é elemento eternizante da

miserabilidade destes, aferrando-os material e espiritualmente em muitas épocas. Ao recair em sua determinação negativa, emerge o autoritarismo sob forma de “autoridade como dependência”, denotada por “um conjunto de relações e ideias sustentadas artificialmente e há muito falseadas que contrariam os interesses reais da comunidade”, em qualquer tempo ou época (2015, p. 193).

Horkheimer (2015) destaca que as faculdades intelectuais humanas são devedoras de relações de autoridade quando esta, em nome da razão, permitiu a evolução da humanidade. Mas a miséria de muitos já no período absolutista, estendida até hoje, evidenciou uma libertação apenas particular da humanidade, contrastando com a riqueza de poucos. A liberdade autoafirmada de um liberal é desmistificada quando Horkheimer afirma este ser menos senhor do que imagina ao se diferenciar do escravo, pois é muito menor a distância entre o que se acha livre e aquele que não tem a liberdade. Mesmo denunciada, esta suposta ilusão de liberdade na sociedade moderna moveu as relações humanas para o precipício sem que se notasse, muitas vezes, a iminência da barbárie. Esta análise coincide com a dialética do Senhor e do Escravo, exposta por Hegel (1992), na *Fenomenologia do espírito*⁵.

Não à toa a sociedade burguesa valoriza muito mais o trabalhador livre que o acorrentado. A obediência forçada deste contrasta com a sujeição pacífica do trabalhador contemporâneo, que aprendeu a gratidão pelo benefício de trabalhar, reverenciando o patrão cotidianamente pelo trabalho ofertado. A liberdade, que a autoridade deveria elevar, restrita a poucos, se transformou em bem escasso do mundo agora *civilizado* das mercadorias. A vida de exceção tornada regra é fato comprovante da conversão ao autoritarismo que, então, emerge com força totalizante. A constituição social autoritária transforma-se em regra ao passo que atua como mecanismo de legitimação das fortunas das elites do poder, restando às classes inferiores o reconhecimento forçado, não raras vezes subliminarmente introjetado, do mando do empresário em adaptação à

⁵ Consta na Parte I da “*Fenomenologia do espírito*”, capítulo IV: A verdade da certeza de si mesmo.

autoridade da economia, solidificada como a “forma da razão na realidade burguesa” (HORKHEIMER, 2015, p. 202).

Destarte, tudo o que é possível mudar, passa-se dentro da esfera desta estrutura, que se transforma pelas mãos do poder econômico tantas vezes quantas se fizer necessário. E o autoritarismo travestido de autoridade cumpre, no tecido social, uma relação de exploração própria do modo de produção capitalista, cuja cultura que lhe é inerente funciona tal como a argamassa que sustenta um edifício: torna-se a *liga* que se interioriza autonomamente na sociedade burguesa. O autoritarismo assimilado como resultado cultural é a senha para acomodar sujeitos objetificados, coagidos e reificados a qualquer situação necessária ao incremento da exploração. Horkheimer aponta a aceitação de tal ordenamento social hierárquico como necessidade inquestionável, assim mantida também graças a crenças ingênuas historicamente alimentadas, o que escamoteia, sob a alcunha de direitos legalmente adquiridos, os interesses dos que alçaram o poder e a exploração. Aceitar essa versão para uma vida social é nada mais que colocar nas mãos da história o poder de decisão sobre a vida do outro. Trata-se de uma manobra integrante da fórmula da manipulação. Talvez este seja o ingrediente mais caro e mais acabado do autoritarismo. Basta que vejamos o estudo posterior realizado pelos teóricos da Escola de Frankfurt na década de 1950, “*A personalidade autoritária*”.

Mas reter o poder decisório da maioria, a classe trabalhadora, é meta elevada ao nível espiritual. Para Horkheimer (2015, p. 212) a autoridade burguesa buscava resolução em uma ideia mais elevada de forma social que dissociasse as funções de direção e execução da ordem classista fixa e da dicotomia boa e má. *A família* é a categoria social que congela e aglutina esse processo. Conforme Horkheimer, “entre as relações que influenciam decisivamente na modelagem psíquica da maior parte dos indivíduos, tanto por meio de mecanismos conscientes como inconscientes, a família possui um significado de primeira magnitude”. Há uma relação direta no sucesso familiar, responsável por consolidar os registros necessários à adaptação maquinária, ao do capitalismo. “A família é um dos mais importantes agentes educativos (...), conferindo, também, em grande parte, a capacidade

para a conduta autoritária, a qual, por sua vez, depende majoritariamente da existência da ordem burguesa” (2008, pp. 123-124).

Ao pautar o tema “modificações na estrutura familiar” no *IfS*, Horkheimer percebe que era a autoridade no seio familiar que deveria ser investigada e não a família em si. Mais tarde, isso desemboca nos estudos sobre o antissemitismo (MARCONDES FILHO, 2011, p. 12). Viu-se que, enquanto a cultura e as relações de autoridade são construídas socialmente, também mantêm relação indissociável com a família, a primeira instância de relação social acessível ao indivíduo. A reprodução dos padrões culturais e de interação é reciprocamente conectada à família. Na sociedade civil burguesa, a família representa uma instância educacional mediadora para a autoridade, também correspondendo, em nível psicológico, ao desejo de integração e reconhecimento social primeiro do indivíduo. Horkheimer constata que é na família que se desenvolvem e transmitem atitudes autoritárias parametrizadas pelo papel paterno, constituindo-se aí a subjetividade de um indivíduo que irá, depois, estender este aprendizado na interação com outras esferas, como a escola e o Estado.

A reprodução da ordem burguesa é diretamente dependente da constituição autoritária da família, pois suportar a disciplina do modo de produção exigiu, desde o início da era industrial, para a divisão das tarefas, um endurecimento espiritual que só poderia se desenvolver via comportamentos previamente moldados, de aceitação natural da rotina operária. Por não reproduzir a liberdade de pensamento, mas a obediência silenciosa, a família autoritária serve muito bem à fábrica capitalista. Mas, para Canevacci (1985), Horkheimer não deixa de reconhecer o *lócus* familiar como reduto de proteção do indivíduo, podendo residir nela a luta contra a mesma alienação que alimenta. Nas palavras de Horkheimer, “se, mesmo no auge da ordem burguesa, a vida social se renovou apenas sob as maiores privações para a maioria dos homens, então a família era um lugar onde o sofrimento livremente manifestado e o interesse lesado dos indivíduos encontrava um refúgio para a resistência” (2015, p. 225).

A diferença interna na hierarquia familiar burguesa ditou distinções segundo o gênero e os laços afetivos asseguram essa perpetuação valorativa em nome da felicidade familiar. Adicionalmente, em desserviço

à luta antiautoritária, no meio social geral a *sociedade feliz* é vendida midiaticamente pelas forças dominantes. No amálgama deste processo é contribuinte fundamental a personificação da justiça na sociedade e no Estado que, no período hegeliano, reduziram os indivíduos à função econômica, o que requer sua união sob a força do espírito, em especial nos períodos de guerra (HORKHEIMER, 2015, p. 227). Contudo, o modo de pensar burguês compreende a autoridade como qualidade superior, natural e fixa. A autoridade, insuspeitável, transforma o dito em verdade incontestável, restando ao subordinado acatar. A usurpação da dúvida consolida a autoridade como um lugar de poder enquanto conhecimento do verdadeiro e da razão. Este perfil hierárquico, cabível à autoridade do pai como modelo do poder na família burguesa tradicional, incluído ser guardião financeiro, é transferido à autoridade política na gestão da sociedade, ofertando combustível ao Estado totalitário.

Tais desígnios encontram potência através do papel do *indivíduo* na sociedade, pois ele é o átomo da constelação aqui apresentada. Segundo Sanches e Cadete (1983), há uma dualidade paradoxal nas atribuições do indivíduo, apontada por Horkheimer, Fromm e Marcuse na introdução dos “*Studien über Autorität und Familie*”, que resulta numa dupla moral, levando à análise das correspondências entre autoridade e autonomia. Internamente o indivíduo seria livre, enquanto no exterior deve submissão ao sistema das autoridades firmadas secularmente, podendo isto depositar na sociedade tanto desvios antiautoritários quanto a submissão incondicional e a aceitação da escravidão. Nisto, liberdades individuais apenas na esfera moral interna exacerbam as mais perversas formas de submissão, já que quaisquer perspectivas de liberdade se restringem ao plano do *dever-ser*, impossíveis de serem elevadas ao terreno do concreto. Não à toa, Adorno e Horkheimer (1997) se recusam a analisar o *dever-ser*: para eles aplicar esse molde kantiano de liberdade ao real concreto não corresponde ao que efetivamente se pode reivindicar diante das determinações materiais, objetivamente parametrizadas nos padrões da autoridade. Na relação autoridade e autonomia, o indivíduo está devedor da estrutura social que o condiciona nos moldes da dominação e reificação, sendo seu sucesso no mundo do trabalho o limite da liberdade possível.

Torna-se claro como o átomo da vida em sociedade é passível de ser afetado pelo complexo maior que o envolve. Na primeira edição de *Dialética do Esclarecimento*, de 1944, Adorno e Horkheimer (1969) voltam a tratar do indivíduo manipulado, sujeito às determinações sociais que negam suas particularidades. Assim, para eles, “a unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo”. Adiante, acrescentam que “o poder de todos os membros da sociedade (...), acaba sempre, pela divisão do trabalho a eles imposta, por se agregar no sentido justamente da realização do todo, cuja racionalidade é assim mais uma vez multiplicada” (ADORNO e HORKHEIMER, 1997, pp. 34-35).

A construção dessa sociabilidade autoritária também é tematizada por Benjamin via o conceito de experiência. A ausência de uma experiência absoluta leva à pobreza da linguagem, que se torna incapaz de invocar palavras que despertem para a vida experiências ao sujeito e o engrandecem. Tampouco ele (o sujeito) é capaz de filtrar o que lhe traz riqueza verdadeira alimentando o espírito. Sem uma experiência substantiva, os indivíduos não têm como distinguir nem evitar a presença dos elementos do fascismo. Nessa direção, Benjamin afirma que no bojo de uma “estética da guerra” a humanidade “em sua autoalienação atingiu o ponto que lhe permite viver sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem” (2010, p. 194, 196). Exatamente por isso ele critica a estetização da política contra a qual defende a politização da arte. Isso enfrenta o caráter manipulador, analisado por Adorno (1950). Marcondes Filho (2011, p. 15) resume: “manipuladores seriam pessoas que veem (...) tudo com [os] olhos da organização e não pensam duas vezes se tiverem de liquidar maciçamente contingentes inteiros de pessoas, pois o fazem através de meios administrativos, à distância”.

Mas o impacto do meio social contribui à formação do indivíduo de caráter fascista. Ao analisá-lo em suas diferentes facetas, Adorno (1950) identifica o núcleo concreto do autoritarismo nele presente. Colabora nisto seu diagnóstico dos mecanismos de produção do preconceito antissemita, que traz a lume a irracionalidade em diferentes facetas. Mas não esqueçamos que o tipo manipulador se provou o mais desejável à racionalidade capitalista: na correspondência entre individualismo e

tecnologia, é possível afirmar que o vencedor será o perfil capaz de entrar no jogo autoritário mais prontamente. Marcuse, em 1941, em “*Some social implications of modern technology*”, define que “a racionalidade individualista dissolve-se entrando em seu lugar, nas sociedades modernas, a racionalidade tecnológica, com alta concentração de poder econômico e alto desenvolvimento tecnológico, fazendo com que o indivíduo tenha de se adaptar à máquina” (MARCONDES FILHO, 2011, p. 190).

Coincidente é o referencial materialista de Horkheimer, centrado na teoria econômica da *sociedade*, leitura apresentada já em 1933, no texto “Materialismo e metafísica”. Horkheimer recorre “à imanência histórica da práxis humana” (ASSOUN e RAULET, 1981, p. 62), destacando a importância de compreender a transformação homem-natureza como a fonte da evolução social humana através da história, onde, na tensão entre conceito e objeto, acha-se a liberdade. Assoun e Raulet (1981) qualificam esta como a operação do modelo marxiano na Teoria Crítica, cujo arsenal visa à ruptura da estrutura social consolidada pela economia política burguesa. Para Horkheimer, a sociedade seria fruto do desempenho humano reduzido às suas próprias tarefas, visualizadas no movimento inerente de autoconservação da classe trabalhadora que, quando objetificada pelo conservadorismo da constelação em pauta, não alcança a emancipação efetiva.

A recaída no autoritarismo como horizonte do existir da classe trabalhadora foi inevitável, pois as injunções econômicas moveram a dinâmica social ao ponto de integrar o proletariado ao sistema. Horkheimer esclarece isso em fins dos anos 1960 em prefácio para reedição do texto *Teoria tradicional e Teoria Crítica* (1937), o que seria, para Assoun e Raulet (1981), uma inclinação schopenhaueriana com que Horkheimer termina resolvendo o dilema de sua teoria, aludindo à história como uma trajetória de decepção e fracasso, na qual, obrigatoriamente, se inscreve uma dívida para com a humanidade. Está frustrada a vida plena, pois se de um lado os padrões fabris se convertem em normas autoritárias, do outro os homens “se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais

uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força” (ADORNO e HORKHEIMER, 1997, p. 24).

Na categoria sociedade ainda podemos alocar muitos outros aspectos, como o fetiche da mercadoria, comportamento da economia, da cultura, da indústria, da repressão e da desigualdade. Mas a Teoria Crítica se encontra peculiarmente inscrita na análise freudiana, visto que Horkheimer (2015) confere grande relevância ao poder da psique em sociedade, uma vez que o trabalho em torno da adaptação à ordem social classista é racionalizado subjetivamente. Horkheimer verifica que na psiquê do indivíduo e sua relação para com a autoridade a intensidade psíquica com que a relação de autoridade é aceita se torna decisiva. Já a sua recusa, derivada de possíveis exageros da parte dominadora sobre a dominada, degenera em autoritarismo.

A análise do *Estado* completa a constelação em esboço. Este é avaliado por Pollock (1989) em termos de possibilidades e limites do Estado capitalista ao polemizar a relação entre economia e modo de produção na constituição da democracia. Horkheimer nomeia o Estado como agente de coação no processo de formulação tanto cultural quanto dos condicionantes psicológico-valorativos para a dinâmica da vida em sociedade. É o Estado quem assegura a aplicação de castigos e de recompensas pela obediência e pela desobediência, assim como foi o instituidor e mantenedor do marco familiar. Desse modo, cumpre o papel de instituição cultural que engendra a naturalização de comportamentos sociais, pois no “ensino de caracteres autoritários, para os quais está capacitada a causa de sua própria estrutura autoritária não pertence à categoria dos fenômenos passageiros”, pois “o Estado atende a educação autoritária em maior medida que antes ou, pelo menos, reduz o papel que antes se cumpria na família, assim como na igreja” (HORKHEIMER, 2008, p. 149).

Horkheimer trata duramente o papel do Estado ao asseverar que quando os despossuídos se orientam pela autoridade pública, este lhes retira o poder decisório. Podemos inferir daí uma dupla captura: a primeira se dá pelo fato dos despossuídos serem propriamente os miseráveis dos quais aparentemente não se tem o quê retirar. A segunda é a que se refere ao uso da miséria por parte de uma instituição superiormente disposta, capaz,

então, de lhes retirar a dignidade humana. Ao prometer findar a miséria, o Estado sujeita os miseráveis ao seu poder de dominação, acorrentando-os novamente. Assim, na esteira de Horkheimer, o Estado de direito moderno deu conta justamente de capturar e acomodar os interesses das classes desfavorecidas, as mais passíveis de ações revolucionárias, pelo seu grau numérico e de pobreza, levando cada vez mais a que tivessem menos voz na sua própria mudança histórica.

Importante observar que, na transição de “Autoridade e família” para a *Dialética do Esclarecimento*, Abromeit menciona que o conceito de capitalismo de Estado adquiriu importância crescente para Horkheimer, o que faz com que abandone “o modelo da ‘dialética da sociedade burguesa’ e desaparecem as distinções-chave que estruturavam seu pensamento inicial” (NOBRE et. al., 2013, pp. 161-162). Transposta à realidade brasileira atual, talvez esta transição não apresentasse resultados diferentes, uma vez que o caráter autoritário do Estado em poucos anos reacendeu seu lado sombrio já esquecido ou mesmo desconhecido e ignorado pelas novas gerações, que não viveram a repressão da ditadura militar. Carece atenção à tarefa alocada pela Teoria Crítica, de rememorar e denunciar as irracionalidades do passado, alertando a humanidade para que o horror não mais se repita. Como asseverou Adorno, ao refletir sobre a experiência formativa na educação, “a exigência de que Auschwitz não aconteça novamente é a primeira na educação. Ela está posta diante de qualquer outra e não acredito que seja necessário justificá-la” (1977, p. 674).

Considerações Finais

Para os autores da Teoria Crítica, o tema da autoridade não foi objeto de mera curiosidade intelectual, mas inserido na realidade concreta por eles testemunhada em suas vidas no momento político-social mais grave e destrutivo do século XX. Embora nossa análise tenha sido absorvida de um tempo histórico de oito décadas atrás, mantém atualidade porque a história é reincidente, exigindo a denúncia crítica constante dos mais perversos desdobramentos da barbárie. Assim, releituras são frutíferas para compreender o nível precário da política veiculada pelo Estado de exceção

instaurado, não raras vezes, sob uma suposta roupagem democrática. Influenciando desde o contexto da família, em que antigas lutas feministas foram estancadas, até a reestruturação das leis trabalhistas e o retrocesso no tocante a outros tantos direitos sociais, duramente conquistados após as décadas de lutas; assistimos hoje no Brasil, bem como em movimentos em outros países, uma reconfiguração paulatina das relações de autoridade, impondo-se autoritariamente pelas mãos do Estado, com o uso de aparatos juridicamente orquestrados, enquanto parte dos indivíduos emula ódios e mentiras nas redes sociais.

Retomar e rememorar o passado toda vez que a realidade social regressiva retorna à voga é a incessante tarefa da Teoria Crítica da sociedade. O texto de Horkheimer nos levou a atualizar aqui, de modo particular, o debate sobre o autoritarismo. Permanece como desafio avançar nos desdobramentos posteriores da Teoria Crítica para levar à chave da lógica maior da constelação aqui brevemente mapeada, revelando outros aspectos da afirmação e negação dos indivíduos, seja como jogo entre civilização ou cultura e barbárie, seja como jogo mais geral entre autoconservação e sacrifício. Trata-se de tema para levar adiante. É importante encerrar demarcando que as passagens da autoridade ao autoritarismo em suas diferentes facetas integram um dos elementos comuns da Teoria Crítica da primeira geração. Sua identificação e compreensão é uma tarefa contribuinte para melhor elucidar o papel e o lugar desses autores, definidos por Demirovic (1999) como “intelectuais não conformistas”.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. *Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Erziehung nach Auschwitz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977. S. 674-690. (Gesammelte Schriften, Bd. 10).

ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: ADORNO, T. W. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2003. pp. 15-45.

- ADORNO, Theodor W. *Soziologische Schriften II: Studies in the Authoritarian Personality*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1950. S. 143-509. (Gesammelte Schriften, Bd. 9).
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 6. reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- ASSOUN, Paul Laurent.; RAULET, Gerard. *Marxismo e Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 12. reimp. São Paulo: Brasiliense, 2010. (Obras Escolhidas, v. 1).
- CANEVACCI, Massimo. *A dialética da família*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DEMIROVIĆ, Alex. *Der nonkonformistische Intellektuelle: die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Walter Benjamin: estética e experiência histórica. In: ALMEIDA, J.; BADER, W. (Orgs.). *Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. pp. 139-158.
- HEGEL, George. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. v.1.
- HORKHEIMER, Max. Traditionelle und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris, J. VI, S. 254-294, 1937.
- HORKHEIMER, Max. Autorität und Familie. In: HORKHEIMER, M. et al. *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem*

Institut für Sozialforschung. Frankfurt am Main: Dietrich zu Klampen Verlag, 1936.

HORKHEIMER, Max. et al. *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Frankfurt am Main: Dietrich zu Klampen Verlag, 1936.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I: uma documentação*. São Paulo: perspectiva, 2015.

HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, [1937] 1980. pp. 117-154.

HORKHEIMER, Max.; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969. S. 8-336. (Gesammelte Schriften, Bd. 3).

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

MARCONDES FILHO, Ciro. *O princípio da razão durante: da Escola de Frankfurt à crítica alemã contemporânea – Nova Teoria da Comunicação III, Tomo II*. São Paulo: Paulus, 2011.

MARIN, Inara L.; NOBRE, Marcos S. Uma nova antropologia: unidade crítica e arranjo interdisciplinar na dialética do esclarecimento. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. XX, pp. 101-122, 2012.

NOBRE, Marcos S. et al. Os modelos críticos de Max Horkheimer. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 96, p. 153-163, Jul., 2013.

POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: its possibilities and limitations. In: BRONNER, S. E.; KELLNER, D. M. (Eds.). *Critical Theory and Society: a reader*. Routledge: London, 1989. pp. 95-118.

SANCHES, Manuela R.; CADETE, Teresa R. Uma Familiarização com a autoridade? In: HORKHEIMER, M. *Autoridade e Família*. Lisboa: Copimat, 1983.

SCHMIDT, Alfred. *Historia y estructura: crítica del estructuralismo marxista*. Madrid: Alberto Corazón, 1973.

TAR, Zoltán. *A escola de Francoforte*. Lisboa: 70, 1977.

CARACTEROLOGIA SOCIAL EM ERICH FROMM: UMA PRÉ-HISTÓRIA PSICANALÍTICA¹

Matheus Capovilla Romanetto

Introdução

Erich Fromm foi um psicanalista e psicólogo social nascido em 1900, em Frankfurt. Colaborador próximo do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt durante os anos 1930, afastou-se gradualmente das prerrogativas teóricas de seu então diretor, Max Horkheimer, rompendo definitivamente com ele e seus demais companheiros intelectuais por volta da virada para a década de 1940. Exilado desde os anos da ascensão nazista, Fromm envolveu-se com outros pensadores, ativistas e psicólogos em solo norte-americano, mudando-se posteriormente para o México, onde passou boa parte de sua vida, e inclusive desenvolveu pesquisa sociológica (FRIEDMAN, 2013). Em contraposição à teoria crítica desenvolvida por Horkheimer ou Marcuse, Fromm dedicou-se, durante a segunda metade de sua vida, à consolidação de um programa científico diferente, que ele denominou *humanismo radical* (FROMM, 1966).

Não obstante as variadas diferenças entre teoria crítica e humanismo radical, existe um aspecto que vincula as duas etapas da produção de

¹ No texto que apresentei no II Seminário do Grupo de Pesquisa em Teoria Crítica e Sociologia, em 2017, o argumento desenvolvido aqui ocupava aproximadamente um terço da exposição. Preferi deixar os terços restantes para publicação em outras ocasiões e aperfeiçoar o segmento que deu origem à redação atual. Ela amplia e corrige as conclusões do texto de dois anos atrás, mas é idêntica quanto às premissas e conclusões gerais da porção correspondente. Tome nota a leitora ou o leitor de que a tradução é minha sempre que cito qualquer um dos textos de Jones, Abraham, Fromm, Sachs e Rank.

Fromm. É o emprego da pesquisa *caracterológica* como instrumento de investigação social. Já na virada para os anos 1930, Fromm trabalhara na produção de um questionário que buscava investigar as correlações entre determinados tipos de personalidade e suas orientações políticas. Publicada apenas postumamente, a pesquisa guarda claro parentesco, tanto com investigações dos representantes futuros da teoria crítica – como *The authoritarian personality* de Adorno, Frenkel-Brunswick e outros, publicada em 1950 –, quanto com pesquisas do próprio Fromm tardio, a exemplo de seu *Social character in a Mexican village*, coautorado com Michael Maccoby e lançado em 1970.

Naturalmente, o parentesco metodológico das pesquisas não implica o seu parentesco teórico. Entre os anos 1930 e os anos 1940, Fromm começou a desenvolver a sua proposta de “revisão dialética da psicanálise” – tarefa que o ocuparia por toda a vida, visando substituir – em suas palavras – o “fisiologismo mecanicista” (FROMM, 1990, p. 2,11) de Freud por um modelo de natureza humana de bases sociais e humanistas. Assim, se a pesquisa sobre a orientação política dos trabalhadores, na passagem para a década de 1930, havia sido concebida ainda em termos próximos aos de Freud, o trabalho no México, conduzido durante os anos 1960, opera já inteiramente no âmbito da caracterologia posterior de Fromm (1947, 1964), que abre mão da teoria da libido, bem como de outras noções fundamentais da primeira psicologia profunda.

Salvaguardadas as diferenças teóricas, a lógica da pesquisa em cada caso foi suficientemente semelhante para que o Fromm tardio tenha reivindicado ainda seus primeiros trabalhos como suportes importantes para a compreensão da obra ulterior (FROMM, 1970a). De fato, apesar das importantes transformações e rivalidades que desenvolvem-se entre seu humanismo radical maduro e sua teoria crítica primeva, existe proximidade bastante entre as *problemáticas* da psicologia social sustentada em cada fase, para que a história do desenvolvimento de uma elucide – pelo menos em parte – a história do desenvolvimento da outra.

O objetivo deste texto é o de desenvolver uma pré-história da caracterologia social de Fromm *segundo o seu componente psicanalítico* – desde as suas raízes entre os primeiros freudianos, até as formulações

maduras do próprio Fromm. Daremos especial importância à *forma* com que a investigação do caráter é concebida em cada caso, bem como à problemática a partir da qual ela se desenvolve. Deixaremos para outra ocasião a discussão detida acerca do conteúdo substantivo da caracterologia de cada corrente, enfatizando as transformações *lógicas* que levam das primeiras formulações de Freud (1908a) acerca de determinados *traços* de caráter, até a teoria da personalidade do Fromm maduro (1947), que trabalha com a noção de *orientações* de caráter. Esperamos, com isso, elucidar – certamente não a história inteira, mas apenas algumas das etapas principais que foi preciso percorrer, para que se tornasse possível uma caracterologia sociologicamente relevante, tal como Fromm a empreenderia mais tarde.

O caráter como complexo – de Freud a Jones

O primeiro opúsculo de Freud a tratar abertamente de caracterologia é “Caráter e erotismo anal”, de 1908(a). O texto avança ainda para pouco além de uma constatação simples: a de que há certa correlação, certo “nexo orgânico” (FREUD, 1908a, p. 351), entre a constituição sexual de determinados pacientes, em que é proeminente o erotismo anal, e um conjunto de três características principais: ordem, parcimônia e obstinação (FREUD, 1908a, p. 351). Dessas características, diz-se que as duas últimas são *sublimações* do prazer anal originário, e a primeira, uma *formação reativa* a ele (FREUD, 1908a, pp. 353-355). A elas acrescentam-se depois a limpeza e a confiabilidade, também como formações reativas (FREUD, 1908a, p. 355) Não se tem ainda uma impressão muito clara sobre qual seria a conexão das variadas características entre si – o próprio Freud afirma: “[a] necessidade interior desse nexo não é clara sequer para mim” (FREUD, 1908a, p. 355) –, e tampouco é muito explícito o modo *específico* como a coprofilia ou o prazer na defecação devêm aspectos da personalidade. É preciso extrapolar o conteúdo imediato do texto para apreender as diferentes relações que os dois mecanismos de formação do caráter – sublimação e formação reativa – implicam entre o material instintual primário, de um lado, e sua cristalização caracterológica ulterior, de outro.

De fato, o próprio Freud admite, nove anos depois: “[i]nteressavamente, na época [da redação de ‘Caráter e erotismo anal’], dar a conhecer um vínculo percebido nos fatos; não cuidei muito de sua apreciação teórica” (FREUD, 1917, p. 253). Falta de cuidado teórico nunca foi um traço da escrita freudiana, e podemos inferir – tendo em conta a posição do opúsculo na cronologia de sua obra –, que se o psicanalista não esperou surgirem as condições para uma teorização mais sólida, é porque tampouco seria esse o seu intuito imediato. Por essa época, o chamado movimento psicanalítico estava já em pleno curso, e toda demonstração da fertilidade teórica da psicanálise para além de seu escopo inicial – o tratamento das histerias – seria certamente bem-vinda a Freud e discípulos. Em seguida à *Interpretação dos sonhos*, Freud publicou uma série de textos que têm por característica justamente a extensão da psicanálise a fenômenos não-patológicos – o chiste, os atos falhos e lapsos, e já na segunda metade da década de 1900, até mesmo a literatura e a religião. Estender os usos da psicologia profunda também ao caráter não seria senão, desse ponto de vista, a continuação desse trabalho anterior de expansão e propaganda teórica do freudismo nascente.

A descrição do caráter anal não demorou, entretanto, a encontrar também relevância clínica – pois os anos entre 1907 e 1913 são aqueles em que se desenrolam entre os freudianos algumas das discussões mais importantes acerca da neurose obsessiva e da paranoia. Assim, “ordem, parcimônia e obstinação” logo foram incorporadas à discussão mais ampla sobre a fase sádico-oral e seus derivados na vida anímica adulta. Se, pelo lado da psicopatologia, os impulsos típicos dessa fase do desenvolvimento psicosexual dão origem a classes determinadas de sintomas e perversões, a psicologia normal acompanha a sua transformação – precisamente em aspectos da personalidade. Que forma assume, então, uma caracterologia concebida nesses termos, como complemento e corolário da investigação clínica?

Ela trabalha com a noção de *tipos* de caráter, concebidos como agregados simples de suas unidades constituintes, os *traços* de caráter. Segundo o uso que faz Freud do termo, um “traço” está posto como uma unidade volitiva discernível – uma determinada meta relativa a um

objeto, de natureza tipicamente “não-sexual”. É o correspondente àquilo que, no âmbito da sexualidade primária, seriam os variados *impulsos parciais*, montantes de libido vinculados a fontes erógenas específicas, e que podem particionar-se em frações (objetos, fantasias) diversas. O “tipo” emerge, em contrapartida, como um agregado de traços, sem limites previamente definidos – tão extenso quanto convenha à discussão, e ainda sem qualquer hierarquia discernível entre seus componentes. É ademais tipo *puro*, abstração feita a partir de certo número de casos, contra a qual deve medir-se a realidade, sem que se deva esperar uma coincidência absoluta entre conceito e realidade. Os traços podem aparecer dissociados entre si, em diferentes *graus* de consolidação e intensidade: apenas nos “casos extremos” são agrupados sob um “cunho especial” (FREUD, 1917, p. 253), uma denominação única². Assim, a parcimônia, “exacerbada”, aparece “em forma de avareza”; a obstinação, intensificada, “pode se transmutar em teimosia, à qual se ligam facilmente o pendor à raiva e a ânsia de vingança” (FREUD, 1908a, p. 351). É nesse sentido que tipos como o do “caráter anal” devem ser entendidos, no contexto original de sua discussão. Seriam possíveis, a princípio, tantos tipos de caráter quanto se quisesse, compostos de um conjunto mais ou menos extenso de traços, pois a preocupação central não era definir uma tipologia universal das personalidades humanas, mas sim responder às exigências práticas da clínica, que fazem aparecer o paciente apenas na extensão necessária para a dissolução de seus conflitos, e o progresso da relação de transferência. São, em suma, apenas uns *complexos de caráter* (FREUD, 1908a, p. 357) dentre tantos outros.

Ora: se a relação ao tratamento não estava explicitada em 1908, ela fica totalmente clara no próximo texto de Freud (1916) a esse respeito. Ali, diz-se expressamente: no trato com o paciente,

o médico [...] [q]uer saber, *antes de mais nada*, o que significam seus sintomas, que impulsos instintuais se escondem por

² Os “tipos mistos [...] se oferecem mais prontamente à observação do que os puros” (FREUD, 1931, p. 368).

trás deles e mediante eles se satisfazem, e que etapas foram percorridas no misterioso caminho entre os desejos instintuais e os sintomas. Mas a *técnica* que tem de seguir *obriga o médico* a voltar sua curiosidade imediata para outros objetos. Ele nota que sua investigação é ameaçada por resistências que o enfermo lhe opõe, e que tais resistências podem ser atribuídas ao caráter do enfermo. Então é *esse caráter* que reclama primeiramente o seu interesse [grifos meus] (FREUD, 1916, p. 254).

“Esse caráter” – e não qualquer outro! Nada elucida melhor o aspecto ainda puramente instrumental da caracterologia dessa índole, quanto a constatação de que os “tipos” apresentados nesse texto – “as exceções”, “os que fracassam no triunfo”, “os criminosos por sentimento de culpa” – são todos tipos *de um só traço*. Não chegam nem mesmo a desenvolver uma síndrome, como no caso do “caráter anal” de oito anos antes, mas limitam-se à descrição de um só aspecto da personalidade por vez, e sem referência explícita à sua etiologia psicosssexual (no sentido econômico do texto de 1908a). Donde, mais uma vez, o que dizíamos anteriormente: não se trata de um estudo do caráter de pretensão generalista, mas apenas de um produto secundário da atividade clínica. O sintoma tem ainda primazia sobre o traço de personalidade, e concebem-se os dois como transformações ou destinos possíveis do impulso parcial originário.

É possível acompanhar a tensão, entretanto, entre esses modelos mínimos de autoria do próprio Freud, e o modo como alguns de seus discípulos vão gradualmente expandindo e modificando o sentido de sua caracterologia. Isso se dá sobretudo em dois sentidos. O primeiro deles é a pormenorização dos caminhos específicos que conduzem do material pulsional primário à formação do traço de caráter – dos *mecanismos* que levam de um ponto a outro, da sexualidade infantil à personalidade adulta. O segundo é a descoberta e a articulação de novos tipos, independentes daqueles fornecidos pelo próprio Freud.

Pertencem à primeira classe de textos dois artigos de Ferenczi (1916a e 1916b), nos quais discutem-se as variadas formas transitórias entre o impulso puro e o traço de caráter puro. Na “Ontogênese do interesse pelo dinheiro”, o psicanalista húngaro desenvolve uma indicação que

havia sido ainda apenas insinuada por Freud em 1908(a) – a de uma forte relação inconsciente entre as fezes e o dinheiro. Vemos então com particular clareza as várias etapas nas quais a sublimação acontece – a conexão, passo a passo, que leva do interesse infantil pelas fezes até o interesse adulto pelo dinheiro –, passando pelas figuras da argila, da areia, da pedrinha. A caracterologia entende-se aqui, ao lado da sintomatologia e do estudo das perversões, como parte da investigação geral das *transformações* ou *destinos dos instintos* (FREUD, 1915a) – de seu movimento *progressivo*, digamos –: tema que, no que diz respeito aos impulsos anais, textos como os de Freud (1917) e Abraham (1920) também desenvolveram segundo o padrão ferencziano de uma análise dos nexos associativos que levam de uma substituição objetal à outra.

Nas “Formações compostas de traços eróticos e de traços de caráter” de Ferenczi, é diferente: introduz-se de maneira clara a possibilidade de uma *regressão – parcial ou total* – dos traços de caráter a impulsos sexuais. A caracterologia freudiana ganha, assim, um senso mais fino de sua base psicodinâmica: vemos que traço e personalidade vão se modificando ao longo do tempo, conforme assim exijam (ou permitam) as circunstâncias – mas a noção mesma do caráter continua sendo a de um pequeno compósito de traços, cujo nexos íntimo não se elucida imediatamente.

Um primeiro passo em direção a uma concepção a um só tempo mais unitária e mais multifacetada do caráter havia sido dado já em 1913 por Ernest Jones, em seu artigo acerca do “complexo de Deus”. O artigo consta entre aqueles dedicados à exposição de um tipo inédito: discute os traços de caráter resultantes da fantasia inconsciente segundo a qual “o paciente identifica-se com Deus” (JONES, 1913, p. 244). Há aqui duas novidades: em primeiro lugar, a dedução dos traços, não a partir de uma *zona erógena* específica (com os impulsos parciais correspondentes), mas de uma *fantasia* – cuja base instintual encontra-se em que “todos os traços de caráter a serem [...] descritos podem ser derivados diretamente do narcisismo, ou estão na mais íntima conexão com ele” (JONES, 1913, p. 247). A ênfase da descrição não está mais sobre a *economia*, sobre a “fonte” a partir da qual os traços de caráter retiram seu “subsídio” energético (FREUD, 1917, p. 253), mas sobre a *dinâmica* do caráter – o sentido dos variados traços, e

ademais sua estratificação topológica, entre fantasia inconsciente e traços conscientes (JONES, 1913, p. 246).

A segunda novidade é uma multiplicação inédita da quantidade de traços assimilados a um mesmo tipo, que recobre desde a relação do indivíduo com o espaço e o tempo até sua relação à sociabilidade, à ciência e à religião. Apesar disso, o texto prende-se ainda a todas as determinações lógicas principais que deparamos até agora: é concebido “para propósitos diagnósticos” (JONES, 1913, p. 246); dispõe os variados traços uns ao lado dos outros sem hierarquizá-los entre si, e o faz por abstração simples a partir de aproximadamente “uma dúzia de análises”, dando origem a um tipo puro contra o qual se deve medir o caso singular: “a imagem esboçada [...] é compósita, como qualquer outra imagem clínica. Os detalhes individuais são [...] fundidos artificialmente” (JONES, 1913, p. 265). Ademais, o “complexo de Deus” continua sendo – como antes – apenas um complexo dentre outros, e não um tipo pertencente a uma classificação geral.

A transição para uma nova concepção de caráter é o próprio Jones quem demarca, em sua discussão ampliada de 1918 sobre os “Traços de caráter erótico-anais”. No *corpus* com que estamos trabalhando, essa é a primeira vez em que aparece uma abordagem verdadeiramente *sistemática* (JONES, 1918, p. 414) do caráter, no sentido de combinar a investigação das fontes instintuais dos traços (FREUD, 1908a) com uma investigação de seus mecanismos e etapas genéticas (FERENCZI, 1916b). A imagem resultante é uma imensa extensão da síndrome inicial de três traços descrita por Freud, com a diferença essencial de que, agora, não se pensa mais apenas em características meramente contíguas umas às outras, mas também em uma *hierarquia* entre elas. Conforme derivem do prazer na defecação ou em seus produtos, na retenção ou na expulsão da massa fecal, os diferentes traços são apresentados como “consequências caracterológicas” (JONES, 1918, p. 423) da *atitude* da criança para com o seu prazer e a atividade dos seus órgãos – a maneira como ela *reage* a eles. Uma atitude *positiva* resultará ulteriormente em um traço produzido por *sublimação*, enquanto que uma atitude *negativa* redundará em uma *formação reativa* (JONES, 1918, p. 424). Assim, cada impulso original dá origem a uma dupla de

características opostas, conforme seja submetido a um ou outro processo psíquico.

Jones já havia falado, antes, em “atitudes e reações conscientes” (JONES, 1913, p. 246) para referir-se aos traços de caráter, pensados sempre, desde Freud, como parte do Eu – como a fração consciente ou pré-consciente dos impulsos transformados³. Mas vemos que agora os próprios mecanismos da sublimação e da formação reativa são denominados como reações da criança a seu próprio corpo; denotam uma relação da psique a si mesma, e produzem com isso uma estratificação antes inexistente entre os traços de caráter, que distribuem-se, cada qual como uma consequência, um modo de expressão de sua respectiva atitude – com intensidades diferentes conforme o caso.

Está indicado assim o caminho para a mudança de concepção crucial, que conduzirá mais tarde à caracterologia frommiana: a passagem do conceito de caráter como *complexo* para o conceito de caráter como *estrutura*.

O caráter como estrutura – de Abraham a Fromm

O conceito do caráter como relativo à “atitude” do indivíduo ao mundo e a si mesmo não era *totalmente* inédito em 1918. Já Sachs e Rank (1913) haviam definido caráter como “um modo de reação especialmente claro do indivíduo, sucedendo de maneira típica” (SACHS; RANK, 1913, p. 123). Mais ainda: falaram em uma “estrutura de caráter”, caracterizada

³ Assim como nos lembra o próprio Abraham (1925, p. 412), tudo aquilo que faz parte da psicanálise do Eu acabaria por tornar-se, desse ponto de vista, parte de uma caracterologia, incluindo as suas modificações por via identificatória e introjetiva. Em nenhum lugar essa tendência é mais evidente do que na história das noções de “reação” e “atitude”, que o Freud (1937) derradeiro acaba por assimilar à categoria dos “mecanismos de defesa” - localizada na região limítrofe com o Id, mas formulada do ponto de vista do Eu. Em sua obra anterior (p. ex., em 1908b) e na de seus discípulos, esses termos seguem por outras veredas. A discussão acerca de tais diferenças, entretanto, não cabe a uma história formal da caracterologia psicanalítica, e sim a uma discussão substantiva a seu respeito. Por isso, deixaremos esses desenvolvimentos para outro momento.

por uma “distribuição de massas de afeto”, *ao lado da qual* os “traços restantes” (SACHS; RANK, 1913, p. 123) seriam produzidos pelos mecanismos identificados por Freud – continuação idêntica do instinto, sublimação, formação reativa. Apesar disso, o texto, puramente programático – e orientado também de modo “instrumental” aos serviços pedagógicos que a psicanálise poderia prestar –, não desenvolveu essas indicações simples, nem tampouco deu indicação mais clara do que poderiam significar.

Coube a Karl Abraham dar o passo em direção a essa concepção – no entanto, ele só pôde fazê-lo até certo ponto, dentro de determinados constrangimentos. Durante a década de 1920, a psicanálise sofria um processo de institucionalização, de sedimentação de correntes ou disposições políticas que tinham, anteriormente ao período da Primeira Guerra, um aspecto menos estabelecido. Vêm a Editora Psicanalítica Internacional, a Policlínica de Berlim, a instituição da análise didática como critério de profissionalização do terapeuta (FALZEDER, 2015). Muda a estrutura interna de sua organização, e também a sua posição e função sociais (FROMM, 1970). Se em 1908 a pesquisa sobre o caráter podia ainda ser concebida como gaia divulgação dos poderes científicos da psicologia profunda, agora ela está num movimento geral de sistematização e revisão teórica, que procurará firmar a relação entre a personalidade e as demais descobertas centrais do freudismo – em particular sua teoria do desenvolvimento psicosssexual – contra as psicologias que a rivalizam.

O propósito de Abraham em um novo estudo sobre o caráter anal não será, pois, imediatamente clínico, mas teórico: “eu tive em mente outro objeto, a saber, aumentar nosso conhecimento das fases pré-genitais do desenvolvimento da libido” (ABRAHAM, 1921, p. 392). Sua caracterologia sintetiza as contribuições singulares de vários dos trabalhos precedentes. Tal como Freud (1908a), Abraham interessa-se pela relação entre fonte instintual e traço. Assim como Ferenczi (1916b), Abraham trata o caráter como “uma coisa mutável”, sujeita a “processos de evolução e involução” (ABRAHAM, 1925, p. 407,417) – inclusive de modo bastante instantâneo e pontual (ABRAHAM, 1925, p. 414), tal como Freud havia antes apenas

indicado⁴. Assim como Jones (1918, p. 413) indicara brevemente a relação filogenética entre aparelho sexual e excretório, Abraham concebe seus tipos como “*tipos arcaicos*” (ABRAHAM, 1925, p. 407), repetições individuais do desenvolvimento da espécie. Mais ainda: estende a dualidade que Jones identificara entre os resultados caracterológicos (positivos ou negativos) possíveis para cada impulso infantil, e acaba por remetê-la à dualidade dos modos da fixação do instinto: a extrema privação ou a extrema satisfação. “Se esse período primevo da vida da criança teve de passar sem prazer ou saciou-se com um excesso dele, o efeito [de fixação] é o mesmo” (ABRAHAM, 1924, p. 397) – mas os traços resultantes são polares, opostos.

As novidades prosseguem: Abraham põe uma ênfase inédita sobre a relação entre a formação do caráter adulto e a resolução do complexo de Édipo (ABRAHAM, 1925, p. 409)⁵. Os estudos parciais acerca das transformações dos instintos reúnem-se em um quadro mais amplo, e uma nova sucessão de conceitos faz corresponder um tipo puro de caráter a cada estágio psicosssexual. Acrescentam-se as figuras do “caráter oral” e do “caráter genital” (ABRAHAM, 1924;1925), formando um conjunto que, embora não tenha pretensão exaustiva quanto à variedade dos traços já descritos, distingue-se da concepção original de Freud por levar às últimas consequências a relação entre fonte instintual e caráter. Ela traz implícita a ideia de que seria possível determinar uma tipologia *universal* – não mais meramente instrumental ou arbitrária –, segundo a qual os variados traços humanos encontrariam seus pontos de partida e modos de desenvolvimento em uma sequência ontogenética típica.

Provido desse quadro geral, Abraham poderá desenvolver um aspecto que Sachs e Rank haviam indicado, mas não desenvolvido: a noção de que “muitos instintos parciais podem ter interagido para a formação final

⁴ Na clínica, “particularidades que ele [o paciente] parecia ter apenas em grau modesto surgem com insuspeitado vigor, ou nele se manifestam atitudes que não haviam sido reveladas em outras circunstâncias da vida” (FREUD, 1916, p. 254)

⁵ A exceção em nosso *corpus* seria a menção ao Édipo no caso dos “criminosos por sentimento de culpa”, em Freud (1916).

de um traço de caráter” (ABRAHAM, 1913, p. 124) – ou seja, a noção de que os traços podem ser sobredeterminados. Assim, para Abraham, “o estágio final [genital] da formação do caráter mostra, por todos os lados, traços de sua associação com os estágios anteriores” (ABRAHAM, 1925, p. 415); “[n]a formação normal do caráter nós deveremos sempre encontrar derivados de todas as fontes instintuais originais alegremente combinadas umas às outras” (ABRAHAM, 1924, p. 405). Já não se fala apenas em um “tipo incompleto de sublimação” (ABRAHAM, 1921, p. 386), como já indicara Ferenczi (1916b), mas também na estratificação ontogenética dos traços *no curso da própria infância*, segundo o modelo de Ferenczi (1916a) sobre o dinheiro: “aqueles traços que pertencem aos fenômenos clínicos do caráter anal são erigidos sobre as ruínas do erotismo anal cujo desenvolvimento malogrou” (ABRAHAM, 1924, p. 398).

As principais modificações, entretanto – aquelas que levam Abraham e o freudismo a seus limites –, são ainda três outras. Assim como Freud (1916-1917) determinara os conceitos da regressão e da fixação em referência à ideia de um desenvolvimento normal tendencial, nunca plenamente realizado, Abraham explicita que os traços orais e anais devem ser tomados como “desvios [...] do estágio genital” (ABRAHAM, 1924, p. 394), ademais jamais constatado em forma pura: “até mesmo o desenvolvimento caracterológico mais completo em um sentido social representa meramente um sucesso *relativo* na superação de tipos mais primitivos de estrutura mental” (ABRAHAM, 1925, p. 411). Ora: a caracterologia freudiana foi sempre, em certo sentido, cripto-normativa⁶: Freud referencia a síndrome anal em termos de “defeitos de caráter” (FREUD, 1917, p. 253); Jones finaliza a sua discussão expandida do caráter anal com uma distinção entre os traços que representariam “qualidades valiosas”, e aqueles que representariam atributos “desvantajosos” (JONES, 1918, p. 437). A noção mesma da sublimação foi pensada por muito tempo em termos do deslocamento da libido para metas *socialmente*

⁶ É essa a posição de Fromm, com a qual concordo: “Também em sua caracterologia, Freud apresenta uma posição não-relativista, embora apenas por implicação” (FROMM, 1947, p. 36).

valiosas (FREUD, 1919); mas tanto Jones (1915) quanto Freud (1933) sustentavam uma concepção de ciência em que fatos e normas devem permanecer estritamente separados. Abraham acredita similarmente que o desenvolvimento esperado (genital) deverá redundar em uma “atitude tolerante e justa”, em “sentimentos sociais” amigáveis, na capacidade de “superar” (relativamente) a “atitude de ambivalência”, em uma atitude “relativamente *não-narcísica*” (ABRAHAM, 1925, p. 408,410,416) – enfim, na capacidade de viver em sociedade e adaptar-se sem exageros⁷. Mas, apegado à ideia de que uma ciência não pode determinar valores, ele pretende ao mesmo tempo defender que sua concepção não implica nenhum tipo de norma: “[n]ão é a intenção desta discussão dizer o que exatamente um caráter ‘normal’ é. A psicanálise nunca colocou normas desse tipo, mas contenta-se em estabelecer *fatos* psicológicos” [grifo meu] (ABRAHAM, 1925, p. 411). Assim, a psicanálise é subitamente levada à consciência de seu pano de fundo normativo, e recua a uma posição irresoluta entre a pretensão de apenas dizer como as coisas são, e a reivindicação implícita de como elas deveriam (ou pelo menos poderiam) ser.

A segunda transformação diz respeito à relação entre a caracterologia e os grupos sociais: a variabilidade entre classes sociais, nacionalidades e raças seria, para Abraham, tamanha, que uma caracterologia normativa pura haveria necessariamente de esbarrar no fato das diferenças humanas, e não teria como levar em conta a “mutabilidade do caráter” frente às “alterações das circunstâncias externas” (ABRAHAM, 1925, p. 413). Naturalmente, Abraham não foi o primeiro psicanalista a notar as diferenças entre grupos sociais. A sensibilidade para a contradição latente entre uma psicanálise pura e a diversidade social é, entretanto, digna de nota, e representa de maneira indireta também um golpe contra a psicanálise de seu tempo, inclusive a sua própria.

A terceira transformação é que, por entre o vocabulário ainda freudiano, insinua-se já em Abraham uma concepção diferente do traço de

⁷ Sachs e Rank haviam antes considerado as formações de caráter como “sociais”, em contraposição à neurose “associal” e à perversão “antissocial” (SACHS; RANK, 1913, pp. 123-124).

caráter – bem como do impulso em geral. Ainda no primeiro dos seus três estudos sobre o caráter, o analista sustenta a velha concepção freudiana: o impulso conserva-se sexual, sublima-se, ou produz-se uma formação reativa (ABRAHAM, 1921, p. 371). Mas, nos ensaios seguintes, vê-se que algo mudou. Fala-se na sublimação como um resultado *diferente* da formação do traço de caráter propriamente dito (ABRAHAM, 1924, p. 393) – e o antigo conceito da formação reativa dissolve-se no conceito da *reação* em geral. Assim, Abraham define o caráter de uma pessoa como “a soma de suas reações instintuais em relação a seu ambiente social” (ABRAHAM, 1925, p. 408).

Temos aí um quiproquó. Já não se trata mais das “reações” de Jones (1918), que eram reações ao próprio ambiente interno da psique, se nos permitirmos a metáfora. Agora, o conceito retorna ao uso que Jones dele fizera em 1913: a “reação” psíquica está voltada para fora, para o mundo exterior, e especialmente para o mundo *social*. Mas ela é concebida ainda como reação *instintual*; quer ser remetida insistentemente a “todas as outras manifestações da vida psicosssexual da pessoa” (ABRAHAM, 1925, p. 417), à “sexualidade infantil” (ABRAHAM, 1924, p. 406). Ora: o impulso, na metapsicologia freudiana, é plástico, mas não tem jamais o caráter de uma “reação”. Ele pode ser ativado ou desativado por determinadas circunstâncias (FREUD, 1916-1917), mas é fundamentalmente uma pressão orgânica, que brota do corpo sem a necessidade de um estímulo externo (FREUD, 1915a). Assim, para que haja realmente a plasticidade atitudinal que Abraham quer dar à personalidade, a “mutabilidade do caráter” que também Freud (1916) constatou no divã; para que haja verdadeiramente um modo de *reação* ao mundo externo, como quiseram tanto Sachs e Rank (1913) quanto Abraham – não se pode entender essa reação como “instintual”, e caso ela se entenda como *imediatamente* instintual (e não como instintualmente *determinada*), não pode pertencer sem maiores problemas ao Eu, como acontecia ainda com os traços de caráter em Ferenczi e Jones.

Sorrateiro, por trás desses problemas, o vocabulário das *relações objetais* (ABRAHAM, 1925, p. 410) já se insinua em Abraham. Vez por outra, aparece a ideia de que o desenvolvimento final do caráter é

dependente da “atitude” para com o “objeto de amor” – “como um todo” ou em suas “partes” (ABRAHAM, 1925, p. 409) –, das “sucessivas relações da libido a seu objeto” (ABRAHAM, 1925, p. 416), em suma. Insinua-se, mas não chega a desenvolver-se até o final: pois Abraham queria ainda a todo custo defender a ideia de que “a opinião de Freud de que a atitude sexual da pessoa reflete-se em toda a tendência de sua atitude mental geral encontra confirmação completa em todos os fatos observados neste campo” (ABRAHAM, 1925, p. 408). Ademais, o autor logo viria a falecer, e assim não teria o tempo de desenvolver o que poderia ter sido uma ruptura com o vocabulário freudiano.

Essa ruptura, maior ou menor, coube a seus sucessores e leitores mais detidos – na sintomatologia, principalmente a Melanie Klein, e na caracterologia, principalmente a Erich Fromm. Podemos determinar as características principais de sua atualização da psicanálise a partir dos problemas que foram legados pela história científica precedente. O problema da diferença entre fatos e normas, Fromm (1947) resolveu assumindo uma postura abertamente normativa: sua obra madura reivindica que a psicologia seja a base de uma ética, e, portanto, considera determinados desenvolvimentos caracterológicos mais valorosos do que outros. O problema da diferença entre “reação”, “atitude” e “instinto”, Fromm (1941) resolveu abdicando definitivamente à teoria da libido. Ainda durante sua fase freudiana, surge já a desconfiança dos problemas que viemos indicando: Fromm sente a necessidade de “fazer uma distinção entre a lascívia erógena e as relações objetais da pessoa. Estas últimas são as atitudes (amorosas ou odiosas) a si mesmo ou a outras pessoas que ela encontra; em uma palavra, são suas emoções, sentimentos e atitudes frente ao mundo circundante em geral” (FROMM, 1932b, p. 138). Com o abandono da teoria da libido, a distinção se desenvolve até o fim, e fica para trás a ideia de que o elemento erógeno seria *fonte* do caráter.

Ao invés de remeter o desenvolvimento do caráter a determinados veios de impulsos parciais transformados, Fromm (1977) adotou a posição de que haveria uma série de necessidades especificamente psicológicas, sem enraizamento fisiológico no sentido da antiga metapsicologia freudiana. Essas necessidades estariam ligadas ao exercício e desenvolvimento das

três grandes *potencialidades* humanas: afetivas, sensoriais e intelectuais. O caráter seria, então, o sistema em que essas potencialidades vêm a integrar-se de formas específicas. O comportamento humano estaria baseado em um conjunto de *reações afetivas* ao mundo, que dariam origem a determinadas *paixões* como respostas aos objetos com os quais o indivíduo se relaciona. Essas paixões – distintas dos instintos freudianos por *pressuporem* a relação afetiva ao mundo – encontrariam expressão em determinadas *ideias*, e realizar-se-iam na perseguição de seus fins por meio da ação – isto é, do exercício das faculdades *sensoriais*.

A esse sistema, em que sensação, afeto, ideia e ação integram-se em um conjunto de reações e aspirações determinadas, Fromm (1941) daria o nome de *estrutura de caráter*. Já não se trata, então, da concepção atomística de Freud e seus discípulos – o caráter como “complexo” parcial, como agregado de veios parcialmente independentes da libido –, mas de uma concepção *total* da pessoa. Posta a relação entre as potencialidades humanas, uma *orientação* de caráter é a denominação para o *modo de relação geral* que o indivíduo estabelece – afetiva, intelectual e sensorialmente – com os objetos do mundo externo, sejam eles humanos (“processo de socialização”) ou não (“processo de assimilação”). As *atitudes* são as denominações *particulares* para o modo como essas grandes orientações se manifestam no âmbito de cada potencialidade específica. Assim, supõe-se que há *algo em comum* entre o modo como a pessoa sente, pensa, percebe e age – mas esse elemento comum não está mais remetido a um *modelo* sexual concreto, como na antiga sublimação freudiana; devém pura abstração, o conceito de uma unidade que só se deixa capturar em suas manifestações específicas. Guarda nisso certa semelhança com os “tipos libidinais” do Freud (1931) tardio (erótico, obsessivo e narcísico) – sua última formulação caracterológica –, que são tipos normais, classificados do ponto de vista de seu objetivo central na vida: o amor, a vida moral, ou a autopreservação.

Com isso, Fromm consegue integrar finalmente a estratificação hierárquica de Jones (1918) entre atitudes gerais e traços específicos à reivindicação de Sachs e Rank (1913) de que o caráter fosse concebido como *estrutura*, como série de modos de reação típicos. Eleva assim

a conceito o que fora em Abraham apenas a intuição passageira da possibilidade de que “em certos casos o caráter inteiro da pessoa” estivesse “sob influência oral” [grifo meu] (ABRAHAM, 1924, p. 399), e converte a possibilidade em regra teórica: o desenvolvimento de um aspecto da personalidade relaciona-se e repercute sobre o desenvolvimento de todos os demais aspectos.

Já não se dirá, então, que “o comportamento sexual é [...] *modelar* para todas as suas outras formas de reação na vida” (FREUD, 1908b, p. 382), mas que a sexualidade é um dos âmbitos particulares de manifestação da orientação geral do caráter (e suas possíveis contradições internas) (FROMM, 1990). Tampouco se verá no caráter a repercussão consciente das transformações inconscientes dos instintos: o conceito do caráter será estendido até o inconsciente, alcançando também aquelas porções da psique que permaneceram recalcadas sem mais, e não foram incorporadas ao Eu em sentido estrito. O custo da síntese é a perda daquele componente genético e maleável, que especialmente Ferenczi e Abraham haviam enfatizado. Com a extensão da noção de “orientação” à totalidade das capacidades humanas, a unidade do caráter apresenta-se como muito mais duradoura do que quando era concebida ainda em termos de veios parciais independentes da libido. Além disso, a sua derivação genética a partir da infância – embora ainda sustentada por Fromm (1965) – torna-se muito mais difícil e rarefeita na obra, assim como a relação à sintomatologia torna-se mais opaca.

Finalmente, resta o problema que Abraham apontou acerca dos grupos sociais: a caracterologia, ao invés de desenvolver-se como psicologia pura, precisaria saber levar em conta a diversidade das características humanas conforme a classe, a nação, e outros agrupamentos. Ora: é precisamente a esse problema que destina-se o conceito frommiano do *caráter social* (FREUD, 1930;1962). As transformações dos instintos já não são mais determinadas, em sua riqueza de formas internas, a partir da contraposição à “educação” ou à “exigência social” abstratas (FREUD, 1908a;1908b): ao contrário, as *condições de vida* específicas do grupo – sua posição na estratificação social originada por determinado modo de produção – e a *prática de vida* que essas condições exigem concretamente tornam-se a

base para entender o processo de cristalização das orientações de caráter (FREUD, 1931;1965). As características particulares de cada grupo – seu “caráter social” – são explicadas a partir das experiências comuns a que os indivíduos se submetem, em função de sua situação de vida comum, e da necessidade de adaptar-se a ela (FROMM, 1932a).

O conceito do caráter social responde a outras necessidades teóricas, para além daquelas que Fromm herdou da psicanálise. Diz respeito também, e principalmente, aos problemas – tanto científicos quanto políticos – que o marxismo de seu tempo traz à sua obra. Já não se trata, então, nem de problemática estritamente clínica, nem de problemática exclusivamente teórica, mas de aliar o estudo da caracterologia ao dos problemas sociais e políticos das sociedades modernas. Reservaremos, todavia, a discussão acerca do influxo marxiano em Fromm para outro momento. No escopo desta breve exposição, estaremos satisfeitos caso a leitora ou o leitor sintasse em condições de compreender algumas das etapas lógicas no movimento histórico que conduz de uma concepção inicial atomística do caráter em Freud – o caráter como “complexo” – a uma concepção ulterior *estrutural*, que seria a base de toda a pesquisa psicossocial de Fromm de 1930 em diante.

Referências:

- ABRAHAM, Karl. The narcissistic evaluation of excretory processes in dreams and neurosis. In: *Selected papers of Karl Abraham*. London: Maresfield Library, 1988 [1920].
- ABRAHAM, Karl. Contributions to the theory of the anal character. In: *Selected papers of Karl Abraham*. London: Maresfield Library, 1988 [1921].
- ABRAHAM, Karl. The influence of oral eroticism on character-formation. In: *Selected papers of Karl Abraham*. London: Maresfield Library, 1988 [1924].

ABRAHAM, Karl. Character-formation on the genital level of the libido. In: *Selected papers of Karl Abraham*. London: Maresfield Library, 1988 [1925].

FALZEDER, Ernst. *Psychoanalytic filiations: mapping the psychoanalytic movement*. London: Karnac Books, 2015.

FERENCZI, Sandor. Ontogênese do interesse pelo dinheiro. In: *Obras completas: psicanálise II*. São Paulo: Martins Fonte, 1992 [1916a].

FERENCZI, Sandor. Formações compostas de traços eróticos e de traços de caráter. In: *Obras completas: psicanálise II*. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1916b].

FREUD, Sigmund. Caráter e erotismo anal. In: *Obras completas, volume 8*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [1908a].

FREUD, Sigmund. A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. In: *Obras completas, volume 8*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [1908b].

FREUD, Sigmund. Os instintos e seus destinos. In: *Obras completas, volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1915a].

FREUD, Sigmund. O inconsciente. In: *Obras completas, volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1915b].

FREUD, Sigmund. Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica. In: *Obras completas, volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1916].

FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise. In: *Obras completas, volume 13*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014 [1916-1917].

- FREUD, Sigmund. Sobre transformações dos instintos, em particular no erotismo anal. In: *Obras completas, volume 14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1917].
- FREUD, Sigmund. O inquietante. In: *Obras completas, volume 14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1919].
- FREUD, Sigmund. Tipos libidinais. In: *Obras completas, volume 18*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1931].
- FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise. In: *Obras completas, volume 18*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1933].
- FREUD, Sigmund. Análise terminável e interminável. In: *Obras completas, volume 19*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018 [1937].
- FRIEDMAN, Lawrence. *The lives of Erich Fromm: love's prophet*. New York: Columbia University Press, 2013.
- FROMM, Erich. The dogma of Christ. In: *The dogma of Christ: and other essays on religion, psychology and culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1992 [1930].
- FROMM, Erich. Politik und Psychoanalyse. In: *Gesamtausgabe, Band I: Analytische Sozialpsychologie*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, pp. 31-36 [1931].
- FROMM, Erich. The method and function of an analytic social psychology. In: *The crisis of psychoanalysis: essays on Freud, Marx, and social psychology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970 [1932a].
- FROMM, Erich. Psychoanalytic characterology and its relevance for social psychology. In: *The crisis of psychoanalysis: essays on Freud, Marx, and social psychology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970 [1932b].

- FROMM, Erich. *Escape from freedom*. New York: Henry Holt & Company, 1994 [1941].
- FROMM, Erich. *Man for himself: an inquiry into the psychology of ethics*. New York: Henry Holt & Company, 1990 [1947].
- FROMM, Erich. The application of humanist psychoanalysis to Marx's theory. In: *Socialist humanism: an international symposium*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1965.
- FROMM, Erich. *You shall be as gods: a radical interpretation of the Old Testament and its tradition*. New York: Fawcett Premier, 1983 [1966].
- FROMM, Erich. *The crisis of psychoanalysis*. In: *The crisis of psychoanalysis: essays on Freud, Marx, and social psychology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970 [1970].
- FROMM, Erich. *The revision of psychoanalysis*. Boulder: Westview Press, 1992 [1990].
- JONES, Ernest. The God complex: the belief that one is God, and the resulting character traits. In: *Psycho-myth, psycho-history, vol. 2*. New York: Hillstone, 1974 [1913].
- JONES, Ernest. War and individual psychology. In: *Psycho-myth, psycho-history, vol. 1*. New York: Hillstone, 1974 [1915].
- JONES, Ernest. Anal-erotic character traits. In: *Papers on psychoanalysis*. London: Maresfield, 1948 [1918].
- SACHS, Hans; RANK, Otto. *The significance of psychoanalysis for the mental sciences*. New York: The Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1916 [1913].

RECONHECIMENTO, REIFICAÇÃO E PSICANÁLISE: UMA DISCUSSÃO SOBRE AS CONFLUÊNCIAS ENTRE TEORIA SOCIAL E PSICANÁLISE

João Paulo Salva

A discussão sobre a reificação é fundamental na medida em que se vincula historicamente com a tentativa de entendimento das patologias sociais. Por ser tradicionalmente entendida como uma atitude de neutralidade e ação descarregada de afeição, tal categoria suscita reflexões sobre a ação dos indivíduos e suas práticas na sociedade contemporânea. De fato, Axel Honneth encara a possibilidade de uma retomada dessa categoria, em sua obra intitulada *Reificación um estudio en la teoría del reconocimiento*¹, visando fundamentalmente a compreensão de como uma atitude reificada anula-se um movimento elementar de reconhecimento intersubjetivo que se afirma e desdobra-se a partir da afirmação do outro “como um outro de nós mesmos” (2007, p. 75).

Em um sentido mais amplo, Honneth se coloca inicialmente na tarefa de refletir sobre tal categoria na obra *História e Consciência de Classe*², apontando os possíveis equívocos e acertos de Lukács, para posteriormente reconstruir a conceituação da reificação através de uma Teoria Crítica cujo teor normativo é o reconhecimento. Diante disso, Honneth (2007) nos afirma que a validade da retomada da reificação ao escopo da teoria sociológica se dá pela necessidade de compreender tanto a configuração

¹ Para este estudo nos baseamos na edição em espanhol da obra, editada pela argentina KATZ editores.

² LUKÁCS, Gyorgy. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*; tradução Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

das patologias sociais quanto as atitudes individuais que apontam uma maneira “coisificada” de agir e de pensar frente ao mundo.

Desse modo, o que o autor trata de deixar claro através dessas evidências é a compreensão de que o conceito de reificação não diz respeito somente a uma quebra de práticas morais de boa conduta, mas sim uma condição mais fundamental que atenta contra a própria base intersubjetiva dos indivíduos. Sua apreciação, nesse ponto, suscita a compreensão de que a reificação se liga diretamente a uma forma distorcida de práxis humana. Como sendo um fenômeno totalizante na sociedade, a atitude reificada é uma forma de vida falsa que não seria condizente com o potencial humano para o reconhecimento.

Como consequência desta tese, Honneth (2007) aponta inicialmente para a ideia fundamental denunciada por Lukács, ou seja, a constatação de que no capitalismo a reificação alcança o status de uma segunda natureza nos indivíduos onde os hábitos de seus modos de vida os fazem perceber a si mesmos e o mundo “segundo o esquema dos objetos como mero caráter de coisas” (HONNETH, 2007, p. 27).

No entanto, para além dessa configuração oficial sobre o conceito de reificação, Axel Honneth inicia um processo de reformulação sobre tal conceituação demonstrando dois possíveis enganos sobre a forma oficial do pensamento sobre a reificação. Por um lado, o argumento sobre a expansão de tal fenômeno até o ponto de alcance de uma “segunda natureza”, de acordo com Honneth, não possui uma justificação suficiente quando pensada através do modelo funcionalista da esfera econômica ou do modelo Weberiano, segundo o qual supõe que o processo de racionalização moderna conduz a uma atitude burocrática e neutra do ser humano.

Desse modo, quando no caráter normativo de sua teoria, Lukács visa, à maneira do idealismo alemão, constituir um tipo de práxis calcado no conceito filosófico de atividade onde o sujeito e objeto se identificariam (HONNETH, 2007), este acaba engessando sua própria crítica.

O questionável na forma de proceder de Lukács não é somente sua estratégia “oficial” de usar como ponto de referência de sua crítica da reificação um conceito de práxis que, na modalidade idealista, apresenta todos os objetos surgindo da

atividade subjetiva da espécie. Igualmente problemático em seu proceder é a tese teórica-social de que somente a extensão da troca de mercadorias é a causa de uma modificação de conduta, que progressivamente penetra em todas as esferas da vida da sociedade moderna (HONNETH, 2007, p. 35).

Diante dessa primeira aproximação crítica ao conceito de reificação, o que toma uma forma interessante na argumentação honnethiana é a tentativa de demonstrar nas entrelinhas de *História e Consciência de Classe* uma distinta e mais promissora compreensão sobre a problemática de uma atitude. Axel Honneth segue então na afirmação de que não é central, nem oficial a tentativa de Lukács em demonstrar de maneira sistematizada a reflexão segunda à qual os indivíduos apresentariam uma postura de implicação existencial frente ao mundo e aos outros seres humanos por uma condição natural. Na verdade, a percepção tradicional é que em *História e Consciência de Classe* essa ideia repousa centralmente como uma implicação de classe social. Assim, afirma Lukács (2003):

A tese da qual partimos, de que na sociedade capitalista o ser social é – imediatamente – o mesmo para a burguesia e para o proletariado, permanece inalterada. Porém, pode-se acrescentar que, por meio do motor dos interesses de classes, esse mesmo ser mantém presa a burguesia nesse imediatismo, enquanto impele o proletariado para além dele. Pois, no ser social do proletariado, revela-se imperiosamente o caráter mediado de cada fator, que obtém sua verdade, sua autentica objetividade somente na totalidade mediada. Para o proletariado, tomar consciência da essência dialética da sua existência é uma questão de vida ou morte... (LUKÁCKS, 2003, p. 334).

Marcadamente nos parece claro que Lukács buscou compreender a reificação tomando como fundamento essencial a dinâmica expansionista da economia de mercado como um fenômeno social que atinge, no limite, o mais profundo sentimento de classe. No entanto, Axel Honneth apresenta um caminho no qual a reificação passa a possuir um conteúdo psicológico que implicaria em última instância no próprio ato originário do reconhecer-se no outro.

É partindo dessa perspectiva, portanto, que o autor passa a expandir a categoria reificação como uma atitude não investida de sentimento em que a interação estaria comprometida pela neutralidade dos indivíduos envolvidos, engendrando, por fim, um déficit de reconhecimento. Dessa necessidade, a questão finalmente posta por Honneth (2007) recai sobre a reflexão de como é possível pensar a pertinência da reificação e como se dá sua expansão na vida dos seres humanos assumindo que tal categoria é uma distorção da práxis humana intersubjetiva como sugere ao afirmar que:

[...] em minha opinião a comprovação ontogenética pode contribuir como um primeiro sustento para a plausibilidade da tese geral, pois bem parece que a criança somente vislumbra a abundância de significados existenciais que os dados situacionais podem ter para os homens a partir da perspectiva da pessoa amada (HONNETH, 2007, p. 70).

A partir desse ponto é que se delineia uma aproximação realizada por Axel Honneth, tanto com o existencialismo de Martin Heidegger, assim como com os estudos pressupostos pela psicanálise desenvolvida por Donald Winnicott. A hipótese de uma implicação existencial do ser humano entendida como pressuposto normativo que subjaz a obra *História e Consciência de Classe*, segundo Honneth (2007) possui uma íntima ligação, não obstante as suas distintas posturas, aos conceitos expostos na obra *o Ser e o Tempo* de Martin Heidegger.

De acordo com o autor, ambos parecem confluir na ideia de um ser humano que possui como seu critério mais básico a preexistência de um reconhecimento intersubjetivo ante ao conhecimento objetivado do mundo, como nos expõe ao afirmar que “Lukacs e Heidegger pontuam que a ideia de uma atitude intersubjetiva está sujeita previamente a um momento de apoio positivo, de inclinação existencial que não se manifestam suficientemente na atribuição de motivação racional” (HONNETH, 2007, p. 50).

De maneira extremamente básica, essa atitude positiva assumida como cuidado existencial [*Sorge*] viria a designar o comprometimento existencial que todos os seres humanos possuem frente ao outro, uma

postura intersubjetiva comprometida, oposta então à posição racionalista e dicotômica entre sujeito – objeto. Assim tanto para Heidegger, como nos parece para Honneth na sua investigação sobre o caráter de uma práxis original, a conceituação de uma preocupação primária intersubjetiva surge como posição ontológica de todo ser no mundo.

Ainda nessa perspectiva, como afirmamos acima, as categorias próprias de um tipo de psicanálise que aprofunda empiricamente a questão da formação da subjetividade enquanto tributo de um reconhecimento intersubjetivo são para Honneth também fundamentais. Os trabalhos de Donald Winnicott parecem soar como uma tentativa profícua para dar ao reconhecimento seu caráter ontogênico e demonstrar a reificação como uma distorção da práxis original dos seres humanos.

A breve citação “não existe tal coisa chamada bebê” exposta na *obra A criança e seu mundo* (1982) exalta com clareza a direção tomada pelo psicanalista. Em tal afirmação se inscreve a ideia de que não é possível pensarmos em sujeitos individuados desde o princípio da vida, ao contrário, será necessário para o alcance de tal status a construção dialógica que parte da simbiose entre mãe-bebê. Assim, a primeira luta por reconhecimento está no curso de um processo de diferenciação e autonomia permeado por amor e auto respeito. A passagem exposta em *Natureza Humana* (1988) é, nesse sentido, fundamental:

No estágio inicial não é lógico pensarmos em termos de indivíduo, e não apenas devido ao grau de dependência ou apenas porque o indivíduo ainda não está em condições de perceber o ambiente, mas também porque ainda não existe ali um self individual capaz de discriminar entre o EU e o não-EU (WINNICOTT, 1988, p. 153).

Entendemos nesse ponto que os conceitos formulados por Winnicott para a compreensão do desenvolvimento infantil vão ao encontro dos elementos centrais da teoria de Honneth. *Dependência absoluta e relativa, destruição e testagem de objeto* formam assim a estrutura conceitual que nos permite ligar a psicanálise à uma teoria social que possui como seu fundamento o reconhecimento.

A concepção de dependência absoluta, como brevemente já apontamos, traz como hipótese um estágio primário de desenvolvimento emocional em que mãe e bebê encontram-se simbioticamente ligados: tanto a carência total do ponto de vista da criança, quanto a devoção absoluta da mãe, demonstram que os dois se comportam como unidade indiferenciada. A criança, nessa perspectiva, vivencia todos os atos sensíveis como expressão de onipotência e narcisismo, enquanto a mãe, por outro lado, deve manter uma atitude positiva para satisfazer esse nível de ilusão. Como nos expõe Winnicott (1983, p. 82) “todos os processos de uma criatura viva constituem um vir-a-ser, uma espécie de plano para a existência. A mãe que é capaz de se dedicar, por um período, a essa tarefa natural, é capaz de proteger o vir-a-ser de seu nenê”.

Da perspectiva evolutiva do psicanalista inglês, esse primeiro estágio vai naturalmente se fluidificando na medida em que mãe e bebê passam por um processo de ampliação de independência: tanto a atenção voltada às rotinas diárias do ponto de vista da mãe, como as conquistas cognitivas e biológicas da criança indicam o curso desse processo de autonomia, contudo, tal independência não pode ser construída sem o conflito pela busca da confirmação do amor daqueles que agora se desadaptam gradativamente.

Nessa tendência, o que se visualiza no processo intersubjetivo é uma etapa de formação de dependência relativa que como tal é fundamental para o reconhecimento do sentimento de amor e a completude do ser-si-mesmo em outro na relação primordial entre mãe-bebê. No processo que segue rumo à integração do self, a criança passa a constatar que a mãe existe como algo exterior ao seu mundo subjetivo, nesse sentido, a pessoa de referência primária é vista paulatinamente para além do mero objeto passando a ser constatada como indivíduo autônomo. Assim afirma Winnicott:

O estágio seguinte, o de dependência relativa, vem a ser um estágio de adaptação a uma falha gradual dessa mesma adaptação. É parte do repertório da grande maioria das mães prover uma desadaptação gradativa, e isso está muito bem orientado para o rápido desenvolvimento que o lactante revela (WINNICOTT, 1988, p. 83).

A percepção gradual do mundo, enquanto realidade externa que se apresenta ao bebê como resultante de processo de amadurecimento normal, necessariamente é gerador de um movimento inconsciente de angústia que estimula a testagem agressiva sobre o objeto investido por um amor onipotente. Dito de outra forma, a percepção crescente da mãe como algo no mundo insere a criança em uma luta entre o desejo simbiótico e desenvolvimento do reconhecimento. Nesse sentido, a criança passa a testar de maneira agressiva o objeto “mãe”, como parte de um mecanismo primário para a compreensão de que esta existe para além de si. A destruição cumpre então um papel fundamental de corte do momento simbiótico.

Contudo, cabe à mãe também o papel de resistir a tais investidas agressivas. Se esta provém um ambiente suficientemente bom a ponto de respeitar as ilusões de onipotência da criança como expressão de seu desenvolvimento, o substrato desse encontro intersubjetivo fornecerá a abertura para um espaço transicional do sentimento de amor e confiança para algo além do “eu”. Conquista que se dirige como elemento básico para todas as posteriores formas de relacionamento afetivo durante a vida. Conforme nos aponta Winnicott:

Uma vez que essas coisas tenham se estabelecido, como ocorre na normalidade, a criança se torna gradativamente capaz de se defrontar com o mundo e todas as suas complexidades, por ver aí, cada vez mais, o que já está presente dentro de si própria. Em círculos cada vez mais abrangentes da vida social a criança se identifica com a sociedade, porque a sociedade local é um exemplo de seu próprio mundo pessoal, bem como exemplo de fenômenos verdadeiramente externos (WINNICOTT, 1988, p. 87).

Por esse ângulo podemos sugerir a hipótese segundo a qual Winnicott e Honneth compartilham uma ideia de natureza humana que, em potência, tenderia a um processo de desenvolvimento contínuo motivado por reconhecimento, pois é justamente a partir do reconhecimento que se engendra a luta estruturante para tornar-se indivíduo (do ponto de vista psíquico) e para ser considerado cidadão em sentido pleno (socialmente reconhecido). Assim, tanto a psicanálise winnicottiana quanto a teoria

crítica formulada por Honneth confluem para o entendimento das grandes patologias individuais e sociais como tributárias do não reconhecimento em seus diversos níveis.

Com a análise realizada até aqui, depreendemos que uma teoria sobre a reificação cuja centralidade repousa na premissa do esquecimento do reconhecimento leva Axel Honneth a uma posição completamente distinta sobre a etiologia das formas reificadas de vida. Já Lukács assume tal categoria como “autoelucidação de um processo histórico de dominação capitalista cujos contornos, até o presente, não cessaram de se ampliar” (CAMARGO, 2013).

Para Honneth (2007), por outro lado, a reificação é assumida como uma espécie de patologia social de perda da consciência do reconhecimento ou da negação desse reconhecimento visto positivamente como o momento da experiência de um engajamento intersubjetivo. De fato, em sua obra, Honneth não deixa expostas de maneira evidente as causas sociológicas para um comportamento reificado, porém é claro ao afirmar que seu primeiro interesse pelo tema da reificação surgiu da reflexão sobre “a dificuldade de uma explicação para o genocídio ‘industrializado’. Até hoje é difícil compreender os relatos nos quais é mostrado como jovens homens, aparentemente sem nenhuma comoção, matavam centenas de crianças e mulheres judias com um tiro na nuca (HONNETH, 2007, p. 78).

Portanto, por esse ângulo, podemos concluir que uma discussão sobre a reificação enseja a reflexão sobre o momento afetivo que, segundo Honneth, nos possibilita a experiência intersubjetiva fundamental para o ato de reconhecer e ser reconhecido. Nesse sentido, essa afirmação vai diretamente ao encontro daquilo que buscamos investigar durante este capítulo, pois as hipóteses centrais que nortearam nossas motivações recaem justamente sobre a validade ou não de se compreender a afetividade em seu sentido amplo como experiência fundamental para a luta por reconhecimento.

Referências

- CAMARGO, Silvio. *Lições weberianas em György Lukács*. Revista Novos Rumos, v. 50, pp. 1-20, 2013.
- HONNETH, Axel. *Reificación um estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires. Katz, 2007.
- LUKÁCS, Gyorgy. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*; tradução Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WINNICOTT, Donald. W. *A criança e seu mundo*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- WINNICOTT, Donald. W. *Natureza humana*. Trad. David Litman Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- WINNICOTT, Donald. W. *O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Trad. Irineo Constantino Schuch Ortiz. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

A SOCIEDADE COMO PROCESSO E A CRÍTICA DE THEODOR ADORNO AO CONCEITO DE CLASSE SOCIAL

Autran Alves Muniz¹

Em referência à sua concepção de sociedade, Theodor Adorno é bastante enfático ao afirmar: “a sociedade é essencialmente processo” (ADORNO, 1989, p. 267). Consequentemente, para ele, a investigação social somente possuirá um caráter crítico e dialético caso respeite a noção processual da sociedade. Tendo em vista essas indicações de Adorno, o objetivo deste texto é discutir os impactos delas para sua concepção de sociologia. Primeiramente, será discutida a polarização que, segundo Adorno, ameaça essa disciplina: de um lado a mera constatação dos fatos, representada pelo positivismo, e, de outro, a declamação irresponsável de visões essenciais, representada por abordagens que, apesar de se apresentarem como críticas e dialéticas, perderam – ou pelo menos se expõem ao risco de perder – tais características. Nesses dois polos, a noção de sociedade como processo é violada. No primeiro devido à contradição entre o objeto da sociologia e os métodos positivistas e, no segundo, devido à recusa de algumas abordagens investigativas a realizarem uma autocrítica sobre seu próprio material conceitual. Em seguida, será discutido o modelo da dialética de fenômeno e essência apresentado por Adorno no contexto de sua crítica ao conceito de classe social. Ele se vale desse modelo como um exemplo da ocorrência de uma discrepância entre fenômeno e essência. Assim, serão discutidas as razões para a existência de tal discrepância no chamado capitalismo tardio; razões que, em seu conjunto, compõem um diagnóstico de época dessa fase do desenvolvimento capitalista. Tal

¹ Mestre em sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

discussão servirá para expor a importância da crítica da teoria em relação aos seus próprios conceitos tendo em vista as transformações da realidade.

A perigosa polarização da sociologia

A respeito da sociologia, Adorno afirma: “o risco mais grave a ameaçar essa disciplina hoje, está em que ela de algum modo se polariza: de um lado, a mera constatação de fatos; de outro, a declamação irresponsável de visões essenciais, verdadeiras ou alegadas” (ADORNO, 2008a, p. 86). Cada um dos polos apresentados por Adorno nessa passagem representa uma abordagem de investigação social bastante distinta: respectivamente, a sociologia positivista e abordagens pretensamente dialéticas que perderam sua capacidade crítica.

Adorno aponta como característica fundamental da sociologia positivista² o “apego rigoroso aos fatos” (ADORNO & HORKHEIMER, 1973, p. 1). Isso significa que o positivismo direciona seus esforços para a constatação de fatos objetivos, pretensamente irrefutáveis, procurando assim fugir de interpretações supostamente arbitrárias. A meta primordial desse tipo de abordagem é alcançar, no estudo da sociedade, um grau de objetividade similar àquele observado nas ciências naturais e exatas. É por isso que a sociologia positivista vai buscar nessas ciências o modelo para desenvolver seus procedimentos investigativos. O resultado é um tipo de abordagem que se fundamenta em um esforço quantificador em relação aos objetos investigados. Ou seja, à redução destes à sua dimensão quantitativa, abstraindo suas qualidades específicas, a fim de submetê-los a tratamentos matemáticos e estatísticos limitados “ao mero perceber, classificar e calcular” (ADORNO, HORKHEIMER, 2007, p. 34).

² Adorno utiliza o termo positivismo em um sentido bastante amplo, conforme ele declara na passagem a seguir: “quero utilizar o termo ‘positivismo’ em um sentido bastante amplo, não estritamente conforme o neopositivismo de Viena ou a chamada teoria da ciência e filosofia analítica hoje florescente nos Estados Unidos, mas justamente em um sentido mais abrangente, que por ora não pretendo designar de outro modo que não o de ser a contraposição cientificista em relação às coisas, que são objeto de nossas preocupações” (ADORNO, 2008a, p. 80).

Adorno, no entanto, duvida do sucesso da empreitada positivista, e o motivo para isso, segundo ele, está na contradição fundamental existente entre os métodos positivistas (voltados para um esforço meramente quantificador da realidade observável) e o objeto da sociologia. Conforme afirma Adorno, os objetos que a sociologia tem à sua disposição, ao contrário daqueles das ciências naturais e exatas, “não são desqualificados, e sim estruturados pela interligação com a totalidade social” (ADORNO, 1994, p. 47). Essa interligação determina que os fenômenos da sociedade (os objetos que a sociologia tem à sua disposição) estejam necessariamente conectados aos processos que ocorrem no interior da tessitura social. Desse modo, enquanto os objetos das ciências naturais e exatas são imediatamente apreensíveis, os objetos da sociologia, uma vez que são mediados pela sociedade, somente podem ser compreendidos por meio da observação dos processos envolvidos em sua formação.

Além do desvelamento desses processos, a sociologia tem como tarefa submetê-los à crítica, pois eles são permeados pelas contradições imanentes ao processo social. Sobre o caráter antagônico da sociedade, Adorno afirma: “a essência desse modelo de sociedade antagônica é que ela não é uma sociedade com contradições, ou apesar de suas contradições, mas em função de suas contradições” (ADORNO, 2008c, p. 9). Ao se referir à sociedade atual, ele afirma que a motivação para o lucro é o elemento que simultaneamente a une e a divide:

Em outras palavras, uma sociedade baseada no lucro necessariamente contém essa divisão da sociedade em virtude da existência objetiva da motivação para o lucro. A motivação para o lucro que divide a sociedade e potencialmente a despedaça, também é o fator por meio do qual a sociedade reproduz sua própria existência (ADORNO, 2008c, p. 9).

Ao considerar que a sociologia positivista se limita à mera constatação dos fatos, tratando-os como dados quantificáveis, sem qualquer referência à sua interligação com a totalidade social e, portanto, sem qualquer referência aos seus processos formadores, essa abordagem investigativa viola a noção de sociedade como processo. Assim, ela é

incapaz de apreender seu objeto e, também, de fazer a crítica da sociedade. Adorno conclui: “por amor à clareza e à exatidão”, a sociologia positivista passa “ao largo daquilo que quer conhecer” (ADORNO, 1994, p. 47). E acrescenta ainda que a sociologia positivista, guiada por uma “ânsia puritana contra a contradição”, se envolve na mais fatal delas, qual seja, “aquela entre a sua estrutura e a do seu objeto” (ADORNO, 1994, p. 47).

Para melhor compreender as tarefas de desvelamento e crítica dos processos estruturais da sociedade, será útil recorrer a um trecho da terceira aula do curso de introdução à sociologia ministrado por Adorno na Universidade de Frankfurt no ano de 1968. Ele inicia essa aula dizendo a seus alunos que a sociologia deve “ocupar-se com o essencial” (ADORNO, 2008a, p. 79) para, mais adiante, explicar o que ele chama de essencial. Ele diz, primeiramente, que “essenciais são as leis objetivas do movimento da sociedade, referentes às decisões acerca do destino dos homens, que constituem sua sina” (ADORNO, 2008a, p. 87). É preciso destacar neste trecho qual o significado que Adorno dá para leis. Não se trata de leis no sentido positivista do termo, ou seja, de leis eternas e imutáveis. Em vez disso, Adorno as compreende como tendências e, assim, mesmo que se cristalizem como determinações objetivas que atuam sobre o “destino dos homens”, não são eternas. Portanto, não se trata da glorificação dessas leis, como ocorre no positivismo, no sentido de desvendá-las para melhor obedecê-las. Pelo contrário, trata-se de desvelá-las para impor-lhes a crítica; e não só isso, pois cabe também descobrir nelas os potenciais de transformação da sociedade. Pois, para Adorno, tais leis constituem “justamente o que é decisivo mudar – e que de outro modo, também encerram a possibilidade ou o potencial para que a sociedade cesse de ser a associação coercitiva em que nos encontramos e que possa ser diferente” (ADORNO, 2008a, p. 87). Como exemplo de lei que preenche tais parâmetros críticos e dialéticos, Adorno cita a lei do valor de Karl Marx. Já no fim de sua exposição sobre o significado que ele dá para leis, Adorno diz:

tais leis objetivas do movimento são válidas apenas enquanto efetivamente se expressam em fenômenos sociais, e não quando se esgotam no sentido de uma mera derivação dedutiva

de conceitos puros – por mais profundamente enraizadas no conhecimento social que esses conceitos sejam (ADORNO, 2008a, p. 87).

Assim, chegamos ao segundo extremo da polarização mencionada por Adorno, ou seja, aquele que corresponde à “declamação irresponsável de visões essenciais”. Na passagem reproduzida acima, ele afirma que as mencionadas leis somente são válidas enquanto se expressam nos fenômenos, ou seja, nos objetos que a sociologia tem à sua disposição. Essa afirmação se refere a uma exigência feita por Hegel, segundo a qual a “essência tem que se manifestar” (ADORNO, 2008a, p. 85). Ou seja, a essência precisa aparecer, se expressar nos fenômenos da realidade.

Assim, quando Adorno fala da declamação irresponsável de visões essenciais, ele se refere a apreciações teóricas sobre a essência da sociedade que já não são respaldadas pela realidade, que já perderam a validade, pois já não “se expressam em fenômenos sociais” (ADORNO, 2008a, p. 87). Portanto, se tais visões essenciais deixaram de se expressar em fenômenos sociais, é porque em algum momento já se expressaram, e, além disso, se deixaram de se expressar foi devido a transformações da sociedade. Desse modo, ao destacar esse segundo polo problemático, Adorno enfatiza a ausência de autocritica da sociologia em relação a seus próprios conceitos quando estes passam a apresentar discrepâncias em relação aos fenômenos aos quais se referem. Uma atitude que configura uma violação da noção da sociedade como processo, pois consiste em uma recusa em permitir que os conceitos teóricos acompanhem o movimento da sociedade.

Nesse espírito, Adorno, na já mencionada terceira aula do seu curso de introdução à sociologia de 1968, recorre ao exemplo do conceito de classe social para oferecer um modelo da dialética de fenômeno e essência. Mais especificamente, um exemplo no qual fenômeno e essência apresentam discrepância, pois, segundo Adorno, o fenômeno da consciência de classe, devido a transformações ocorridas na sociedade desde a formulação original do conceito de classe social, já não expressa a questão essencial da divisão de classes na sociedade, conforme veremos a seguir.

O exemplo do conceito de classe social

Na seção anterior, foi discutida a polarização que, segundo Adorno, ameaça a sociologia. De um lado a mera constatação de fatos e, de outro, a declamação irresponsável de visões essenciais. Na já mencionada terceira aula do curso de introdução à sociologia ministrado por Adorno na Universidade de Frankfurt em 1968, ele apresenta a seus alunos um “breve modelo da dialética de fenômeno e essência” (ADORNO, 2008a, p. 91). A partir desse modelo, será possível discutir questões relacionadas ao segundo aspecto da polarização, que se refere à capacidade da investigação social de manter seu conteúdo crítico e dialético. Capacidade intimamente ligada, como veremos, à fidelidade à noção da sociedade como processo.

Nesse modelo, Adorno apresenta a contraposição, de um lado, de uma questão essencial, a vigência ou não da divisão de classes sociais na sociedade atual e, de outro, o fenômeno da consciência de classe. A partir desse modelo, Adorno, entre outros temas³, discute a discrepância que, segundo ele, passou a existir entre esses dois elementos desde a consolidação do que ele chama de capitalismo monopolista no século XX. Discrepância que aparece da seguinte forma: a despeito da divisão de classes continuar em plena vigência, e ter até mesmo recrudescido desde meados do século XIX, um século depois, período analisado por Adorno, essa questão essencial deixou de se manifestar no fenômeno consciência de classe, pois, devido às características do desenvolvimento ocorrido na sociedade capitalista desde então, os proletários, como tendência, deixaram de perceber a divisão de classes vigente na sociedade e também deixaram

³ Os temas são: 1) o essencial, aquilo com que deve se ocupar a sociologia, não necessariamente corresponde aos grandes temas consagrados pela investigação social. É neste contexto que deve ser entendido o exemplo da consciência de classe pois, mesmo sendo um epifenômeno, pode conduzir a considerações essenciais sobre a sociedade; 2) o papel da pesquisa empírica na teoria social dialética: tendo em vista a exigência de Hegel segundo a qual a essência precisa se manifestar, Adorno explica que a pesquisa empírica tem o papel, na teoria social dialética, de apreender os fenômenos, os fatos da sociedade, uma vez que estes, como já mencionado, possuem uma relação dialética com as leis estruturais.

ver a si próprios como proletários. Adorno elenca diversos elementos que colaboraram para a consolidação desse estado de coisas. Em conjunto, tais elementos compõem um diagnóstico de época do capitalismo no século XX, que é descrito por Adorno também como capitalismo monopolista, em substituição ao capitalismo liberal do século XIX.

Para apresentar esse modelo da dialética de fenômeno e essência, Adorno se baseia no conceito de classe social, o qual foi formulado “objetivamente em todo o seu rigor” (ADORNO, 2008a, p. 87) primeiramente por Karl Marx. Segundo a formulação de Marx, no âmbito do sistema capitalista de produção, o que determina objetivamente o pertencimento a uma classe social é a posição dos indivíduos no processo produtivo, ou seja, se estes “dispõem dos meios de produção ou se estão separados destes” (ADORNO, 2008a, p. 88). Assim, na perspectiva da relação fenômeno e essência, a consciência de classe deve expressar a divisão de classes efetivamente existente na sociedade. Mais do que isso, Marx prognosticava que a consciência de classe, tendencialmente, aumentaria conforme avançasse o desenvolvimento do capitalismo, com o agravamento das contradições inerentes a esse sistema e com o incremento da organização operária.

Marx acreditava, conforme indicado por sua teoria da pauperização, que o fosso entre a classe trabalhadora, vendedora da força de trabalho, e a classe burguesa, proprietária dos meios de produção, ficaria cada vez maior. Assim, segundo Marx, “com o crescimento da riqueza social há também, sob as relações de produção capitalistas, com suas compulsões sistêmicas imanentes, um crescimento correspondente da pobreza social” (ADORNO, 2003a, p. 104).

No entanto, conforme avalia Adorno, esse prognóstico não se confirmou. Pelo contrário, o que se observou no século seguinte foi a melhoria das condições de vida da classe trabalhadora, que passou a contar com “menos horas de trabalho, alimentação melhor, moradias melhores e vestuário melhor; proteção para a família e trabalhadores quando em idade avançada; aumento da expectativa de vida” (ADORNO, 2003a, p. 103). Adorno atribui tal melhoria ao elevado desenvolvimento do progresso técnico ocorrido desde a época em que Marx desenvolveu sua teoria das

classes, um desenvolvimento que se deu em um nível muito superior ao esperado pela teoria. O resultado é que, se no século XIX, conforme escreveram Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, os proletários nada tinham “a perder a não ser os seus grilhões” (MARX, ENGELS, 2007, p. 69), um século depois, eles passaram a ter algo a perder (Adorno, 2003a, p. 103), ou seja, justamente os benefícios materiais proporcionados pelo progresso técnico.

Trata-se de um fenômeno que contribuiu para a integração da classe trabalhadora à sociedade capitalista de uma forma anteriormente inexistente. Mas não é só esse tipo de fenômeno de integração que Adorno identifica na sociedade capitalista de meados do século XX. Há outro que contribui ainda mais para que a consciência de classe tenha diminuído a tal ponto que, nesse período, “como tendência, nenhum proletário se sabe proletário” (ADORNO, 2008a, p. 88). Trata-se do conceito de integração presente na concepção de socialização desenvolvida por Herbert Spencer (ADORNO & HORKHEIMER, 1972, p. 90). Conforme descrito por Adorno, ao analisar a história da sociedade em suas diferentes épocas e configurações, Spencer notou que a socialização dos seres humanos seguia uma trajetória sempre crescente. Ou seja, para ele, “há sempre mais sociedade no mundo” (ADORNO & HORKHEIMER, 1972, p. 28). Assim, ele desenvolve duas leis fundamentais da socialização: a integração e a diferenciação. A integração corresponde ao aspecto quantitativo da socialização, e se refere fundamentalmente ao crescimento populacional. Já a diferenciação corresponde a seu aspecto qualitativo, e se refere ao crescimento e complexificação da estrutura interna da sociedade. Esses dois aspectos da socialização estão mutuamente relacionados, pois, segundo Spencer, o crescimento populacional conduz ao desenvolvimento de estruturas (industriais e políticas) cada vez mais heterogêneas.

Por um lado, Adorno, em sua análise, vê confirmada a avaliação de Spencer a respeito da integração crescente da sociedade, ou seja, ele concorda que a rede de socialização é “tecida em malhas cada vez mais densas” (ADORNO, 2008a, p. 90). No entanto, faz ressalvas a respeito da questão da diferenciação. Adorno julga – em análise realizada em conjunto com Max Horkheimer na obra *Aspects of Sociology* – que Spencer “avaliou

corretamente a progressiva divisão do trabalho que acompanha o incremento da socialização” (ADORNO & HORKHEIMER, 1972, p. 30), mas que, no entanto, não percebeu a contratendência que, também referente à divisão do trabalho, conduz “em direção à erradicação das diferenças” (ADORNO & HORKHEIMER, 1972, p. 30). Assim,

quanto menores forem as unidades nas quais o processo social de produção é dividido no âmbito da crescente divisão do trabalho, mais semelhantes entre si tornam-se esses processos de trabalho, e mais eles se desvinculam de seu momento qualitativo (ADORNO & HORKHEIMER, 1972, p. 30).

Assim, a partir de certo ponto, a diferenciação conduz a seu contrário, à erradicação das diferenças. Essa contratendência, segundo Adorno, contribui decisivamente para a diminuição da consciência de classe dos trabalhadores.

O aforismo número 124 de *Minima Moralia* – intitulado *Imagem enigmática* e que termina com a famosa pergunta: “onde está o proletariado?” (ADORNO, 2008b, § 124) – traz uma reflexão sobre tais efeitos. Nele, Adorno fala sobre o tipo de desenvolvimento econômico ocorrido entre os séculos XIX e XX, que, segundo sua avaliação, levou o capitalismo a substituir os antigos proprietários industriais por administradores técnicos. Essa substituição se deveu à “quantificação dos processos técnicos, sua decomposição em operações ínfimas e altamente independentes de formação e experiência” (ADORNO, 2008b, p. 190). Assim, o desempenho de cargos de administração deixou de requerer grande perícia. Esse contexto traz, segundo Adorno, consequências para a consciência de classe porque cria a sensação de que as posições de comando estão disponíveis a todos; uma disponibilidade que não estaria relacionada à questão da perícia, mas à capacidade individual de se ajustar, de ser cooptado. Assim, “certamente os eleitos continuam a ser uma minoria ínfima, mas a possibilidade estrutural basta para manter com êxito a aparência da chance igual” (ADORNO, 2008b, p. 190). Portanto, o dano à consciência de classe dos trabalhadores se realiza por meio do esquecimento “da rigidez da ordem econômica” (ADORNO, 2008b, p. 190).

Além dos elementos descritos até aqui, o capitalismo monopolista, caracterizado pela emergência da dominação dos monopólios, deu à sociedade uma configuração tal que levou à contradição total entre “poder extremo e impotência extrema” (ADORNO, 2003a, p. 96). Por um lado, essa configuração confirma a “doutrina da luta de classes” (ADORNO, 2003a, p. 96) pois coloca em oposição direta possuidores e despossuídos. Por outro, contraria essa doutrina, pois “faz com que as pessoas se esqueçam da existência de classes hostis” (ADORNO, 2003a, p. 96), conduzindo àquilo que Adorno chama de fenômeno da “invisibilidade das classes” (ADORNO, 2003a, p. 96). Assim, a “ideia de que os oprimidos, os trabalhadores do mundo, devam se unir como uma classe e colocar fim ao horror, parece condenada sob a luz da presente distribuição de poder e impotência” (ADORNO, 2003a, p. 96). Desse modo, “até mesmo conceber a ideia de que as coisas podem ser diferentes se converteu em um esforço quase sem esperança” (ADORNO, 2003a, p. 96).

Além disso, a invisibilidade das classes corresponde à invisibilidade da injustiça, o que contribui para o encobrimento das contradições inerentes à divisão de classes na sociedade capitalista. Divisão esta que continua, na avaliação de Adorno, em plena vigência, a despeito de seu encobrimento em razão das características tomadas pela sociedade capitalista em meados do século XX. Tendo em vista a manutenção da divisão de classes na sociedade do capitalismo tardio, o conceito de classe continua demonstrando pleno vigor crítico, pois a desvela e expõe o caráter antagônico e injusto de tal sociedade. Por outro lado, quando se leva em consideração que, desde a formulação original do conceito, transformações observadas na realidade – mesmo que não tenham levado à extinção das relações capitalistas de classe – conduziram ao não reconhecimento dos proletários de sua condição de classe e também ao não reconhecimento destes até mesmo da existência da divisão de classes na sociedade capitalista, então, segundo Adorno, “o apelo prático dirigido a eles adquire, de sua parte, um momento ideológico a ser apreendido a fundo pelo conhecimento sociológico, que dele precisa prestar contas” (ADORNO, 2008a, p. 89). Por isso, Adorno defende que o conceito de classe deve ser “mantido e, simultaneamente, modificado” (ADORNO, 2003a, p. 97). Ele explica:

mantido, porque sua base, a divisão da sociedade em exploradores e explorados, não apenas continua inalterada, mas se agrava em coerção e solidez. Modificado, porque os oprimidos, que hoje, conforme previsto pela teoria, constituem a esmagadora maioria da humanidade estão incapacitados de se experienciarem como uma classe” (ADORNO, 2003a, p. 97).

Adorno procura, desse modo, ir a fundo na investigação a respeito das razões que conduziram à discrepância que ele identifica entre a questão essencial divisão de classes e o fenômeno da consciência de classe. Discrepância que indica o não cumprimento do conceito de classe da exigência segundo a qual a essência precisa se manifestar. A investigação dessas discrepâncias está imbricada à noção da sociedade como processo, pois é preciso ir a fundo na análise das transformações da sociedade para identificar as razões para a não expressão da essência nos fenômenos. Daí a importância da elaboração de diagnósticos de época como meio de informar a teoria a respeito das transformações da sociedade.

Considerações finais

Ao final de sua exposição na terceira aula do curso de introdução à sociologia de 1968, como conclusão de suas reflexões, Adorno enumera: 1) “o essencial é o interesse por leis do movimento da sociedade, sobretudo leis que expressam como se chegou à situação presente e qual sua tendência” (ADORNO, 2008a, p. 92); 2) “essas leis se modificam e valem apenas enquanto efetivamente aparecem” (ADORNO, 2008a, p. 92); e 3) “como um terceiro passo” (ADORNO, 2008a, p. 92), ele conclui dizendo que a sociologia, ao se deparar com discrepâncias entre essência e fenômeno, tem duas possibilidades de ação, entre as quais deve julgar, em cada caso, a mais apropriada:

ou apreender a partir da essência inclusive essas discrepâncias entre essência e fenômeno, quero dizer: apreender teoricamente, ou ter efetivamente a coragem de abrir mão de conceitos de essência ou de leis gerais, absolutamente incompatíveis com os fenômenos e também não passíveis de mediação dialética (ADORNO, 2008a, p. 92).

Considerando essa perspectiva, no caso do conceito de classe social, cabe afirmar: 1) a divisão de classes corresponde a uma questão essencial; 2) essa questão essencial apresenta discrepâncias em relação ao fenômeno consciência de classe; 3) não é o caso de abrir mão do conceito de classe social, pois a divisão de classes continua vigente na sociedade atual. Assim, a tarefa indicada por Adorno é a apreensão, a partir da essência, de tais discrepâncias.

Ao se dedicar a essa tarefa, Adorno analisa as características fundamentais do capitalismo do século XX, e que o diferenciam do capitalismo do século anterior. Cabe ressaltar que é possível fazer ressalvas a respeito do diagnóstico de Adorno, como o fato de sua análise ser excessivamente restrita ao desenvolvimento dos países capitalistas centrais. Além disso, há pouca consideração às lutas sociais do proletariado que contribuíram para a melhoria de suas condições de vida observada entre os séculos XIX e XX.

Finalmente, ainda sobre o diagnóstico de Adorno, é preciso dizer que muitas de suas análises parecem ter perdido sua validade, tendo em vista, por exemplo, os processos de precarização que se abateram sobre a classe trabalhadora no mundo todo no contexto atual de um capitalismo altamente financeirizado. No entanto, essa última ressalva não significa um demérito em relação a seu diagnóstico; na verdade, ela reforça a validade de sua consideração a respeito do caráter processual da sociedade e reforça a importância indicada por ele segundo a qual a teoria deve estar permanentemente atenta às transformações da realidade, a fim de que ela não perca sua capacidade crítica.

Referências:

ADORNO, Theodor. Society. In: _____. *Critical theory and society: a reader*. New York: Routledge, 1989.

ADORNO, Theodor. Sobre a lógica das ciências sociais. In: COHN, Gabriel. (org.). *Theodor W. Adorno*. Sociologia. São Paulo: Editora Ática, 1994, pp. 46-61.

- ADORNO, Theodor. Reflections on class theory. In: _____. *Can one live after Auschwitz?* Ed. Rolf Tiedmann. Stanford: Stanford University Press, 2003a, pp. 93-110.
- ADORNO, Theodor. Late Capitalism or Industrial Society?: The Fundamental Question of the Present Society. In: _____. *Can one live after Auschwitz?* Ed. Rolf Tiedmann. Stanford: Stanford University Press, 2003b, pp. 111-125.
- ADORNO, Theodor. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Editora Unesp, 2008a.
- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008b.
- ADORNO, Theodor. *Lectures on negative dialectics: Fragments of a lecture course 1965/1966*. Cambridge: Polity Press, 2008c.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Aspects of sociology*. Boston: Beacon Press, 1973.
- COHN, Gabriel. A sociologia como ciência impura. In: ADORNO, Theodor. *Introdução à sociologia (1968)*. São Paulo: Editora Unesp, 2008, pp. 19-34.
- HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

UMA REFLEXÃO ACERCA DO CONCEITO DE INTELLECTUAIS NAS OBRAS DE ADORNO E HORKHEIMER (1930 E 1940)

Lúisa Maria Rutka Dezopi¹

Uma das mudanças mais extraordinárias que a Europa Ocidental presenciou no início do século XX foi a ressignificação de concepções intelectuais de acordo com as novas relações com as quais a sociedade e seus sujeitos, naquele momento da crescente expansão do capitalismo monopolista, estavam confrontando. Antigas maneiras de vivências e convivências se transformaram, desencadeando profundas reformas na política, economia e cultura afetando a estrutura social de diversos países, como na Primeira Guerra Mundial (1914 – 1918), onde tornou-se patente a concorrência comercial e corrida armamentista que deslocou o centro de gravidade socialista para o Leste Europeu; o sucesso inesperado da Revolução Bolchevique (1917) em direção à marcha da revolução seguida de massas populares, operários, soldados e marinheiros (REED, 1989); a República de Weimar (1919 – 1933), com a economia turbulenta por causa da destruição da Grande Guerra, da escassez de matéria prima e das intensas dívidas sociais estipuladas no Tratado de Versalhes (1919); e, principalmente, a Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945) juntamente com o Partido Nazi Fascista de Adolf Hitler na Alemanha.

Essas experiências sociopolíticas tiveram impacto na reformulação da teoria científica para que suprisse a necessidade de explicar esse novo

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, com pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. E-mail para contato: luisa.dezopi@hotmail.com

cenário europeu (JAY, 2008; FREITAG, 1986). E, para certos setores do intelectualismo, como a Escola de Frankfurt, uma nova teoria não teria tarefa apenas de entendimento dos novos emblemas, tensões e circunstâncias, justificando o presente com base em fatores interdisciplinares, mas sobretudo configurou-se numa força importante da revitalização necessária do marxismo que conferisse um caráter de protesto ininterrupto pelo que houve e intuindo o que estava por vir no Leste Europeu.

Nesse diapasão, a motivação desse trabalho ensaístico reside no desassossego em descobrir mecanismos palpáveis e plausíveis que conectam a prática revolucionária em relação à racionalidade e suas ferramentas de dominação juntamente com a atividade intelectual e a produção de diagnósticos de tempo. A vasta bibliografia de Theodor Adorno e Max Horkheimer, intelectuais da Escola de Frankfurt, proporciona até os dias atuais construções de conhecimento que nos permitem inventar e reinventar a realidade que está posta, investigando aquilo que é (*Sein*) e aquilo que deveria ser (*Sollen*). O ponto de ignição desta pesquisa, nesse sentido, é justamente sua hipótese teórica, na qual ocorre a defesa de que o conceito do intelectual crítico, para esses autores, encontra-se numa posição privilegiada no capitalismo tardio, estabelecendo-se de forma antagônica e sólida em relação a racionalidade instrumental. Em verdade, a ideia não é apontar o intelectual crítico como somente uma possível escapatória através de um único sujeito emancipatório, em direção à emancipação do ser humano, nem o considerar excessivamente tendencioso, mas sim inspirar uma série de outros recursos críticos à realidade social. E, desta forma, o intelectual crítico é um elemento de extraordinária importância para compreensão da prática revolucionária e dos fenômenos sociais desencadeados pela racionalidade instrumental no capitalismo tardio.

Com o termo Escola de Frankfurt se designa a institucionalização de uma capacidade intelectual e crítica que questionava radicalmente os pressupostos de toda posição teórico-ideológica adotada e refletida nos trabalhos de um grupo de intelectuais marxistas não ortodoxos. O termo Escola de Frankfurt ou a concepção de Teoria Crítica agiu como novo mecanismo científico que atuava nas novas críticas em relação às

formas que o capitalismo monopolista se encontrava em processo de desdobramento no Leste Europeu, representando, além disso, como o próprio nome indica, uma série de críticas e ponderações aos outros teóricos e tradições filosóficas (JAY, 2008). Demandando e estabelecendo também uma concentração e preocupação interminável em relação à realidade social e seus desdobramentos econômicos e políticos, acarretando em constantes revisitações e reformulações de suas próprias críticas pela dinâmica da sociedade. E isso se apresentava no seu próprio *discurso enquanto forma*, desenvolvendo a crítica através da negatividade e questionamentos de suas próprias hipóteses ao longo do texto, revelando que progressivamente as categorias ‘teoria tradicional’ e ‘teoria crítica’ vão se preenchendo concomitantemente. O discurso ou o próprio debate entre essas duas teorias dentro do manifesto de Max Horkheimer (1980), *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*², representa a original forma enquanto crítica ou dialética que a Teoria Crítica revoga para si.

Desse modo, um dos mais importantes recursos de construção de conhecimento desenvolvidos pela própria Teoria Crítica é a *crítica imanente*, na medida em que desaprova severamente as outras maneiras de construção de conhecimento e entendimento da realidade providas da Teoria Tradicional, positivismo ou filosofia científica (ADORNO, 2001). A crítica imanente pode ser entendida como um processo de autorreflexão e de constatação de atos falhos que promove critérios inerentes da própria questão de pesquisa para considerar, julgar e entendê-las. Essa perspectiva permite estudos atentos e aproximados da questão de pesquisa através de *reflexões filosóficas e interdisciplinares*, nos quais participam pesquisadores de diversas áreas do saber, como economistas, sociólogos, psicólogos, teóricos da política, filósofos e críticos da arte, a saber:

² “Horkheimer (1895-1973) é considerado o fundador da Teoria Crítica, porque foi ele o primeiro a formular essa ideia na forma de um conceito, opondo-o à ideia da teoria tradicional. Horkheimer fez isso em um ensaio que se chama justamente ‘Teoria tradicional e Teoria Crítica’, publicado em 1937” (NOBRE, 2015, p. 35).

Immanuel Kant e o processo emancipatório do homem³, Georg Wilhelm Hegel, a crítica imanente e a dialética, Karl Marx e o materialismo histórico, George Lukács e a noção de reificação, Karl Mannheim e a *intelligentsia*, Edmund Husserl e a fenomenologia, entre outros.

A crítica imanente aproxima-se discretamente de uma herança hegeliana, diretamente no que tange à faculdade de se conhecer tudo aquilo que tem um conteúdo, através da subjetividade do sujeito e não de uma razão pré-concebida fora do universo de entendimento do objeto a ser investigado e compreendido. As categorias do conhecimento podem ser particularmente entendidas, sendo abstraídas⁴ de diversas maneiras. Somente se pode apreender o conhecimento na medida que o sujeito participa ativamente dele. Não há a necessidade de uma edificação de modelos metodológicos anteriormente formulados, pois cada categoria

³ Immanuel Kant foi responsável por inaugurar em seu ensaio Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento? o discurso filosófico da modernidade, pois até então tal questão era formulada “apenas em sua vinculação com a antiguidade. Com seu ensaio, Kant substituiu essa relação [...] com a Antiguidade por meio de uma relação [...] com o presente: a atualidade é interrogada em si mesma [...] e a própria filosofia é interrogada como parte dessa atualidade” (ROUANET, 1987, p. 222). Nesse ensaio foi apresentada uma concepção de esclarecimento, sendo esta “a saída do homem da menoridade pela qual é o próprio culpado” (KANT, 2005, p. 63). Por menoridade compreendia-se “a incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem direção alheia” (KANT, 2005, p. 63). Os homens, desta forma, encontravam no século XVIII um período próximo da plena utilização pública de sua liberdade de razão, de sua consciência livre de preconceitos e de sua maioridade. E essa era a solução encontrada para superar as trevas e a metafísica permeadas na Idade Média, pois com o surgimento da razão, a humanidade pôde alcançar sua liberdade, emancipando-se e criando um novo mundo livre de preconceitos. Era a época do esclarecimento, do Século das Luzes, do Iluminismo (KANT, 2005).

⁴ O fator objetivo não necessariamente indica ausência de abstração, parte significativa da argumentação depende da abstração que demonstra a amplitude das relações do algo e outro mediado pela reflexão intelectual crítica enquanto movimento. Por isso a caracterização do objetivo na Teoria Crítica através de si mesmo e do ponto de vista de sua potencialidade. E a abstração também forma o conteúdo do sujeito, pois a subjetividade depende da objetividade enquanto parte componente de si mesma (ADORNO, 2001).

tem uma história e uma gênese peculiar e deve ser compreendida com ferramentas próprias do pensamento hegeliano – que diferentemente da Teoria Crítica, se refletem no discurso filosófico hegeliano que contém uma forma específica de fazer ciência a partir das categorias como essência, ideia, conceito e ciência (HEGEL, 2016).

Em suma, os frankfurtianos discutiram que a forma do conhecimento existente na Teoria Crítica não tem origem em elementos puramente metodológicos ou formalísticos, mas sim na percepção do ser e de seu desdobramento em conexões com os processos sociais reais, com o processo histórico concreto, na historicidade do processo social. É a recusa a ter um modelo, pois o movimento – processo e progresso – é retido no discurso que segue o desenvolvimento do objeto, levando a uma compreensão de cada objeto de maneira exclusiva e única, por conta da historicidade e lógica interna, chamado de gênese do objeto, tendo em vista o local que este ocupa dentro dele mesmo.

O comportamento crítico consciente faz parte do desenvolvimento da sociedade. A construção do desenrolar histórico, como produto necessário de um mecanismo econômico, contém o protesto contra esta ordem inerente ao próprio mecanismo, e, ao mesmo tempo, a ideia de autodeterminação do gênero humano, isto é, a ideia de um estado onde as ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões. [...] O fato de se aceitar um objeto separado da teoria significa falsificar a imagem, e conduz ao quietismo e ao conformismo. Todas as suas partes pressupõem a existência da crítica e da luta contra o estabelecido, dentro da linha traçada por ela mesma (HORKHEIMER, 1980, p. 153).

O sujeito de comportamento crítico, que leva a dúvida para todos os conteúdos, encontra-se, com efeito, em contradição com determinadas partes das representações dominantes, compreendidas pelas transformações do capitalismo e seus desdobramentos no mundo moderno com a relação entre sociedade e mercado e a tecnologia. Para uma conexão com o processo histórico concreto é necessária uma permanente e inesgotável dedicação e atenção para as conturbações sociais, econômicas e políticas através de

revisões de construções de conhecimento considerando o tempo presente atual como guia analítico. Afirma Horkheimer (1980, p. 138):

Para os sujeitos do comportamento crítico, o caráter discrepante cindido do todo social, em sua figura atual, passa a ser contradição consciente. Ao reconhecer o modo de economia vigente e o todo cultural nele baseado como produto do trabalho humano, e como a organização de que a humanidade foi capaz e que impôs a si mesma na época atual, aqueles sujeitos se identificam, eles mesmos, com esse todo e o compreendem como vontade e razão: ele é o seu próprio mundo. Por outro lado, descobrem que a sociedade é comparável com processos naturais extra-humanos, meros mecanismos, porque as formas culturais baseadas em luta e opressão não é a prova de uma vontade autoconsciente e unitária. Em outras palavras: este mundo não é deles, mas sim o mundo do capital.

Já na passagem para a década de 1940, o homem moderno passou pela experiência da Segunda Guerra Mundial compreendida entre 1939 e 1945, do nazismo de Hitler e do fascismo de Mussolini, do Holocausto e pela cena de morte de mais de cinquenta milhões de pessoas. Isso repercutiu em um momento de desesperança, pessimismo e ceticismo no pensamento dos intelectuais do Leste Europeu. Nesse sentido, ocorreu uma série de reavaliações dos objetivos da Escola de Frankfurt na década de 1940, pois as mediações entre a teoria e a práxis tornaram-se mais problemáticas. A economia continuou perdendo a posição central nos trabalhos desse grupo de intelectuais e a psicanálise foi incorporada na forma de uma teoria social. O novo modelo crítico apresentou mudanças significativas em relação ao dos anos 1930, mas também resguardou continuidades importantes, como seus interesses por uma pesquisa interdisciplinar.

A questão central nesse novo modelo crítico decorrente do novo período é que a dominação foi entendida como severa e densa, sem necessariamente as mediações que eram características de uma sociedade burguesa. Em certa medida, a dominação era resultado da crueldade e exploração do homem ocidental à natureza durante séculos, isto é, tem-se uma ênfase de pesquisa na relação subjacente entre indivíduo e natureza

provocando compreensões mais apuradas, em última instância, de sujeito e objeto. Desta forma, como já se poderia esperar, os teóricos críticos analisaram a ascensão do fascismo na Europa, o novo totalitarismo, a propaganda nazista, o mito do Estado e as origens do totalitarismo, escrevendo alegorias da desintegração alemã (JAY, 2008).

De forma contrária ao diagnóstico de tempo dos anos 1930 presente em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* – que discutia o capitalismo como produtor de uma ilusão à uma sociedade livre e igualitária e considerava os potenciais de emancipação em relação à dominação capitalista bloqueados historicamente por conta da “estabilização dos elementos autodestrutivos do capitalismo, integração das massas ao sistema e repressão a todo movimento de contestação” (NOBRE, 2015, p. 41), permanecendo somente no horizonte a ideia de que as possibilidades da prática transformadora poderiam ser reabertas com o declínio do nazismo –, o diagnóstico de tempo presente dos anos 1940 em *Dialética do Esclarecimento*⁵ revelou um bloqueio estrutural para a emancipação refletindo automaticamente num bloqueio da prática do intelectual enquanto teórico crítico.

Enquanto isso, como forma de crítica, os intelectuais enquanto teóricos representantes de uma Teoria Tradicional, na obra *Eclipse da Razão*⁶, “devem sua própria existência, e sua satisfação em abandonar-se à especulação, a um sistema de dominação do qual eles tentam emancipar-se intelectualmente” (HORKHEIMER, 2015, p. 116). Isto é, os intelectuais positivistas, em nome de uma filosofia científica, como forma de desqualificar toda e qualquer metafísica e superstição, hostilizaram e reprovaram a religião e a filosofia em nome da razão e da ciência; porém, através de seus métodos indutivos e dedutivos de compreender a realidade a partir de conceitos puros e a-históricos e de sua necessidade de controle

⁵ Publicada primeiramente em 1944 numa edição limitada e depois em 1947 numa edição comercial (JAY, 2008).

⁶ Eclipse da Razão foi publicada originalmente em 1947 e depois, novamente, em 1968 numa versão alemã denominada de Crítica à Razão Instrumental (FREITAG, 1986). “O texto dos vários capítulos deste volume é em parte baseado numa série de palestras públicas ministradas na Universidade Columbia na primavera de 1944” (HORKHEIMER, 2015, p. 9).

formalístico do objeto pesquisado, acabaram por sacrificar o próprio conceito de razão objetiva⁷, a fonte de todo poder intelectual e também de seus esforços, transformando-a numa ilusão, num fetiche, numa pura técnica e num instrumento de dominação do indivíduo e da natureza. Desta forma, o “crime dos intelectuais modernos contra a sociedade está não tanto no seu distanciamento, mas no sacrifício das contradições e complexidade do pensamento às exigências do assim chamado senso comum” (HORKHEIMER, 2015, p. 99). Esses intelectuais são, a saber, os da ordem conservadora, representantes das ideias de uma Teoria Tradicional que engessa a sociedade.

Essa interpretação e veneração da ciência institucionalizada por parte dos intelectuais positivistas – ou teóricos da Teoria Tradicional – demonstrou o eclipse da razão, isto é, o pleno triunfo da razão instrumental no mundo administrado de forma totalitária. Os instrumentos de cálculo de possibilidade de fins e de dominação da natureza conectados com o sistema capitalista de produção implicaram no desenvolvimento da moderna sociedade industrial e também na dominação do próprio indivíduo, permeando drasticamente no âmbito intelectual: “A dominação da natureza envolve a dominação do homem” (HORKHEIMER, 2015, p. 106). O homem, com o objetivo de dominar, tornar-se independente

⁷ É preciso entender a principal distinção entre razão subjetiva e razão objetiva: a razão subjetiva é capacidade de classificar, inferir, deduzir os fatos e calcular suas probabilidades, preocupando-se com meios corretos e procedimentos adequados pelos quais obterão fins específicos, mesmo podendo ser pouco ou nada racionais. Por outro lado, a razão objetiva, da qual deveu-se a transição para a razão subjetiva de uma forma não acidental, mas sim de forma gradativa e histórica, preocupava-se com os fins alcançados e não com os meios pelos quais estes poderiam ser obtidos. “A teoria da razão objetiva não se focava na coordenação entre comportamento e objetivo, mas em conceitos [...] sobre a ideia do bem supremo, sobre o problema do destino humano e sobre a forma de realização de fins últimos” (HORKHEIMER, 2015, p. 13). Com a passagem histórica da razão objetiva para a subjetiva, os conceitos foram esvaziados de todos os aspectos racionais, desencadeando o processo de subjetivação da razão e implicando na instrumentalização da mesma de dominação do indivíduo e natureza.

e autonomizar-se em relação a natureza, objetivou-a e apartou-se dela, construindo a separação tão criticada por Adorno e Horkheimer entre sujeito e objeto; com isso, dominando-a através de uma ciência instrumentalizada, tendeu de forma indireta a dominar a si mesmo pelo fato de pertencer intrinsecamente a ela, integrando-a.

Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte do pensamento e da atividade do homem, sua autonomia como um indivíduo, sua capacidade de resistir ao crescente aparato de manipulação de massa, seu poder de imaginação, seu juízo independente de esclarecimento é acompanhado por um processo de desumanização (HORKHEIMER, 2015, p. 8).

Nesse contexto, para Horkheimer (2015) a crise da razão é, majoritariamente, manifestada na crise e no declínio do próprio indivíduo. Portanto, é dever do filósofo enquanto intelectual e teórico crítico entender os fatos em seu desenvolvimento histórico considerando seu relativismo e negá-los enquanto verdades últimas e finitas, para enfim estabelecer um critério para a natureza da ciência, justificada enquanto princípio intelectual, e formular um novo conceito de ciência de maneira que represente a resistência do homem à mitologia. Pois, a partir do momento que os intelectuais, assim como qualquer modo de se pensar no mundo administrado em geral, se distanciam da experiência sensível como uma tentativa de compreensão da mesma, ocorre uma dominação de seus sentidos que empobrece o pensamento e a experiência. O espírito do intelectual enquanto teórico tradicional tornou-se, desta forma, aparelho de dominação, autodominando-se. Logo, a racionalidade instrumental do capitalismo tardio já não pode ser superada pelo comportamento crítico e sua ação transformadora, a emancipação do homem não se encontra mais no concreto da realidade social, resultando num bloqueio completo da prática revolucionária. Mesmo assim Martin Jay discute:

A contradição irreduzível mais fundamental [...] é a divisão entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, que está na base na dialética do Iluminismo. [...] Uma das principais aspirações de Adorno foi superar essa divisão, mas ele reconhecia que a

solução jamais poderia ser atingida no âmbito da própria cultura, assim como não poderia provir do colapso da alta cultura na vida cotidiana do presente, pois esta só serviria para negá-la, sem concretizar seu potencial emancipatório. (JAY, 2008, p.103- 104).

O que move, portanto, o mundo, seria nada mais do que a contradição. Segundo Adorno e Horkheimer:

A contradição é necessária. Ela é uma resposta à contradição objetiva da sociedade. Quando a divisão do trabalho é tão diferenciada como hoje é possível que em dado lugar antes se manifeste um horror responsável pela culpabilidade de todos. Se esse horror se difundir, se pelo menos uma pequena parte da humanidade se tornar consciente dele, talvez os manicômios e as penitenciárias se tornem mais humanos e os tribunais acabem tornando-se supérfluos. Mas não é absolutamente por isso que eu quero ser escritor. Eu só queria ver com maior clareza a situação terrível em que tudo se encontra hoje (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.196).

Os intelectuais alemães da Teoria Crítica assim se achavam responsáveis pela consciência crítica e encontravam-se na ponta da divisão social do trabalho e, por isso, numa posição privilegiada na sociedade moderna que possibilitaria um espaço mínimo de cultivo da liberdade, para manter-se viva a ideia de emancipação do homem, contrário à racionalidade instrumental e ao capitalismo moderno. Nesse espaço mínimo e quase inexistente tem-se a *Dialética do Esclarecimento*, mas não enquanto uma proposta clara de resistência à dominação, e sim como um indicador do atual cenário político, sociológico, histórico e cultural que se encontra permeado drástica e totalmente pela racionalidade instrumental. Evidencia Martin Jay que:

a tarefa do crítico cultural dialético não era celebrar a separação entre mente e matéria, arte e administração, cultura e civilização, nem passar por cima das divisões, fazendo de conta que elas não correram. Esta tarefa consiste, na realidade, em insistir na

ambiguidade radical de uma alta cultura [...] e, ao mesmo tempo, insistir em que sua dependência quanto às condições desta sociedade, assim como de sociedades passadas, ajudou a impedir essa mesma realização. Em outras palavras, as energias críticas presentes no conceito elitista de cultura devem ser colocadas em confronto com a função ideológica de sua contraparte antropológica, ao passo que os impulsos progressistas desta devem ser confrontados com as implicações conservadoras daquela (JAY, 2008, p.105).

A denúncia presente em *Dialética do Esclarecimento* revelou que a razão de caráter libertadora com a promessa de emancipação dos homens da metafísica teve um fim contrário e levou a um aprisionamento por uma ciência rígida e uma lógica racional, composta de uma sequência de processos mecanizados de caráter cético. Nessa perspectiva, “[o] mito converte-se em esclarecimento” e “o esclarecimento se converte [...] na total mistificação das massas” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 21). Este é o argumento central da obra frankfurtiana: a razão que nos prometeu retirar do mito, transformou-se em mitologia. Portanto, a sociedade moderna se caracterizou pela razão instrumental em sua dominação, sendo um projeto que não emancipou os homens nem do mito, nem da metafísica.

Porém, as verdades que a Teoria Crítica trabalhava e discutia nos diagnósticos de tempo não poderiam ser comprovadas, nem refutadas naquele momento, pelo motivo de justificarem a possibilidade de acontecimentos de uma nova ordem social. No que tange o consumo do futuro, isso é assunto do comportamento crítico (HORKHEIMER, 1980). O caráter da historicidade aponta para elementos negativos latentes na teoria social vigente que indicaria novas possibilidades históricas (JAY, 1988). Pois mesmo que a Teoria Crítica demande e estabeleça uma concentração e preocupação interminável em relação a realidade social e seus desdobramentos econômicos e políticos, acarretando em constantes revisitações e reformulações de suas próprias análises pela dinâmica da sociedade, há também a preocupação com aquilo que é (*Sein*) e aquilo que deveria ser (*Sollen*). Praticar teoria e filosofia é indissociável de uma reflexão pautada em *juízos existenciais* que significam “libertar a humanidade

da repressão, da ignorância e inconsciência. Esse juízo preserva, em sua essência, o ideal iluminista: usar a razão como instrumento de libertação para realizar a autonomia, a autodeterminação do homem” (FREITAG, 1986, p.41). Possuindo, dessa maneira, uma dimensão humanística e emancipatória que se compromete com a liberdade e autonomia do homem.

No pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro; sua identidade se encontra no futuro e não no presente. [...] esta clareza significa, no pensamento efetivamente crítico, não apenas um processo lógico, mas também um processo histórico concreto. Em seu percurso se modifica tanto a estrutura social em seu todo, como também a relação do teórico com a classe e com a sociedade em geral, ou seja, modifica-se o sujeito e também o papel desempenhado pelo pensamento (HORKHEIMER, 1980, p. 141).

A Teoria Crítica é uma teoria que impulsiona o todo social e tem como consequência a intensificação da luta com a qual está vinculada, sendo que sua real identidade não se encontra no presente, e sim numa dimensão dirigida para o futuro. Isso não representa uma ilusão imaginária ou utopia, mas sim um pensamento subjetivo estético baseado em experiências pré-científicas dos sujeitos e num repositório de aspirações humanas. Seu grande propósito reside então na crítica da sociedade e sua ordem social tal como ela está posta no presente (*Sein*) para a formulação de como ela deveria ser, projetando o futuro com a compreensão profunda do presente (*Sollen*). Em outros termos para Horkheimer:

o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro. O pensamento crítico contém um conceito de homem que contraria a si mesmo enquanto não ocorrer esta identidade (HORKHEIMER, 1980, p.140)

A tarefa do teórico crítico é elaborar tentativas de compreensão do mundo, das novas relações de dominação e das possibilidades de superá-

las tendo em vista as mudanças sociais e o tempo presente, recusando assim uma verdade absoluta e a-histórica e também a fetichização do conhecimento como algo distante da ação.

A estrutura do comportamento crítico, cujas intenções ultrapassaram as da práxis social dominante, não está certamente mais próxima destas disciplinas sociais do que das ciências naturais. Sua oposição ao conceito tradicional de teoria não surge nem da diversidade dos objetos nem da diversidade dos sujeitos. Para os representantes deste comportamento, os fatos, tais como surgem na sociedade, frutos do trabalho, não são exteriores no mesmo sentido em que o são para o pesquisador ou profissional de outros ramos, que se imagina a si mesmo como pequeno cientista. Para os primeiros é importante uma nova organização do trabalho (HORKHEIMER, 1980, p. 139).

Se a Teoria Crítica propõe a crítica às novas relações de dominação e às possibilidades de superação das mesmas, em seu âmago trabalha com o que é (*Sein*) e com o que deveria ser (*Sollen*), numa imagem do futuro baseada no presente, implicando na possibilidade de uma nova ordem impulsionada pela transformação do todo social e pela intensificação da luta contra a dominação. Para isso, tal teórico crítico pretende compreender a totalidade para acelerar os procedimentos e mecanismos do desenvolvimento que conduzirá a sociedade a seu estado sem exploração, transcendendo a ordem vigente. Esclarece Horkheimer que o

futuro da humanidade depende da existência do comportamento crítico que abriga em si elementos da teoria tradicional e dessa cultura que tende a desaparecer. Uma ciência que em sua autonomia imaginária se satisfaz em considerar a práxis [...] como o seu além, e se contenta com a separação entre pensamento e ação, já renunciou a humanidade. Determinar o conteúdo e a finalidade de suas próprias realizações, e não apenas nas partes isoladas mas em sua totalidade, é a característica marcante da atividade intelectual. Sua própria condição a leva à transformação histórica (HORKHEIMER, 1980, p.162).

Em fase de encerramento desse ensaio, os intelectuais críticos ocupam um espaço estratégico em termos teóricos, devido ao fato de comporem uma categoria conceitual que orbita e transita perante as principais características da Teoria Crítica, que foram aqui sumariamente apresentadas como a interdisciplinaridade, discurso como forma, crítica imanente, historicidade e juízo existencial. Apresentam assim importância na representação do conhecimento enquanto produto de trabalho social do intelectual, desfeticizando a teoria enquanto um potencial de resistência para então conferir uma relação subjetiva à produção da teoria através do comportamento intelectual crítico. Também se situam num espaço de privilégio epistemológico do conhecimento e na transformação do todo social, para os frankfurtianos, por se acharem responsáveis pelo futuro de toda a humanidade em comparação com o comportamento do intelectual enquanto teórico tradicional, que cimenta as relações sociais e de dominação existentes. Sendo também os únicos sujeitos de consciência crítica que se encontravam na ponta da divisão do trabalho social e que poderiam cultivar um espaço mínimo liberdade, para manter-se viva a ideia de emancipação do homem.

A questão que precisamente permanece é – se a tarefa do intelectual crítico é construir uma teoria forte o suficiente, de maneira subjetiva e objetiva, para entender, cercar e denunciar as contradições da razão instrumental, projetando o futuro daquilo que será e os seus obstáculos – como esse intelectual crítico empreende em dar margem às possíveis necessidades humanas na atualização da Teoria Crítica. Mas isso seria tema para outro momento da pesquisa.

Referências

- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor. *Epistemología y Ciencias Sociales*. Madri: Ediciones Cátedra, 2001.

FREITAG, Bárbara. *Teoria Crítica – Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

HEGEL, George W. F. *A Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Coleção “ Os Pensadores”. São Paulo: Editora Abril, 1980, pp. 125 – 162.

JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923 – 1950*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2008.

JAY, Martin. *As Ideias de Adorno*. São Paulo: Editora Cultrix, 1988.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? *In: Textos Seletos*. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, 3ª edição, pp. 63-71.

NOBRE, Marcos. Max Horkheimer: A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. *In: NOBRE, Marcos (org.). Curso livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papyrus, 2015, 2ª reimpressão, 3ª edição, pp. 35 – 52.

REED, John. *Os dez dias que abalaram o mundo*. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1989.

ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DO MILAGRE ECONÔMICO ÀS REVOLTAS ESTUDANTIS: TEORIA CRÍTICA NO CONTEXTO ALEMÃO DO PÓS-GUERRA

Paulo Rigolin de Moraes

A segunda metade da década de 1940 é marcada na Alemanha pela ocupação militar pelos aliados (que culminaria na divisão do país alguns anos depois) e pela refundação do Estado alemão sobre novas bases jurídicas. A década seguinte é lembrada, especialmente na República Federal, como a década do milagre econômico. A rápida reconstrução do país gerou um período de pleno emprego. No âmbito acadêmico esse é, também, um período de reconstrução. O grande número de intelectuais que emigraram – bem como as perdas materiais – em decorrência da guerra significaram uma grande ruptura no sistema acadêmico alemão. Esse é o contexto da reabertura do *Instituto de Pesquisa Social* [*Institut für Sozialforschung*] em Frankfurt, em 1949. Tal período de reconstrução encontra seus limites ao final da década de 1960, com uma percepção de crise em relação ao Estado de bem-estar social e com as revoltas estudantis. Pretende-se nesta exposição, tomando Theodor W. Adorno como referência, analisar alguns elementos que permitam pensar em que medida esse contexto brevemente delineado se relaciona com a produção e os debates em que se inserem alguns autores da Teoria Crítica da sociedade nesse período.

De partida, cabe destacar alguns elementos que balizam este texto. Primeiramente, vale dizer que escolha de Adorno como referencial justifica-se na medida em que seus textos se consolidaram como as mais destacadas – de maior impacto nos debates acadêmicos, ou mesmo atingindo um público mais amplo – obras produzidas no *Instituto de Pesquisa Social*. Nas palavras um tanto exageradas de um sociólogo alemão a nós

contemporâneo, “em meados dos anos 1960 Theodor W. Adorno havia se tornado um tipo de instituição na Alemanha” (CLAUSSEN, 2006, p. 5). Contudo, o debate não se limita – evidentemente – à produção de Adorno. Uma segunda ressalva diz respeito à construção da narrativa fortemente ligada ao campo disciplinar da Sociologia. Como trataremos adiante, do ponto de vista institucional, a produção de Adorno esteve em diversos momentos ligados aos debates no interior dessa disciplina no campo acadêmico alemão. Vale lembrar, contudo, que a produção de Adorno - e do Instituto de um modo geral – não é facilmente enquadrada em fronteiras disciplinares rígidas.

Com isso em mente, parece-nos pertinente esboçar alguns elementos históricos anteriores – que remontam à década de 1930 – e permitem clarificar o cenário da reconstrução do pós-guerra. Há um ponto de inflexão inescapável nos impactos da ditadura nacional-socialista. Nas Humanidades, de um modo geral, e na Sociologia, especificamente, período do governo nacional-socialista implicou em uma drástica ruptura e praticamente não há – por conta disso – continuidade entre os debates do período da República de Weimar e aqueles do pós-guerra. A partir de 1933, paulatinamente as cátedras de Sociologia foram fechadas, assim como os periódicos especializados deixaram de ser publicados (a *Zeitschrift für Sozialforschung* do Instituto de Pesquisa Social passa a ser publicada em Paris, a *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, editada por Richard Thurnwald, é fechada em 1933 e o *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, editado por Leopold von Wiese, deixa de ser publicado no ano seguinte). Jovens pesquisadores foram demitidos e vários professores foram aposentados compulsoriamente. Além disso, outros tantos foram forçados à emigração. “A dispersão de 3.120 professores universitários, entre eles 234 estudiosos dos campos da economia e ciências sociais, por diversas universidades e instituições estrangeiras, e seu refúgio, principalmente nos Estados Unidos a partir de 1933, é uma dimensão histórica que não pode ser desconsiderada” (VILLAS BÔAS, 2014, p. 8) e que possui impactos notáveis no ambiente acadêmico. À exceção de Hans Freyer, então professor na Universidade de Leipzig, não havia mais um catedrático de sociologia na Alemanha ao final da década de 1930. Mas, mesmo ele

deixou de ministrar cursos regulares a partir de 1938. Também a Sociedade Alemã de Sociologia teve suas atividades encerradas em 1934.¹

Assim, do ponto de vista das instituições, o cenário em 1945 era de terra arrasada. Do ponto de vista do debate teórico, o primeiro movimento foi de tentativa de lidar com os desafios que se impunham ao fim do regime nacional-socialista, mas retomando categorias analíticas do período da República de Weimar. Antes mesmo da fundação da República Federal, em 1949, intelectuais que haviam sido silenciados pela ditadura iniciaram um debate em torno das questões presentes. Então aos 77 anos, Alfred Weber (que havia sido aposentado compulsoriamente em 1933) retomou suas atividades em Heidelberg. Em *Adeus à história passada* [*Abschied von der bisherigen Geschichte*] – publicado em 1946 – e em *O terceiro ou o quarto homem* [*Der dritte oder der vierte Mensch*] – em 1953 – ele buscou, a partir de “uma perspectiva histórico-universal e sociológico-cultural, interpretar a catástrofe recente como uma ruptura ética na história” (LEPSIUS, 1983, p. 12). As publicações de Karl Jaspers (*Sobre a origem e o destino da História* [*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*], publicado em 1949), de Alexander Rüstow (a série *Orientação do presente: uma crítica cultural histórico-universal* [*Ortsbestimmung der Gegenwart: eine universalgeschichtliche Kulturkritik*], em três volumes² publicados entre 1950 e 1957)³, de Alfred Müller-Armack (*Diagnóstico de nosso presente* [*Diagnose unserer Gegenwart*], publicado em 1949) e de Hans Freyer (*História mundial da Europa* [*Weltgeschichte Europas*], em 1948 e *Teoria*

¹ Sobre esse contexto ver LEPSIUS (1983, pp. 3-10) e WIGGERHAUS (2002, pp. 157-178).

² O primeiro deles intitulado *Origens e dominação* [*Ursprung und Herrschaft*], o segundo *Caminho para a liberdade* [*Weg der Freiheit*] e o último *Dominação ou liberdade?* [*Herrschaft oder Freiheit?*].

³ Como dissemos, esse primeiro movimento teórico retoma fortemente as categorias analíticas do período da República de Weimar. No caso de Jaspers e de Rüstow, assim como de Alfred Weber, uma perspectiva “histórico-universal” remete fortemente ao debate da Sociologia alemã nascente nas décadas de 1910-20, no interior de um marco teórico que tem Max Weber como o seu representante mais lembrado.

do tempo presente [*Theorie des gegenwertigen Zeitalters*], 1955) inserem-se, também, neste debate. Embora menos relevante para o debate, a atuação institucional de Leopold von Wiese é de grande importância. Sob sua direção, a Sociedade Alemã de Sociologia retoma suas atividades em 1946. Von Wiese foi responsável, também, pelo reestabelecimento do Instituto de pesquisa em ciências sociais e administrativas [*Forschungsinstitut für Sozial- und Verwaltungswissenschaft*] de Colônia – em 1948 –, bem como do periódico acadêmico lá editado, agora sob o título *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Mesmo após sua aposentadoria (ao completar 70 anos), von Wiese continuou lecionando em Colônia – ministrando, também, cursos em Bonn, Mainz e Frankfurt como professor visitante (LEPSIUS, 1983, p. 12).

Assim como nesses casos mencionados, o movimento mais amplo no período era de reestabelecimento das instituições existentes quando do início da ditadura nacional-socialista.

Este é o contexto da volta do Instituto de Pesquisa Social a Frankfurt em 1949. Há aqui um dado curioso. A despeito do enorme impacto – nos mais diversos aspectos⁴ – da migração das atividades do Instituto para a América do Norte, quando comparada à situação de outras instituições ligadas ao pensamento social, o Instituto pode experimentar alguma continuidade em suas atividades. Isso significou uma retomada relativamente rápida das atividades na volta à Alemanha e, também, em uma manutenção dos temas e questões de pesquisa sem par nas outras instituições em reconstrução. No caso de Adorno – para além da preocupação partilhada pelos membros do Instituto em produzir diagnósticos adequados do presente – isso pode ser pensado a partir da permanência, atravessando toda a sua produção, da questão da não-liberdade como estado falso da sociedade contemporânea, ou – no seu par – a questão das possibilidades de condução da vida individual tendo como horizonte a felicidade. Tais questões são em nada estranhas ao debate do pensamento social alemão do início do século XX. Ficando

⁴ Os mais notáveis dizem respeito ao impacto no conteúdo e nos temas das pesquisas. A bibliografia sobre a questão é bastante ampla, apenas à guisa de exemplo ver JAY (1984;1996), WIGGERHAUS (2002) e CLAUSSEN (2006).

apenas nos autores já mencionados aqui, a problemática das possibilidades de condução da vida está em posição de fundamental importância para Max Weber, Alfred Weber e Karl Jaspers (outros autores poderiam servir de exemplo). Assim, mesmo no campo do que podemos pensar como Teoria Tradicional, o pensamento social podia ser entendido enquanto ciência prática-moral com algum horizonte normativo (Os diagnósticos eram, contudo, bastante diversos entre si). Tal entendimento – quando não explicitamente rejeitado – é escanteado nos debates da Sociologia em fase de consolidação nos anos 1950.

Também nesta década formam-se os primeiros intelectuais que iniciaram suas habilitações no pós-guerra e, passam a publicar de modo mais ativo vários pesquisadores que retornavam ao país de seus exílios. Além daqueles centros que estavam reestabelecendo suas atividades, várias outras escolas de Sociologia foram fundadas no período – muitas delas financiadas pela UNESCO ou por fundações privadas, como a Fundação Rockefeller, no contexto do plano Marshall (LEPSIUS, 1983). A Sociologia se consolida como disciplina no campo acadêmico alemão e, assim como cresceu o número de institutos e faculdades, cresceu também o número de formados na disciplina (ADORNO, 2007, pp. 42-48; LEPSIUS, 1983, pp. 37-49). Os debates ganham com isso novos contornos.

Questões ligadas à emergência da sociedade industrial ganham centralidade no debate. As relações de trabalho ligadas ao trabalho industrial, estratificação e mobilidade social e conflitos sociais aparecem como temas privilegiados. Quanto aos debates teóricos, o único ponto de convergência era uma orientação comum à consolidação disciplina. No mais, há uma multiplicidade de perspectivas em disputa. Uma visada neomarxista ganhou proeminência nos debates ligados à sociologia do trabalho. Entretanto, o que se nota de um modo geral é uma apropriação ampla, mas não sistemática da sociologia norte-americana. O estrutural-funcionalismo parsoniano foi a perspectiva dominante nas ciências sociais durante a década de 1950. Também eram frequentes as referências à Robert Merton, Kingsley Davis e George Homans (HARTMANN, 1967). Particularmente importante no período foi a adoção de métodos de pesquisa social empírica trazidos dos Estados Unidos da América. Vale dizer, enfim,

que se o estrutural-funcionalismo foi, até o início dos anos 1960, a corrente teórica dominante na sociologia isso não se deu sem críticas. As principais delas por Ralf Dahrendorf⁵.

Da multiplicidade de perspectivas teóricas que disputavam o campo da Sociologia naquele momento, a mais importante oposição se dava em torno da relação entre teoria e empiria. Num extremo temos a posição de René König. Defendendo uma sociologia que se define enquanto ciência empírica, estritamente focada em pesquisas sociais empíricas, König defendia a releitura de autores clássicos (especialmente Durkheim) e a apropriação das recentes teorias de médio alcance (KÖNIG, 1968). No campo oposto, posições bastante diversas entre si – de Schelsky a Adorno –, advogavam por uma sociologia que pudesse construir teorias sociais (LEPSIUS, 1983, p. 33). O desenvolvimento dessa oposição leva aos debates entre Adorno e Popper, promovido pela Sociedade Alemã de Sociologia em 1961, e se estende por toda a década de 1960. Também os debates do Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia em 1964, foram – para os alemães – informados por essa questão. Tendo como tema “Max Weber e a Sociologia hoje” –, pela ocasião do jubileu de 100 anos do nascimento do autor, a intercessão entre as leituras de Weber e a “Sociologia hoje” se dava em torno do debate acerca da neutralidade em relação a valores em sua obra. No congresso de Heidelberg,

os grandes nomes [*the ‘makers’*] da sociologia internacional reuniram-se para a comemoração de seu progenitor alemão: Talcott Parsons (Harvard), Pietro Rossi (Turim), Raymond Aron (Paris), Herbert Marcuse (Boston) e Reinhard Bendix (Berkeley). Todos eles celebraram – não sem algumas observações críticas – o homem que, *sem quaisquer contribuições significativas de sociólogos alemães*, havia gradualmente, durante os mais de 40 anos desde a sua morte, se tornado universalmente reconhecido como uma figura de central importância da sociologia internacional. Somente graças aos esforços concentrados desses

⁵ Ver *Estrutura e Função [Struktur und Funktion]*, originalmente publicado em 1955, *Caminhos da utopia [Pfade aus Utopia]* e *Homo Sociologicus*, ambos em 1958. Todos em DAHRENDORF (1974).

estudiosos estrangeiros ou exilados pode o acadêmico alemão Max Weber gradualmente tornar-se, juntamente com Marx e Durkheim, um dos pilares de uma ‘Santíssima Trindade’ da sociologia internacional (KÄSLER, 2004, p. 5, grifo nosso).

Raymond Aron (2002, pp. 823-833) relata que algumas das discussões iniciadas no encontro tiveram significativos desdobramentos. Nas principais conferências do evento, Talcott Parson tratou de questões metodológicas da obra de Weber, Aron abordou o debate sobre a posição de Weber na política alemã e Herbert Marcuse discutiu o diagnóstico histórico da moderna sociedade ocidental e os processos de racionalização, pensando as esferas econômica, política e intelectual (MARCUSE, 1965). Nesse momento, o debate sobre o entendimento weberiano acerca dos processos de modernização ocupa posição central para os pensadores frankfurtianos. Se, ao

final da década de 1960 e inícios dos anos de 1970, Max Weber era considerado uma figura marginal e ultrapassada por pensadores conservadores como Hans Maier e Wilhelm Hennis”, do outro lado, “*no ambiente de esquerda, ocorreu um debate mais intenso sobre Weber, visando uma rejeição radical de suas posições, tal como realizado inicialmente por Herbert Marcuse e por Jürgen Habermas* (HANKE, 2012, p. 104, grifo nosso)⁶.

Assim, embora o saldo geral das discussões do Congresso fosse um entendimento de que Max Weber tinha pouco a contribuir para a Sociologia contemporânea (LEPSIUS, 1983, p. 51), o debate acerca dos julgamentos valorativos nas ciências sociais crescia em importância. Já na década seguinte – após as revoltas estudantis de 1968 e 69 – Horst Baier⁷ defendia

⁶ Basta lembrar-se do longo capítulo intitulado “*A teoria da racionalização de Max Weber*” na *Teoria do agir comunicativo de Habermas*, publicada em 1981, para entender que o debate permanece relevante por vários anos.

⁷ Horst Baier foi entre 1969 e 1975 professor da cátedra de Filosofia e Sociologia na Universidade de Frankfurt am Main, sucedendo Theodor W. Adorno. De 1976 em diante, lecionou na Universidade de Konstanz.

“que havia uma crise de legitimação da disciplina como resultado de ‘uma politização agressiva e do avanço de uma visão de mundo socialista no interior das faculdades de ciências sociais e suas disciplinas’”. Por isso, ele entendia que era necessário “fortalecer o tipo de Sociologia enquanto uma Ciência da ação social dos homens no curso histórico das culturas estritamente empírica e livre de valores” em oposição às forças no interior da disciplina críticas da sociedade liberal e hostis ao sistema capitalista (HANKE, HÜBINGER, SCHWENTKER, 2012, p. 67)⁸.

Adiantamos, com isso, a última das grandes questões do período histórico de que aqui tratamos.

A politização e a moralização dos problemas científicos, primeiro evidentes já em 1964, na última metade da década de 1960, levaram ao movimento estudantil. O fim da era Adenauer [em 1963], o descontentamento durante o período de restauração e a necessidade de reformas deram origem a uma cultura dos tempos que, em alguns casos, utilizou a terminologia sociológica, mas na sua maioria consistiu em uma dramatização de valores, sem qualquer análise sociológica da sociedade atual (LEPSIUS, 1983, p. 51).

Uma série de fatos culmina num contexto de convulsão social ao final da década. A formação da chamada Grande Coalizão (entre CDU/CSU e SPD) resultou no aparecimento de uma oposição extremista. Em 1964 foi fundado o *Partido Nacional-Democrático da Alemanha* (NPD), partido de extrema direita que conquistou cadeiras nos parlamentos estaduais já nas eleições de 1966-7. À esquerda, organizou-se a *Oposição extraparlamentar* (APO). Ambos com grande penetração no movimento estudantil. As fileiras dos estudantes foram engrossadas em 1967, em virtude do assassinato, pela polícia de Berlim, do estudante Benno Ohnesorg em um protesto contra a

⁸ Os trechos entre aspas no interior da citação foram extraídos do primeiro memorando apresentado por Baier (em 1972) ao Ministério da Cultura do Estado da Baviera com um projeto para a edição das obras completas de Max Weber.

visita do Xá do Irã à República Federal da Alemanha e das perseguições políticas que sucederam ao protesto. As manifestações explodem, em maio do ano seguinte, em virtude da aprovação pelo congresso das *Leis de emergência* [*Deutsche Notstandsgesetze*], que permitiam a restrição temporária de uma série de liberdades civis em casos de “emergência nacional”⁹.

Tendo traçado este breve panorama, podemos agora, pensar com mais vagar a forma pela qual a produção de Adorno relaciona-se com este contexto.

Primeiramente, vale retomar aqueles elementos que apontam para a continuidade da obra do autor. Elementos que perpassam a sua produção e, mesmo quando tomamos sua produção madura, preocupada com a reflexão acerca do capitalismo tardio, aproximam o autor de uma tradição dos “mandarins europeus” (JAY, 1984, p. 158). A despeito da evidente inflexão de cunho biográfico que impacta profundamente a sua reflexão ao repor sistematicamente a pergunta sobre como impedir que Auschwitz se repita (ADORNO, 1986, p. 33), há questões que perpassam a obra do autor e que o aproximam de reflexões que remontam à tradição do pensamento político entendido enquanto ciência prática moral. Em termos próximos à teoria adorniana, trata-se de propor uma teoria que busque perspectivas normativas com um horizonte emancipatório em vistas à realização verdadeira da liberdade¹⁰. Essa questão abrangente caminha *pari passu* com uma questão ligadas às possibilidades individuais de condução da vida, que contrapõe a vida danificada à vida verdadeira¹¹.

⁹ Um panorama abrangente deste período pode ser encontrado em WIGGERHAUS (2002, pp. 642-668).

¹⁰ A questão aparece, por exemplo, em ADORNO (2008) ou ADORNO (1986, pp. 62-75).

¹¹ É possível estabelecer aqui uma conexão com Max Weber. Também produção weberiana pode ser pensada no âmbito de uma ciência moral prática. Do ponto de vista teoria da Ciência, a problemática de weberiana aparece na questão de como orientar metodicamente a pesquisa, no interior de uma disciplina científica especializada, para a adequada compreensão dessa questão do desenvolvimento da humanidade moderna. Nesses termos, o problema expresso na noção de

Numa exposição bastante sintética, Gabriel Cohn propõe que nessa questão está o núcleo central da produção adorniana. Segundo ele,

“Não só a possibilidade objetiva: também a capacidade subjetiva para a felicidade só se dá na liberdade”. Essa frase de Adorno condensa todos os temas fundamentais da sua reflexão sobre a sociedade. Ela não se encontra nas suas obras de análise sociológica, mas no livro que mais nitidamente exprime o seu modo muito peculiar de enfrentar as grandes questões do mundo em que vivia. Já o título dessa obra, *Minima moralia*, marca o distanciamento irônico em face dos imponentes tratados com suas verdades definitivas e a inscreve na grande tradição do ensaísmo ético. Seu conteúdo remete, em curtos ensaios e aforismas, à preocupação básica de Adorno, que também dá substância à sua atividade como sociólogo: como viver a vida verdadeira num mundo falso? Para além da questão de como bem organizar a sociedade, questão política por excelência, Adorno busca pensar criticamente a sociedade que aí está naquilo que, fosse verdadeira vale dizer, se se pusesse à altura de seu conceito, que evoca a associação de homens livres —, ela permitiria realizar: a boa vida. E a boa vida, a vida digna desse nome, realiza-se na sociedade verdadeira e não simplesmente na “boa” sociedade.

“desenvolvimento da humanidade” refere-se aos problemas ético-valorativos que surgem com a modernidade ocidental, por um lado, e às correspondentes formas racionais-metódicas de conduta, por outro. Nesses termos, a problemática weberiana poderia ser enunciada – em outros termos – na pergunta “O que se passa ‘animicamente’, ‘qualitativamente’ com o homem?” (HENNIS, 1987, p. 35). Assim, a análise histórica nessa perspectiva tem como ponto de partida a vida cotidiana, segundo a relação entre a conformação dos hábitos pela *tradição* e a sua transformação ligada ao *carisma*, ou, o que é o mesmo, na análise da tensão entre *cotidianidade e extraordinário* [*Außeralltäglich*]. “Os ‘custos’ dessa contraposição, o ‘preço’ da dissolução das relações pessoais de piedade (as ordens tradicionais em seu núcleo) constitui o tema fundamental das pesquisas históricas de Weber” (HENNIS, 1987, p. 37). Em termos de sua análise histórica, a problemática reaparece no objetivo de explicar diferentes formas de racionalização da *ética prática* ou, noutros termos, da *condução da vida*. Cabe a ressalva, contudo, de que um horizonte normativo se afasta centralmente da concepção weberiana de validade científica.

A ênfase está na verdade, na efetuação daquilo que o conceito permite. Portanto, à boa vida não se contrapõe a “má”, mas a vida falsa, aquilo que, no subtítulo de *Minima moralia*, Adorno chama de “vida prejudicada”. Verdade, liberdade, felicidade, condições e capacidade para realizá-las. Eis o terreno no qual se move o pensamento de Adorno (COHN, 1986, p. 7).

Um outro aspecto que, ainda que inserido num contexto da ordem do dia dos debates da sociologia alemã, perpassa a produção do autor diz respeito à querela com o positivismo. A questão remonta ao próprio marco de fundação da Teoria Crítica da Sociedade. Um dos principais alvos de Horkheimer ao apresentar as insuficiências da teoria tradicional era o chamado círculo de Viena (HORKHEIMER, 1992), que tinha em Popper um proeminente representante. Em alguma medida, os debates da Sociedade Alemã de Sociologia entre Adorno e Popper, mimetizam uma polêmica que remonta aos anos 1930¹².

Esse debate aponta para uma outra questão cara ao período, em geral mal-entendida no que tange à posição de Adorno: a relação entre teoria e empiria. Com certa frequência postulava-se que os teóricos críticos (e Adorno em específico) eram avessos à pesquisa empírica. Intérpretes de Adorno enfatizam, também com alguma frequência, que tal afirmação não é verdadeira, recorrendo ao estudo sobre *A personalidade autoritária* como exemplo contrário. Para além do fato de que tal imputação não se sustenta quando olhada à luz da produção de Adorno (Afora o célebre exemplo da *personalidade autoritária*, Adorno trabalhou em pesquisa em empíricas após seu retorno à Alemanha na década de 1950 [WIGGERHAUS (2002, pp. 487-518)], além disso ele orientou várias pesquisas empíricas sobre as questões caras ao período), o que estava em questão era uma relação entre teoria e empiria intrinsecamente ligada à concepção de validade científica da Teoria crítica. Sob uma perspectiva crítica, a valorização da empiria enquanto objetivamente válida não pode ser entendido senão enquanto

¹² Sobre os debates dos anos 1960, ver ADORNO et al. (1989). Entre as muitas intervenções de Adorno sobre o tema, ver ADORNO (1986, pp. 46-60), ADORNO (1956) e ADORNO (1957).

estágio falso do conhecimento. No mesmo sentido, a ânsia classificatória também diz muito pouco acerca dos objetos do conhecimento. Os conceitos só podem ser entendidos quando tomados conjuntamente aos objetos a que se referem, de modo intrínseco. Somente assim os conceitos servem ao conhecimento da sociedade, permitindo que se expresse aquilo que não é perceptível de modo imediato nas relações sociais. Para ele:

o que há é teórico de menos e empírico de menos. Em ambas as dimensões e não só em uma delas é preciso ir além, pensar mais longe, não esmorecer. [...] Como diz ele, a Sociologia que ele preconiza até “leva o empírico mais a sério” [Nessa atitude] se encontra, talvez, a distinção mais forte entre o pensamento de matriz positivista e o pensamento de matriz dialética (que Adorno não separa do ímpeto crítico): onde um para o outro prossegue, em sua implacável busca de limites para transcendê-los. [...] É nesses termos que a Sociologia de Adorno é uma Sociologia crítica. Não, é claro, porque simplesmente rejeite tal ou qual condição na sociedade. [...] Mas porque não cessa seu empenho em encontrar, tanto em escala global quanto nos mínimos recessos da sociedade, as grandes leis que regem as tendências do conjunto. Nisso, ele busca suspender os limites intrínsecos às formações sociais dadas e, no mesmo passo, vislumbrar aquilo que as tendências sinalizam no horizonte, como alternativa (COHN, 2007, pp. 27-28).

Nesse sentido, o autor buscava – de modo rigoroso – estar à altura das exigências do dia. Embora seu pensamento apenas indiretamente se ligasse ao conceito de práxis, o autor não se furtava de intervenções públicas. Em maio de 1968, por exemplo, manifestou-se contra a aprovação das leis de emergência¹³. Um mês antes da explosão do movimento estudantil, Adorno proferiu – na condição de presidente da Sociedade Alemã de Sociologia – sua conferência sobre o *Capitalismo tardio* (ADORNO, 1986, pp. 76-91). O tema da conferência, também o tema geral do Congresso dos sociólogos, remetia ao aniversário de 150 anos de Karl Marx. Para Adorno, a discussão dessa temática permitia reforçar “a função pública da sociologia, ou seja,

¹³ Uma de suas intervenções pode ser lida em ADORNO (2003, pp. 137-138).

a clarificação da consciência contemporânea, embora com uma distância clara da política do dia. Assim, no convite ao Congresso de Sociólogos, lemos: “A sociologia participa do esclarecimento para um ‘público crítico maduro’. Nela, a política torna-se temática, sem que a própria sociologia seja política”. Contudo, “*a sociologia acadêmica logo seria ultrapassada pelos eventos da época*” (LEPSIUS, 1983, p. 52, grifo nosso). Nos meses seguintes, além da direita conservadora com quem habitualmente debatia, Adorno viu-se acuado também pela pressão dos estudantes de esquerda, num movimento que não esperava e com o qual provavelmente não estava preparado a lidar.

Para concluir, vale voltar àquele intérprete que afirma que “em meados dos anos 1960 Theodor W. Adorno havia se tornado um tipo de instituição na Alemanha”. Ele continua dizendo que “naquele ponto, ninguém tinha clareza do fato de que Adorno também se tornou uma instituição transatlântica” (CLAUSSEN, 2006, p. 5). Isso não acontece, contudo de modo trivial. Martin Jay aponta que em 1973,

a tradição intelectual que se tornou conhecida como marxismo ocidental ainda era descrita em uma antologia americana de 1972 como uma “dimensão desconhecida”, que poderia fornecer ideias úteis para as lutas do futuro. As traduções de seus textos clássicos só estavam se tornando disponíveis naquele momento (*História e Consciência de Classe* de György Lukács em 1971, por exemplo, e *Dialética do Esclarecimento* de Horkheimer e Adorno no ano seguinte), e havia uma forte sensação de tesouro intelectual ainda para ser escavado. Revistas como *New Left Review*, *Telos* e *New German Critique* tropeçavam uma sobre a outra em sua ânsia de apresentar, explicar e aplicar ideias que prometiam ajudar a subverter o *status quo* (JAY, 1996, p. 13).

Este cenário desenhado por Jay deixa claro que, se Adorno fora convertido em uma “instituição transatlântica”, isso não se deu a partir de uma apropriação ampla e sistemática de sua obra. Pelo contrário, o que houve foi uma apropriação limitada e seletiva de sua produção. Movimentos deste tipo tendem a tomar as partes apropriadas como elementos de uma teoria geral que caminha para a abstração de um arcabouço conceitual

utilizável para a compreensão de qualquer sociedade. Nada poderia ser mais alheio ao pensamento de Adorno (e da Teoria crítica da sociedade). Como procuramos esboçar aqui, a produção do autor esteve sempre imbricada com seu momento histórico e lê-la apartada de seu contexto implica em perdas para a sua adequada compreensão.

Referências

- ADORNO, Theodor W. Soziologie und empirische Forschung in: ZIEGLER, Klaus. *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*: Festschrift für Helmuth Plessner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- ADORNO, Theodor W. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1986.
- ADORNO, Theodor W. A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria. *Lua Nova*, São Paulo, Vol. 60, 2003.
- ADORNO, Theodor W. *Introdução à Sociologia (1968)*. São Paulo: Unesp, 2007.
- ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida lesada. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.
- ADORNO, Theodor W. Soziologie und empirische Sozialforschung in: INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (Hrsg.). *Soziologische Exkurse*: Nach Vorträgen und Diskussionen. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 2013.
- ADORNO, Theodor W., et al. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlin: Luchterhand-Literaturverlag, 1989.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1982].

- CLAUSSEN, Detlev. Intellectual Transfer: Theodor W. Adorno's American Experience. *New German Critique*, Durham, Vol. 33, No. 1, 2006.
- COHN, Gabriel. Adorno e a teoria crítica da sociedade. In: ADORNO, T. W. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1986.
- COHN, Gabriel. Apresentação à edição brasileira. In: ADORNO, T. W. *Introdução à Sociologia (1968)*. São Paulo: Unesp, 2007.
- DAHRENDORF, Ralf. *Pfade aus Utopia: Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie*. München und Zürich: Piper, 1974.
- HANKE, Edith; HÜBINGER, Gangolf; SCHWENTKER, Wolfgang. The Genesis of the Max Weber-Gesamtausgabe and the Contribution of Wolfgang J. Mommsen. *Max Weber Studies*, London, v. 12, n. 1, 2012.
- HANKE, Edith. A obra completa de Max Weber - MWG: um retrato. *Tempo social*, São Paulo, v. 24, n. 1, 2012.
- HARTMANN, Heinz. *Moderne amerikanische Soziologie: Neuere Beiträge zur soziologischen Theorie*. Stuttgart: Enke, 1967.
- HENNIS, Wilhelm. *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werks*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1987.
- HORKHEIMER, Max. *Traditionelle und kritische Theorie*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch, 1992.
- JAY, Martin. Adorno in America. *New German Critique*, Durham, No. 31, Winter, 1984.
- JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles: University of California, 1996 [1973].

- KÄSLER, Dirk. From Academic Outsider to Sociological Mastermind: The Fashioning of the Sociological “Classic” Max Weber. *Bangladesh e-journal of sociology*, Dhaka, v. 1, n. 1, 2004.
- KÖNIG, René (Hrsg.). *Soziologie. Das Fischer Lexikon*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1968.
- LEPSIUS, M. Rainer. The Development of Sociology in Germany after World War II (1945-1968). *International Journal of Sociology*, New York, Vol. 13, No. 3, 1983.
- MARCUSE, Herbert. Industrialisierung und Kapitalismus. In: STAMMER, Otto (Hrsg.). *Max Weber und die Soziologie heute*. Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages. Tübingen: Mohr, 1965.
- VILLAS BÔAS, Glauca. A recepção controversa de Max Weber (1940-1980). *Dados*, Rio de Janeiro, v. 57, n. 1, 2014.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

JUSTIÇA SOCIAL E UMA LEITURA DAS MÚLTIPLAS DINÂMICAS DA SOCIEDADE CAPITALISTA CONTEMPORÂNEA ATRAVÉS DE NANCY FRASER

Isabela da Silva Coltro¹

A fim de evidenciar as contribuições da filósofa norte-americana Nancy Fraser para as discussões acerca das desigualdades sociais e lutas por direitos no âmbito da *justiça social*, este trabalho tem por objetivo identificar e compreender os elementos que compõem a leitura da sociedade contemporânea para a referida autora. Para tanto, é mobilizada e selecionada parte da obra da filósofa, tais como sessão de capítulo de livro e artigos em revistas considerados representativos de sua concepção e interpretação das dinâmicas, relações e transformações sociais. Assim, é importante ressaltar que a escolha dos textos diz respeito a leituras exploratórias que chamaram a atenção para o esforço de Fraser em compreender “novos” aspectos de demandas e organizações sociais em períodos e movimentos específicos do capitalismo que integram campos variados e amplos da sociedade como economia, política, filosofia, cultura e outros que, justamente por diferenciarem-se de momentos anteriores, merecem desenvolvimento crítico, conceitual e histórico. Nesse contexto, esta tentativa de evidenciar uma leitura marcadamente temporal, histórica e mutável da sociedade faz-se de extrema importância, pois permite, de maneira imbricada,

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas; desenvolve pesquisa na linha de Pensamento e Teoria Social. Esse texto é uma versão modificada da apresentação de trabalho no II Seminário de Teoria Crítica e Sociologia, ocorrido em 2017 na Universidade Estadual de Campinas.

compreender as transformações, crises e desdobramento do capitalismo contemporâneo. Sendo assim, as articulações apresentadas a seguir podem evidenciar o caráter de crítica e reflexão imanentes da teoria de Fraser.

Ainda, ao pontuar as mudanças na organização e processos sociais do capitalismo – que vai do modelo *organizado pelo Estado* ao *neoliberalismo* - e o deslocamento do referencial de injustiças - que antes dizia respeito majoritariamente às questões de *redistribuição* no âmbito material/econômico e passa a direcionar-se para o debate sobre políticas de identidade e *status*, no âmbito do *reconhecimento* (FRASER, 2006), é possível constituir de maneira embasada os percursos teóricos e normativos propostos por Fraser. Assim, entende-se, analiticamente, que as discussões da autora sobre esses processos estão pautadas na diferenciação de dois períodos históricos por ela demarcados: 1945 a 1970 e 1970 em diante. Por fim, tal diferenciação é desenvolvida de forma justaposta às novas organizações e dinâmicas de demandas dos múltiplos grupos sociais e à sua concepção dos elementos constituintes de *justiça social*, evidenciando os alcances do pensamento da autora e sinalizando sua atualidade a fim de localizá-la nos debates contemporâneos da Teoria Crítica.

Transformação capitalista e os enquadramentos dos elementos de justiça social: uma perspectiva crítica

Através dos textos selecionados, é possível notar que o eixo argumentativo de Fraser é constituído por sua concepção dos movimentos de transformações do capitalismo, diferenciando-os em dois períodos: de 1945 até início dos anos 1970 (chamado pela autora de maneira correspondente como *período pós-guerra* ou *Westfaliano*); e de 1970 em diante (algumas vezes referido como período *pós-Westfaliano*). De antemão, no desenvolvimento de suas investigações, é possível ressaltar a busca constante da autora por caminhos de caracteres interdisciplinares a fim de alcançar uma “compreensão abrangente da sociedade capitalista” (FRASER, 2011, p. 618). Isso significa que, para Fraser, qualquer interpretação sobre essas transformações deve buscar maneiras de ultrapassar os elementos unicamente economicistas, permitindo abranger o *multiculturalismo*, *pós-colonialismo*, *pensamento ecológico*, “*virada*

cultural” (FRASER, 2011) no âmbito social, histórico, político, geográfico e outros.

A partir disso, a apresentação de tais períodos e o resgate histórico construído pela autora estão sempre atrelados, como entende-se, às dinâmicas e aos enquadramentos dos elementos constitutivos de *justiça social* que, por sua vez, também variam e transformam-se junto a tais realidades, sendo eles as demandas e lutas por *redistribuição* e *reconhecimento*, indissociáveis do aspecto de *representação*².

Nesse sentido, em seu texto “Reenquadrando a Justiça em um Mundo Globalizado” (2009b), Fraser inicia seu argumento tentando resgatar o tema da *justiça social* em um contexto específico de auge da social democracia no pós-guerra de 1945 referente aos Estados territoriais e às novas configurações e acordos que possibilitaram o surgimento dos Estados-Nação. Assim, no que tange às relações de justiça, destaca-se o caráter de soberania desses Estados, determinando as disputas e reivindicações por direitos que, até então, estavam na ordem de redistribuição das riquezas, sempre organizada, portanto, a partir e dentro dos territórios nacionais. Nessa configuração, com maior centralidade para as demandas por *redistribuição*, as demandas por *reconhecimento*, por sua vez, “geralmente se dirigiam às hierarquias de status interno” (FRASER, 2009b, p. 12), confirmando a centralidade dos Estados nacionais:

² Fraser (2002; 2009) desenvolve seus argumentos em ordem de postular uma concepção própria de justiça social que se baseia em um aspecto inter-relacionado entre três principais elementos: os embates de classe e a demanda por *redistribuição* de bens materiais, que possibilitam acesso paritário às **condições econômicas**; as demandas de identidades de grupo, na luta travada para superação do **desrespeito cultural**, cuja superação dependeria do *reconhecimento da diferença* enquanto diferença, e não desigualdade (FRASER, 2002, p. 231); e, por fim, o elemento de *representação* que ganha força na análise da autora, pois proporciona o “pertencimento social”: ter ou não representação na **dimensão política**, significa legitimar ou deslegitimar aqueles que compõem o grupo de tomadas de decisões e que definem quais e como serão as disputas (sejam elas de ordem econômica ou cultural) travadas, bem como suas representações no espaço público (FRASER, 2009, p. 20).

Recorrendo à consciência nacional para colocar um fim ao desrespeito institucionalizado nacionalmente, os reivindicantes pressionavam os governos nacionais a proscrever a discriminação e acomodar as diferenças entre os cidadãos. Em ambos os casos, o enquadramento Keynesiano-Westfaliano era assumido sem questionamento. Representasse o problema uma questão de redistribuição ou de reconhecimento, de diferenças de classe ou de hierarquias de *status*, ele era tratado de um modo em que a unidade dentro da qual a justiça se aplicava era o Estado territorial moderno (FRASER, 2009b, p. 12).

Sendo esse o cerne da situação e do formato de disputas e dos argumentos sobre *justiça social*, portanto, as questões de segurança sempre prevaleciam sobre as questões de justiça, reafirmando o chamado *enquadramento Keynesiano-Westfaliano* como modelo predominante de 1945 a 1970. No entendimento da autora, tal modelo de enquadramento toma o Estado territorial moderno como unidade e seus cidadãos como “concernidos”, baseando o conjunto de argumentos que definiam a noção de justiça social em três dimensões da ideia de igualdade: aquela referente aos cidadãos perante a lei; aquela que diz respeito à igualdade de oportunidades; e aquela que era constituída pelo acesso a condições de participação plena e paritária dos cidadãos na vida política (FRASER, 2009b). Assim, o modelo *Keynesiano-Westfaliano* permitia construir os argumentos para pensar *o que é justiça*, mas não *a quem* se direcionava, já que seus sujeitos eram o amplo conjunto de cidadãos do Estado territorial.

Ainda nesse sentido, a autora amplia sua leitura em ordem de desdobrar ou complementar a problematização acima apresentada, desta vez, marcadamente vinculando seus argumentos com o desenvolvimento do movimento feminista ao sistema capitalista. Para tanto, Fraser desenvolve uma descrição do contexto denominado por ela de *capitalismo organizado pelo Estado* em seu texto “O Feminismo, o Capitalismo e a Astúcia da História” (2009a). Baseando-se no filósofo-economista alemão Friedrich Pollock (1982) e suas postulações sobre a intervenção crescente do Estado na economia desse período, Fraser elucida:

Por “capitalismo organizado pelo Estado”, quero dizer a formação social hegemônica na era do pós-guerra, uma formação social na qual os estados exerceram um papel ativo em conduzir as suas economias nacionais. Estamos mais familiarizados com a forma tomada pelo capitalismo organizado pelo Estado nos Estados de Bem-estar Social do que foi então chamado de Primeiro Mundo, que usou ferramentas Keynesianas para suavizar os ciclos de crescimento e queda endêmicos ao capitalismo (FRASER, 2009a, p. 15).

Atrelada a tal concepção, apresenta-se uma *variante* desse período do capitalismo de Estado nos “países de terceiro mundo”, no contexto *pós-colonialista*. Na apreensão da autora, nesses casos, em específico, os Estados se autodenominavam “desenvolvimentistas” e “buscaram usar suas capacidades mais limitadas para iniciar o crescimento econômico nacional por meio de políticas de substituição de importação, investimento infraestrutural, nacionalização de indústrias-chave e gastos públicos em educação” (FRASER, 2009a, p. 15).

Nesse sentido, compreendendo tais processos voltados aos Estados de Bem-Estar Social³ e aos países “desenvolvimentistas”, Fraser avança em descrever as características no âmbito denominado por ela de “cultura política do capitalismo organizado pelo Estado”, bem como os desdobramentos dessas configurações para as concepções de justiça que, segundo a autora, predominavam nesse período.

³ Em alguns de seus textos (2003; 2009a), Fraser refere-se aos países de Estado de Bem-Estar Social como sendo aqueles que constituem a OCDE (Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico). Tal organização, criada a partir de uma convenção em 1960, no período pós Segunda Guerra Mundial, busca, atualmente, resoluções para problemas comuns no âmbito de desenvolvimento social e econômico através de articulação de diversos países em fóruns e conferências que propõem padrões internacionais e “recomendam políticas projetadas para melhorar a qualidade de vida das pessoas”. Mais informações sobre a Organização e sua história, disponíveis em <<http://www.oecd.org/>>. Acesso em ago/2017.

A primeira delas, o *economicismo*, característica pela qual o uso do poder público nacional na regulação da economia, sempre a “interesse do capital”, acabou ressignificando ideais de solidariedade entre classes e igualdade social, passando a interpretá-los “de um modo economicista e classecêntrico” (FRASER, 2009a, p. 16), fazendo com que as demandas e questões sociais estivessem majoritariamente ancoradas no âmbito de distribuição equitativa (ou não) de bens materiais e, portanto, no enquadramento das desigualdades sociais pelo aspecto de classes:

Assim, a injustiça social perfeita era a distribuição econômica injusta, e sua expressão paradigmática era a desigualdade de classes. O efeito deste imaginário classecêntrico e economicista era marginalizar, se não completamente obscurecer, outras dimensões, locais e eixos de injustiça (FRASER, 2009a, p. 16).

A segunda característica diz respeito ao *androcentrismo* que, por sua vez, era responsável por definir um cidadão modelar dessa sociedade. Com a valorização do emprego assalariado e a institucionalização da concepção de “salário família” – centralizada na ideia de que o sustento financeiro da família provinha de um principal (ou único) salário do trabalhador – a figura do cidadão institucionalizada considerava o homem branco na posição privilegiada de acesso ao emprego assalariado. Nesse sentido, para Fraser:

Igualmente importante por valorizar o trabalho assalariado a cultura política do capitalismo organizado pelo Estado obscureceu a importância social do trabalho não-assalariado de atenção à família e do trabalho reprodutivo. Institucionalizando compreensões androcêntricas de família e trabalho, naturalizou injustiças de gênero e as removeu da contestação política (FRASER, 2009a, p. 16).

Seguindo, a terceira característica do capitalismo organizado pelo Estado consiste no *estatismo*. O processo de tecnocracia e burocracia dos Estados nesse período ressignificou a lógica de organização e implementação de políticas sociais através da concepção de cidadãos enquanto “clientes”,

“consumidores” e “contribuintes” de determinado serviço tirando espaço, por sua vez, da compreensão de cidadãos enquanto portadores de direitos. Por isso, o caráter democrático e ativo das deliberações e contestações políticas pelos cidadãos fora substituído pela “passividade”, o que significou, para Fraser, grandes danos ao conteúdo democrático desses países: “O resultado foi uma cultura despolitizada, que tratava questões de justiça como assuntos técnicos, que deviam ser solucionados mediante o cálculo de experts ou de negociação corporativa” (FRASER, 2009a, p. 17).

Por fim, a quarta característica consiste no já citado *Westfalianismo* que é pautado pela definição e delimitação de uma concepção de *cidadania nacional*, circunscrita à territorialidade dos Estados-Nação. O mote de desenvolvimento de tal concepção consistia em priorizar sempre o desenvolvimento nacional, para uma cidadania nacional. Em decorrência disso, as lutas por justiça e o espaço político foram divididos e circunscritos em unidades limitadas territorialmente, ou seja, internas aos Estados territoriais, desconsiderando, portanto, *injustiças trans-fronteiriças* (FRASER, 2009a).

Diante do breve desenvolvimento do que se entende ser um resgate abrangente da autora sobre o contexto temporal específico de organização do sistema capitalista referente ao período de 1945 a 1970 e dos desdobramentos das formas de constituição e relação dos elementos de justiça em tal período, pretendemos, nesse momento de nossa discussão, articulá-los aos novos aspectos da leitura da autora do período a partir de 1970. Assim, é possível evidenciar as novas dinâmicas na economia, na política, na cultura e, conseqüentemente, as novas formas de conflitos, demandas e lutas em torno da justiça social e da relação entre os elementos de *distribuição, reconhecimento e representação* que a compõem.

Portanto, na passagem para o período destacado, tais processos são entendidos sob a ótica de uma “mudança histórica no caráter do capitalismo” (FRASER, 2009a, p. 22) em que a forma organizada pelo Estado anteriormente apresentada perde espaço para outra forma, a do *neoliberalismo*: “Invertendo a fórmula anterior, que buscava ‘usar a política para domesticar mercados’, os proponentes desta nova forma de capitalismo propuseram usar mercados para domesticar a política”

(FRASER, 2009a, p. 22). Nesse sentido, para a autora, são processos concomitantes e constituintes de um forte desmonte do Estado de Bem-Estar Social que marcam a transição para o *neoliberalismo*, seja na Europa e Estados Unidos, impulsionada e patrocinada por Thatcher e Reagan, seja no contexto dos países de “terceiro mundo”. Os principais desdobramentos dessa mudança são, segundo Fraser (2009a), as inversões significativas no que diz respeito, principalmente, ao papel dos Estados nacionais na economia e nas políticas sociais; aos conteúdos democráticos concernentes à noção de cidadania e outros.

Diante desse contexto, a autora baseia-se em Luc Boltanski e Ève Chiapello e suas proposições no livro *The New Spirit of Capitalism* (2005) para desenrolar suas próprias reflexões acerca desse processo. O argumento apresentado pelos autores e resgatado por Fraser é de que:

o capitalismo se refaz periodicamente em momentos de ruptura histórica, em parte recuperando as tendências de crítica dirigidas contra ele. Em tais momentos, elementos de crítica anticapitalista são ressignificados para legitimar uma forma nova e emergente de capitalismo, que assim se torna dotada da mais alta significação moral necessária para motivar novas gerações a arcar com o trabalho inerentemente sem sentido de acumulação infinita (FRASER, 2009a, p. 24).

Visando desdobrar tal noção, esse movimento de ressignificação da crítica ao sistema como forma de englobar uma “nova narrativa do capitalismo” (2009a, p. 24) é problematizado a partir do conflito e das movimentações e demandas de diversos setores da sociedade. No que tange às dinâmicas dos elementos constitutivos de justiça social, o novo formato neoliberal permitiu o questionamento do modelo de *enquadramento Keynesiano-Westfaliano* predominante até então, baseando-se nas constantes e crescentes preocupações com o processo de *globalização*. Essa última, por sua vez, apresenta como principal marca as relações e consequências que transbordam as fronteiras territoriais. Uma característica pautada na emergência dos meios de comunicação de massa e no desenvolvimento da tecnologia da informação, permitindo a consolidação de múltiplas organizações (governamentais e não governamentais) de forma

“transnacional”, “supranacional” e “internacional”; ou seja, já não levavam em conta as restrições territoriais. Diante de tal rompimento, portanto, o Estado territorial moderno e seus cidadãos deixaram de ser as unidades referências para as questões de justiça social. Como consequência, segundo Fraser, houve a “desestabilização da prévia estrutura de formulação de demandas políticas – e, portanto, a mudança do modo pelo qual discutimos a justiça social” (FRASER, 2009b, p. 14).

Tal constatação, portanto, de crise do *capitalismo organizado pelo Estado*, permite notar mudanças tanto no âmbito das reivindicações de ordem redistributiva - uma vez que os aspectos referentes à produção, empregos, competição etc. passaram a ser guiados por noções transnacionais e internacionais; quanto no âmbito das demandas de reconhecimento - recorrendo e mobilizando opiniões e públicos transnacionais. Nos termos de Fraser (2009a), as demandas por justiça passaram a incluir, portanto, não apenas *o que* é justiça, mas também *quem* a disputa, abrangendo os sujeitos em busca por direitos.

Para as demandas no âmbito do reconhecimento, de maneira mais específica, entende-se que, para a autora, o *paradigma da globalização* (FRASER, 2003), compreendido através de aspectos “multidimensionais”, possibilitou a emergência, o destaque e a identificação de novas questões sobre *o outro* e, portanto, sobre o tema das *diferenças*, redirecionando e descentralizando as lutas por justiça antes limitadas ao quadro nacional. Assim, atrelada ao contexto de intensificação do *neoliberalismo*, a autora identifica uma mudança no paradigma de justiça social que vai da *redistribuição* para o *reconhecimento* (FRASER, 2009a). Essa “mudança de época” (FRASER, 2003) no âmbito político é explicado tanto pelo “declínio das políticas de classe” em que as demandas por igualdade econômica passaram a ter menor evidência no contexto pós-1970 do que já esteve no passado na “gramática hegemônica da contestação política” (FRASER, 2003, p. 89); quanto pelo “ressurgimento massivo de políticas de *status*” (FRASER, 2003, p. 89) em contrapartida.

Diante dessas discussões, são apontados os desenvolvimentos de dois fenômenos constituintes do cenário de *globalização* que, na visão de Fraser (2003), fomentaram a referida virada, sendo eles os chamados *pós-*

Fordismo e pós-comunismo. No âmbito do sistema produtivo capitalista, se antes, a *fase fordista* era centrada na “produção de massa, em sindicatos fortes e na normatividade do salário familiar” (FRASER, 2002, p. 07), a fase *pós-fordista*, por sua vez, caracteriza-se pela produção voltada aos “nichos” de mercado, pelo enfraquecimento da sindicalização e pela maior presença das mulheres no mercado de trabalho. Além disso, as relações produtivas e de consumo passaram a basear-se fortemente pelas tecnologias de informação na chamada “sociedade do conhecimento” (FRASER, 2002).

No que tange ao âmbito cultural – de maneira imbricada e justapostos no processo de globalização, outro traço destacado pela autora diz respeito à “crescente proeminência da cultura na ordem emergente” (FRASER, 2002, p. 8). Esse fenômeno consiste na maior ênfase para os aspectos chamados de “simbólicos” em todas as esferas da vida social, entre eles a constituição de identidades coletivas. Além disso, expandidas as relações para além das fronteiras territoriais, há maior “consciência do pluralismo cultural”, tendo em vista o aumento da imigração e do desenvolvimento de diversos meios de comunicação eletrônica, possibilitando a troca cultural, a rápida proliferação de imagens e informações pelas indústrias globais de publicidade e entretenimento de massas, intensificando a “hibridação cultural”.

Diante desses apontamentos, é possível resgatar as transformações nas dinâmicas concernentes aos enquadramentos dos elementos de justiça social: no período pós-guerra de 1945 denominado por Fraser de *capitalismo organizado pelo Estado*, a organização econômica, política e social era movida pelo *Estado de Bem-Estar Social nacional-Keynesiano* e as reivindicações de justiça estavam centradas no aspecto redistribucionista, enquanto as questões de reconhecimento apareciam apenas como derivações do âmbito distributivo (FRASER, 2002). Com o desmonte desse modelo de organização, a emergência da *globalização* e o advento do *neoliberalismo*, percebidos com maior destaque a partir de década de 1970, as contestações passaram ao âmbito do *status*, “primeiro sobre ‘raça’ (nos Estados Unidos), depois sobre gênero e sexualidade, e finalmente sobre etnicidade e religião” (FRASER, 2002, p. 8).

Para o elemento do *pós-comunismo*⁴, no contexto da URSS e seus aliados, os desdobramentos da Guerra Fria possibilitaram a quebra da ideia de que o comunismo agia de modo a conter o reconhecimento, possibilitando o questionamento e problematizações a respeito do “igualitarismo econômico”, desencadeando, segundo Fraser (2002), questões em torno do reconhecimento. No que tange ao chamado “terceiro mundo”, o movimento segue em convergência: no contexto da Guerra Fria, muitos países declaravam estar em “estado de desenvolvimento”, no entanto, com o desenrolar do *pós-fordismo e pós-comunismo*, essas questões inverteram-se, dando espaço às lutas por reconhecimento, principalmente sobre religião e etnicidade.

No entendimento de Fraser, portanto, é a combinação de variados fatores, tais como o *pós-Fordismo*, *pós-comunismo* e a *globalização* que possibilitou a quebra do paradigma na cultura política do período pós-Segunda Guerra mundial - marcado até então pelo lugar secundário das preocupações e demandas de ordem do reconhecimento, mas que assume novas significações e impulso nos conflitos políticos do final do século XX em diante, como aponta:

Demandas por “reconhecimento da diferença” dão combustível às lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, “raça”, gênero e sexualidade. Nestes conflitos “pós-socialistas”, a identidade de grupo suplanta o interesse de classe como o meio principal da mobilização política. A dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política (FRASER, 2006, p. 231).

⁴ É importante destacar que em outros textos, tal como em “Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça numa era ‘pós-socialista’” (2006), é possível identificar referência ao mesmo contexto, porém a partir do termo *pós-socialista* e não *pós-comunista*. Seria preciso maior investigação a respeito dos processos de tradução dos textos ou mesmo do desenvolvimento conceitual da autora para melhor relacionar os usos de termos diferentes. No entanto, uma leitura possível refere-se ao contexto pós Guerra Fria e aos desdobramentos das discussões e organizações mundiais em torno dos temas.

É importante ressaltar, diante disso, que a intenção da autora, tal como se entende, não é de limitar a dimensão de redistribuição ao reconhecimento, mas sim complexificar e abranger, a partir da mobilização de tais dinâmicas, sua concepção de justiça social que passa a ser considerada sobre os dois aspectos: “Ao formular esse projeto, assumo que a justiça hoje exige tanto redistribuição como reconhecimento. E proponho examinar a relação entre eles” (FRASER, 2006, p. 231). Torna-se, ainda imprescindível destacar que essas são categorias teóricas e analíticas propostas pela autora que, em seus desdobramentos na realidade, misturam-se, sustentam-se e complementam-se; ou seja, pode-se atribuir traços de *redistribuição* às questões de *reconhecimento*, bem como no caso inverso; e não há como dissociar ambas as questões sem atrelá-las às questões de *representação*.

Diante disso, é importante salientar que a identificação e a discussão dos aspectos históricos e de transformação do capitalismo possibilitam a crítica também sobre as transformações das opressões e dominações de grupos específicos na sociedade contemporânea. Por isso, são discussões que permitem abordar os diversos problemas e desafios da luta política e das demandas por *redistribuição*, *reconhecimento* e *representação* na busca por justiça social. São essas preocupações, como entende-se, que movem as propostas de Fraser no âmbito da *teoria moral, social e política* que são centradas em seu *modelo de status* a partir de uma concepção tridimensional de justiça pautada no princípio normativo de *paridade de participação*⁵ (FRASER, 2003).

Nesse sentido e considerando a complexidade dessas relações, buscamos não deixar escapar o fio condutor de nosso argumento que

⁵ Na perspectiva do *modelo de status*, Fraser toma as demandas por *reconhecimento* enquanto forma de romper com os processos de institucionalização que impedem a *paridade de participação*. Assim, as políticas de reconhecimento e redistribuição precisam (ou deveriam) possibilitar as condições para que os membros dos grupos em subordinação possam participar como iguais, permitindo que desfrutem plenamente dos direitos na interação social. Assim, nesse modelo, é possível englobar, através da dimensão de *representação*, os elementos de *redistribuição* e *reconhecimento* sem que “um se reduza ao outro” (FRASER, 2003).

consiste do desdobramento dessas concepções teórico normativas propostas pela autora sempre construídas mediante o resgate histórico e as transições da realidade, visando, portanto, a busca por uma efetiva igualdade destas mesmas relações no âmbito da *justiça social*.

Algumas Considerações

Diante dos argumentos aqui apresentados, destaca-se um dos maiores alcances do pensamento de Fraser: seu desenvolvimento histórico social e interdisciplinar, permitindo atualizar e problematizar seus conceitos e categorias de maneira imbricada, imanente e crítica à realidade. Isso significa que os conteúdos e desdobramentos de sua teoria não estão descolados de constante tentativa de leitura e compreensão das relações capitalistas.

Nesse movimento, a autora permite elucidar questões de maneira bastante pertinente a respeito dos embates, conflitos e lutas por justiça social. Uma delas diz respeito à ênfase ao papel e à história dos atores e movimentos sociais que valorizam e são valorizados na construção teórica de Fraser. Essa relação é percebida na obra da filósofa como um todo através do constante vínculo com os movimentos feministas, por exemplo. Em seu texto “Mercantilização, proteção social e emancipação: as ambivalências do feminismo na crise do capitalismo” (2011), a autora busca elementos a fim de melhor compreender os processos que caracterizam o momento – considerado por ela – de crise do capitalismo para além de uma “‘ruptura objetiva do sistema’, mas como um processo intersubjetivo que inclui a **reação dos atores sociais** às modificações que lhe são perceptíveis em suas próprias vidas e em suas relações uns com os outros” (p. 622 – grifo meu).

Nesse sentido, ao apresentar as dinâmicas e viradas de foco nas demandas por justiça social, Fraser potencializa o caráter mutável e complexo do sistema capitalista e apresenta, em nossa leitura, um alerta para as teorias críticas de que essas relações (entre distribuição e reconhecimento, por exemplo) não são fixas e, se assim entendidas, correm o risco de eclipsar as opressões e dominações ressignificadas e reafirmadas

em momentos de ruptura histórica e reformulação do capitalismo. Nesse sentido, a emergência das demandas no âmbito de reconhecimento na virada da década de 1970 destacadas pela autora pode ser resultado das contradições de transformação capitalista no período, bem como dos limites que a corrente distributivista apresentou e, por isso mesmo, tais demandas também podem ser ressignificadas e reenquadrados em favor de uma “nova narrativa” do capitalismo em períodos posteriores. Essa também foi uma crítica apontada por Fraser em seu texto “O Feminismo, o Capitalismo e a Astúcia da História” (2009a) em que a autora alerta como as relações de produção e da lógica capitalista nos âmbitos da economia, política e cultura recentes têm englobado para si as demandas históricas dos movimentos feministas pela valorização e inserção da mulher no mercado de trabalho, por exemplo, de um lado, mas que acabou por desvalorizar e oprimir o trabalho não assalariado de cuidado familiar (“atividades não mercantilizadas”), de outro, mantendo os grupos das mulheres em situação de injustiça. Ou mesmo, através de ressignificações dessas atividades, que historicamente foram postas a cargo do “feminino”, em posições de flexibilização/precarização (baixa remuneração, baixa regulamentação) no processo recente de aprofundamento da globalização e do neoliberalismo (que Fraser chamou de pós-neoliberalismo).

Diante disso, o mesmo esforço aqui depreendido em atrelar as interpretações de Fraser da sociedade contemporânea aos seus desdobramentos conceituais pode abrir caminhos, em nossa concepção, para compreender a fundo as transformações e elementos constituintes de outras realidades, em outros contextos, como o caso brasileiro, por exemplo, abrindo um amplo leque de objetos investigáveis a partir dessa vertente de justiça social.

Assim, lançar mão dessa forma de compreender as dinâmicas dos enquadramentos dos elementos de justiça e problematizar historicamente *o que é justiça, a quem* ela concerne e quais são os grupos e espaços legitimados para tais decisões mostra-se como importante caminho para discussão sobre diversos aspectos de nossa realidade política, econômica, cultural e outras. Por fim, as reflexões e propostas desenvolvidas por Fraser buscam elucidar “recursos conceituais” (2003, p. 94) para responder

a questões político-filosóficas de nosso contexto, a respeito de como resolver os embates em torno dessa temática. Com esse mote, tal como se tentou elucidar, a autora lança mão de processos integrativos que abrangem diversos aspectos da vida social, de forma a compreender os também amplos desafios de nossa época.

Referências

- FRASER, Nancy. Mercantilização, proteção social e emancipação: as ambivalências do feminismo na crise do capitalismo. *Revista Direito GV*. São Paulo, v. 7, n. 2, pp. 617-634, 2011.
- FRASER, Nancy. O Feminismo, o Capitalismo e a Astúcia da História. *Mediações*. Londrina, v. 14, n. 2, pp. 11-33, Jul/Dez. 2009a.
- FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. *Lua Nova*. São Paulo, n. 77, pp. 11-39, 2009b. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452009000200001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20 Junho 2017
- FRASER, Nancy. Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos de Campo*. São Paulo, n. 14/15, pp. 1-382, 2006.
- FRASER, Nancy. Concluding Conjectural Reflections: Post-Fordism, Postcommunism, and Globalization. In: *Redistribution or Recognition – A Political-Philosophical Exchange*. London/New York: Verso, 2003, pp. 88-109.
- FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: Redistribuição, Reconhecimento e Participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra, n. 63, pp. 7-20, Outubro, 2002.

POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: its possibilities and limitations.
In: ARATO, Andrew & GEBHARDT, Eike (eds.). *The essential Frankfurt School reader*. New York: Continuum, 1982, pp. 71–94.

SITUANDO O SELF: SEYLA BENHABIB E A REVISÃO DO UNIVERSALISMO

Jéssica Omena Valmorbida¹

Introdução

Os primeiros trabalhos de Seyla Benhabib se voltam principalmente ao problema do universalismo e das comunidades éticas concretas. Em *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Benhabib apresenta seu projeto de reconstrução do universalismo moral e político a fim salvá-lo de seus excessos racionalistas e de sua cegueira de gênero, que, segundo a autora, permanecem ainda na ética de seu interlocutor direto, Jürgen Habermas. Nesse acerto de contas com a tradição moral universalista, Benhabib assume que é possível aderir ao *insight* da ética comunicativa – o fato de as normas morais serem estabelecidas intersubjetivamente por meio de um processo de argumentação prática –, sem cair num excesso de racionalismo característico de uma ética deontológica, ou mesmo ignorar as demandas dos movimentos sociais. Mas para tanto, é necessário que os indivíduos sejam vistos a partir de duas perspectivas: a do “outro concreto” e a do “outro generalizado”. O objetivo do artigo é analisar o conceito de outro concreto enquanto elemento crítico que designa os limites ideológicos do discurso universalista.

¹ Graduação em Filosofia pela Universidade de Campinas. (UNICAMP). Bacharela em Ciências Sociais pela mesma universidade. Mestra em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é Doutoranda no programa de filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Endereço de email: jevalmorbida@gmail.com.

Com Habermas: o modelo de espaço público a ética do discurso

Em seu projeto filosófico, Seyla Benhabib retoma o modelo da ética do discurso habermasiano por julgá-lo profícuo enquanto procedimento democrático de universalização das normas morais e políticas. A premissa central da ética do discurso é a de que só são consideradas válidas as normas e os arranjos institucionais normativos que podem ser acordados entre todos os interessados, de acordo com as situações de argumentação específicas chamadas discursos. Os discursos práticos — igual oportunidade para os participantes de introduzir qualquer tema considerado relevante a respeito da norma problemática que se discute, ou o questionamento reflexivo das regras para estabelecer a agenda — não são automaticamente transferíveis ao nível macro-institucional; eles não são programas de ação para as instituições, mas podem ajudar a avaliar os arranjos institucionais existentes. Outra vantagem do modelo de espaço público fundamentado na ética discursiva, é justamente seu enfoque de dupla via: por um lado, este modelo lida com as instituições estabelecidas — como a legislatura e o poder judicial nas sociedades democráticas liberais; por outro, também considera os movimentos sociais e as associações civis, culturais, religiosas, artísticas e políticas no espaço público extra-institucional. É nesse espaço extra-institucional das práticas e processos sociais cotidianos que se produzem as lutas multiculturais, que ocorre a formação coletiva da vontade e, claro, onde se desenvolve o aprendizado moral e político.

No modelo discursivo, a formação coletiva da vontade e de juízos se dá mediante processos de deliberação público, baseados nos discursos. As únicas normas que têm o direito de reclamar validade são aquelas que podem obter anuência de todos os participantes envolvidos nos discursos práticos: estes são vistos como fundamento do procedimento de universalização (HABERMAS, 1991, p.16). Este modelo de Habermas apresenta uma ruptura bastante significativa com a tradição de universalista herdeira de Kant no que diz respeito ao modo como se constrói o procedimento de universalização: é abandonada a ideia de uma razão legisladora capaz de fornecer ao sujeito, em foro interno, o que é a

norma moral — como acontecia no caso do imperativo categórico² — em nome de um *procedimento intersubjetivo* de formação do juízo moral. O princípio de universalização não é mais obtido *monologicamente*, mas na forma intersubjetiva de uma argumentação moral, isto é, em um debate no espaço público no qual a norma em questão é problematizada e aceita consensualmente mediante a participação de todos os concernidos.

À mudança habermasiana da formulação do procedimento de universalização, estão subjacentes transformações significativas no modo como se entende o processo de formação do sujeito. O insight de Habermas é afirmar que a formação da identidade do indivíduo se dá necessariamente numa coletividade, num contato interpessoal linguístico. Nos termos do autor, “os sujeitos dotados da capacidade de linguagem e ação só se constituem (...), como indivíduos, na medida em que, enquanto elementos de determinada comunidade linguística, crescem num universo partilhado intersubjetivamente” (HABERMAS, 1991, p.19), ou seja, não há outro modo de um indivíduo humano constituir-se e afirmar sua identidade a não ser através de apropriação das tradições, através do pertencimento e através da participação em interações linguísticas; não há formação de um indivíduo independente de seu meio de interação linguística, assim como não subsiste uma coletividade sem que se preserve seus indivíduos constituintes. Nesse processo,

A linguagem funciona como um meio no qual a identidade é constituída, no qual nós definimos a nós mesmos, e como meio para a coordenação da ação social. As identidades são formadas em redes de relações através das quais tomamos conhecimento de uma miríade de papéis sociais, mas mais especialmente do papel do outro generalizado. (MEEHAN, 1995, p.03)

Ao defender o princípio do bem-estar geral, Habermas destaca a importância dos indivíduos fazerem deferência às suas intrínsecas

² Não custa lembrar que o *imperativo categórico* kantiano *tem* o estatuto de *norma* fornecida pela razão, cuja fórmula, em termos gerais, afirma que a ação moral segue uma máxima passível de se tornar lei universal. Cf. KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, seção 1.

dependências ao tecido sociocultural em que vivem; com a liberdade dos indivíduos, prescrita pelo princípio da justiça, tem-se garantida a autonomia necessária para que o indivíduo seja capaz de abstrair dos valores presos ao contexto e, assim, atingir o *ponto de vista moral*. Uma primeira consequência é a de que toda ética deontológica, cognitivista, formalista ou universalista deve seu conceito rigoroso de moral a *abstrações enérgicas*.³ O abstrair-se do contexto é o distanciamento necessário para que o indivíduo possa questionar o caldo de cultura no qual está inserido. A abstração, e o relativo deslocamento do contexto que essas envolvem, são, em Habermas, necessárias para uma justificação universalizante.⁴ Em Habermas, o ponto de vista moral é o do outro generalizado. Neste, é requerido dos sujeitos que reconheçam os outros indivíduos como portadores dos mesmos direitos e deveres que si mesmo. A vantagem deste ponto de vista seria a objetividade, que permitiria ao sujeito, de modo neutro, pesquisar as expectativas recíprocas e as interações constitutivas dos papéis sociais de cada participante.

Benhabib compartilha, ao seu modo, da leitura segundo a qual a modernidade deve ser avaliada em suas contradições e, por isso, também desta devemos resgatar ganhos como os ideais do universalismo moral e político, a autonomia moral do indivíduo, a justiça, a igualdade econômica social, a participação democrática, as amplas liberdades civis e políticas compatíveis com os princípios da justiça e a formação de associações humanas solidárias. E ainda que a filósofa compartilhe de premissas básicas da ética do discurso – por exemplo, a de que sujeitos se individualizam pela socialização linguística e a de que a universalização do ponto de vista moral deve se dar por meios intersubjetivos⁵ – Benhabib faz críticas contundentes

³ Termo usado em Comentários à Ética do Discurso, p.30. Cf. CMAC, p.129. E é o próprio Habermas quem reconhece que, no caso da esfera da moral, essa abstração gerará problemas de mediações relacionados a um *déficit de eticidade*.

⁴ Deste modo entendemos a argumentação de Habermas. Contudo, podemos interpretar de tal modo as afirmações que apontemos uma certa circularidade nas teses: os princípios morais precisam de formas de vida correspondente e essas formas de vida só acontecem se implementarem princípios morais.

⁵ A formulação nos termos da autora: “o sujeito de razão é um infante humano

a Habermas e empreende mudanças cruciais na ética comunicativa que permitem a criação de um espaço público mais inclusivo. Isso porque, na visão de Benhabib, as limitações liberais postas no modelo discursivo de Habermas, quais sejam, uma separação entre justiça e vida boa, entre público e privado e, ainda, onde se pretende uma neutralidade, limitam a agenda da conversa pública de modo ilícito⁶ e excluem as minorias que não são contempladas pela teoria liberal clássica. A oposição binária público e privado, por exemplo, exclui a tematização da discussão pública os assuntos que envolvem a vida das mulheres. Se historicamente as questões que dizem respeito ao cuidado da casa, isto é, do âmbito privado, foram atribuídas às mulheres, então, ao restringir o diálogo público a questões que sejam de interesse público as mulheres e suas atividades se tornam invisíveis e isoladas do campo político.

cujo corpo só pode ser mantido vivo, cujas necessidades podem ser satisfeitas, e cujo *self* só pode se desenvolver dentro da comunidade humana na qual nasceu. O infante humano só se torna um *self*, um ser capaz de discurso e ação, ao aprender a interagir em uma comunidade humana. O *self* se torna um indivíduo na medida em que se torna um ser ‘social’ capaz de linguagem... Se a razão é uma conquista contingente de criaturas linguisticamente socializadas, finitas e encarnadas, então as pretensões legisladoras da razão prática devem também ser entendidas em termos interativos. Podemos salientar aqui a mudança de uma racionalidade legisladora para uma interativa”. *Situating the Self*, p.6

⁶ Como aponta Margot Canaday, a construção de um universalismo sensível a identidade e diferença passa necessariamente pela desconstrução de sua suposta neutralidade. (Cf. Canaday, Margot. *The Critical Feminist Theory of Nancy Fraser and Seyla Benhabib*, p.52). Ainda sobre esse ponto, Benhabib acredita que os liberais continuam a aspirar a um princípio moral neutro. Rawls em *Teoria da Justiça*, munido do argumento da neutralidade, direciona críticas à ética do discurso habermasiana: “Uma ética deontológica como é a ética comunicativa que privilegia o “dever”, coloca certas restrições sobre o que pode ser defendido como concepções de bem. Mas como essas restrições são justificadas? Isso não colocaria em perigo a suposta neutralidade moral?” (*Situating the Self*, p.40). Em resposta a Rawls, Benhabib distingue entre “neutralidade filosófica”, “neutralidade moral” e “neutralidade político-legislativa”. (Cf. *Situating the Self*, p.40) É válido lembrar que, enquanto teórica crítica, a filósofa defende a impossibilidade da neutralidade filosófica em uma justificação de um procedimento meta-ético do diálogo. Para mais cf. capítulo um de *Situating the Self*.

As críticas de Benhabib aos déficits da ética habermasiana possuem uma orientação geral, qual seja, a de que a posição do filósofo recai num *excesso de racionalismo*, o que tende a restringir vínculos éticos ao âmbito legalista de relações jurídicas, sem que os sujeitos sejam compreendidos em suas necessidades e demandas particulares e em suas singularidades (BENHABIB, 1992, p.11). Noutros termos, o modelo discursivo habermasiano ainda é demasiado abstrato para compreender indivíduos concretos.

Para além de Habermas: reformulação do universalismo.

Para manter o universalismo sem recair em um excesso de racionalismo, o primeiro passo de Benhabib deve ser a assunção de um modelo comunicativo e interativo tanto de racionalidade quanto de *self*, visto que “a concepção do cogito desencarnado não faz jus ao processo contingente de socialização através do qual nos tornamos pessoas e construímos nossas identidades: tornamo-nos capazes de discurso e ação quando aprendemos a interagir em comunidade.” (FRATESCHI, 2014, p.345). Essa substituição não é de autoria benhabibiana, mas já estava presente em Habermas. A filósofa, contudo, suspeita que Habermas não tenha sido capaz de superar os problemas do universalismo formalista kantiano e que a ética comunicativa “corre o risco de cair numa certa falácia racionalista de tipo kantiano na medida em que ignora as circunstâncias contingentes, históricas e afetivas que fazem os indivíduos adotarem um ponto de vista ético-universalista em primeiro lugar” (BENHABIB, 1992, p. 298). Assim, para evitar que a ética comunicativa corra esse risco, Benhabib “propõe uma revisão do princípio de universalização e, reivindica a necessidade de complementaridade entre o “outro generalizado” e o “outro concreto”, que Habermas teria falhado em admitir e sem a qual o universalismo corre o risco de perder efetividade” (FRATESCHI, 2014, p.366).

Um projeto de reformulação se faz necessário, ainda, porque, para Benhabib, a universalização como procedimento intersubjetivo de argumentação com intuito de atingir um consenso ainda fica suscetível

à crítica de origem hegeliana de formalismo vazio, na medida em que substitui a derivação dos princípios morais de algum procedimento de coerência conceitual ou volicional — tal como o imperativo categórico — por uma derivação a partir da definição da situação ideal de fala. (BENHABIB, 1992, p.29)

A situação ideal de fala afirma que as comunicações não são impedidas por influxos externos e contingentes ou mesmo por coerções decorrentes da própria estrutura da comunicação (HABERMAS, 1989, p.115). Não haverá coações na medida em que todos os participantes dos discursos possuam oportunidade de fala proporcional aos demais. Para Benhabib,

O que Habermas chamou de condições de uma “situação ideal de fala”, e que no ensaio *Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso* são chamadas de “pressuposições comunicativas universais e necessárias do discurso argumentativo”, implicam pressuposições éticas fortes. Elas requerem de nós: 1) que reconheçamos o direito de todos os seres capazes de fala e ação de participar na conversação moral – o que vou chamar de princípio do respeito moral universal; 2) essas condições também estipulam que dentro dessas conversações cada um dos participantes tenha os mesmos direitos simétricos aos vários atos de fala, a iniciar novos tópicos, pedir reflexão sobre as pressuposições da conversa, etc. Chamo esse de o princípio da reciprocidade igualitária. As próprias pressuposições da situação de argumentação têm, então, um conteúdo normativo que precede a argumentação moral em si. (BENHABIB, 1992, p. 30)

Benhabib enxerga uma justificação circular na fundamentação habermasiana. A conversação moral é o procedimento de formulação de princípios. Contudo, a participação na conversação pressupõe que os envolvidos aceitem certos princípios implícitos, quais sejam, o reconhecimento de que todos os indivíduos capazes de fala e ação tem o direito de participar na conversação moral. Decorre que há um conteúdo normativo que precede a argumentação em si. Como então fugir da acusação de circularidade sem abrir mão do procedimento intersubjetivo? A saída

proposta por Benhabib passa por dois momentos. O primeiro consiste em colocar as pressuposições éticas fortes, antes implícitas, como normas morais. Assim, o princípio do respeito moral universal e o princípio da reciprocidade igualitária se tornam normas morais em Benhabib. Em um segundo momento, é preciso que as pressuposições para a conversa moral sejam discutidas e organizadas dentro da própria conversa. Para Benhabib não deve haver pressuposições ou pré-requisitos para a participação, pois é no regime conversacional que se discute as regras da conversação.

Em resumo, em Habermas a obtenção do ponto de vista moral do outro generalizado se dá mediante a argumentação no espaço público através da qual os intervenientes devem formular de modo propositivo e discursivo suas demandas. Para Benhabib, esse procedimento restringe a esfera dos concernidos e mantém apartados da esfera de decisão os grupos cujas vozes foram silenciadas historicamente. Deste modo, a efetivação do projeto de reformulação do universalismo envolve necessariamente a correção do excesso de racionalismo presente na tradição e na teoria habermasiana.

O excesso de racionalismo na ética do discurso habermasiana fica patente pela defesa que o filósofo faz de uma deontologia forte. Uma racionalidade é deontológica na medida em que é capaz de se orientar por normas. Nesse sentido, uma ética deontológica é aquela que se restringe às questões a respeito da ação correta ou justa, e que não pretende abranger todos os problemas acerca da boa vida. Benhabib critica as implicações epistemológicas e normativas das concepções de razão e racionalidade dominantes. Isso porque, na visão da filósofa, a racionalidade deontológica tende a desconsiderar a experiência das mulheres e gerar a exclusão de suas perspectivas do ponto de vista moral, além de obliterar a motivação da ação.

A orientação deontológica de Habermas, exige que tudo aquilo que é particular permaneça fora do discurso público. O filósofo faz, assim, uma separação muito severa entre o justo e o bem, que deixa a ética do discurso suscetível à crítica de falta de motivação moral. Ao dar um tratamento muito precário às bases afetivas e culturais do próprio julgamento moral, as éticas universalistas, inclusive a habermasiana, se tornam precárias.

As éticas universalistas ao considerarem unicamente os sujeitos como portadores de direitos — isto é, vistos a partir do ponto de vista do outro generalizado — deixam a desejar no que diz respeito à motivação moral, pois o agente moral não é um sujeito desencarnado, capaz de agir como um geômetra, ele não é simplesmente um ser racional que de posse da regra e que a aplica conforme o caso. Ao contrário, o agente moral é uma criatura encarnada que forma sua identidade em relações: na medida em que a racionalidade se forma a partir do contato com os outros, é preciso pensar nas relações que se tem na vida. As éticas deontológicas centradas no domínio legal e distantes dos domínios cotidianos da vida social ainda ficam cegas às questões de gênero. Ademais, a exclusão de certos grupos dos debates morais e políticos implica uma distorção na pretensão universalista.⁷

⁷ Benhabib faz uma distinção entre quatro tipos de universalismo, a saber, o universalismo essencialista, universalismo justificatório, universalismo moral e universalismo jurídico. O universalismo essencialista, como o próprio nome sugere, pode significar a defesa da existência de uma essência humana fundamental ou uma essência que nos definiria enquanto seres humanos. Alguns filósofos, tais como Thomas Hobbes ou mesmo David Hume, assumiram que a natureza humana “consiste em disposições, instintos e emoções previsíveis e estáveis, instintos e emoções, dos quais todos podem ser descobertos racionalmente e analisados.”c.f. BENHABIB, S. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Polity Press, Cambridge, 2011., p.62. Nos debates filosóficos contemporâneos, o universalismo passou a significar mais proeminentemente uma estratégia de justificação. Autores como Karl Otto-Appel, John Rawls e Jürgen Habermas defendem que há um conteúdo normativo da razão humana, e que um processo de reflexão intersubjetivo garantiria a validade das normas que deveriam ser seguidas pelos envolvidos. São nesse sentido “universalistas justificatórios”. O universalismo moral afirma que todos os seres humanos, “a despeito de raça, gênero, orientação sexual, habilidade física ou corpórea, antecedente étnico, cultural, linguístico e religioso” são portadores de respeito moral igual. A questão que se levanta frente a esse universalismo é se ele pode se manter sem nenhum comprometimento com o universalismo essencialista ou mesmo com o universalismo justificatório. Por fim, o universalismo pode ser entendido em termos jurídicos. Mesmo os mais céticos em relação ao estabelecimento de uma natureza humana universal, acreditam que existem certos princípios e normas que

Tal razão deontológica é, ainda, representada nas teorias políticas e morais modernas pelo ponto de vista do “outro generalizado”. Ademais, a esfera da justiça é vista como o domínio no qual seres racionais independentes se relacionam, sendo o sujeito moral e político um ser “desembaraçado” e “desincorporado”: essa concepção do sujeito reflete aspectos da experiência masculina.

A consideração dos envolvidos no debate público exclusivamente como sujeitos portadores de direitos é insuficiente no que diz respeito ao enfrentamento de conflitos oriundos das diferenças nas concepções de boa vida e justiça, além de reduzir os *selves* a agentes geradores de compromissos em torno de interesses. Ora, é evidente que a participação pública funciona como um processo de demanda por direitos, mas, ao mesmo tempo, deve ser vista para além de seu viés burocrático-legal, caracterizado pela adoção do ponto de vista moral do outro generalizado. As dicotomias que permeiam as teorias morais tais como público e privado — incluindo o ponto de vista do outro generalizado e outro concreto — influenciam diretamente na constituição do self:

A divisão entre a esfera pública da justiça, na qual a história é feita, e o reino atemporal do lar, no qual a vida é reproduzida, é internalizada pelo ego masculino. As dicotomias não estão só do lado de fora, mas do lado de dentro. O ego masculino é ele mesmo dividido em pessoa pública e indivíduo privado. Dentro do seu peito chocam-se a lei da razão e a inclinação da natureza, o brilho da cognição e a obscuridade da emoção. Preso entre a lei moral [dentro de si] e, o céu estrelado sobre si e o corpo terrestre abaixo, — o self autônomo procura unidade. Mas o antagonismo — entre autonomia e nutrição, independência e limitação, soberania do self e relações com

devem ser respeitados por todo sistema legal e político que pretenda legitimidade: “todos os seres humanos são portadores de certos direitos humanos básicos, dizem esses universalistas jurídicos, incluindo, ao menos, os direitos à vida, liberdade, segurança e integridade corpórea, alguma forma de propriedade e posses pessoais, devido processo legal e liberdade de expressão e associação, incluindo liberdade de religião e consciência.” cf. BENHABIB, S. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, p.62-64.

os outros — permanece. No discurso da moral e da teoria política modernas, essas dicotomias são reificadas como sendo essenciais para a constituição do self. Ao passo que os homens humanizam a natureza exterior por meio do trabalho, a natureza interna permanece a-histórica, sombria e obscura. Eu quero sugerir que a moral universalista contemporânea herdou essa dicotomia entre autonomia e nutrição, independência e vínculo, esfera da justiça e reino pessoal, doméstico. Isso se torna mais visível na sua tentativa de restringir o ponto de vista moral à perspectiva do outro “generalizado” (BENHABIB, 1987, p.97).

No saldo do acerto contas com a tradição moral universalista, e com seu interlocutor direito, Jürgen Habermas, Benhabib está a constituição dos pontos de vista do outro generalizado e o ponto de vista do outro concreto. Essas duas perspectivas refletem as dicotomias e divisões da primeira teoria moral e política modernas entre autonomia e nutrição, independência e vínculo, o público e o doméstico, e, de modo mais amplo, entre justiça e boa vida. O conteúdo do outro generalizado bem como do outro concreto é moldado por essa caracterização dicotômica que herdamos da tradição moderna. Contudo, um universalismo sensível ao contexto não pode desconsiderar as diferenças: estas estariam a encargo do ponto de vista do outro concreto.

O outro generalizado e o outro concreto

De acordo com o ponto de vista do “outro generalizado”, cada indivíduo é um ser racional e ativo, capaz de senso de justiça, de formular uma visão de bem, e de engajar-se em busca desta última, além de ser dotado dos mesmos direitos morais que nós mesmos. Assumir o ponto de vista do outro generalizado exige o distanciamento dos papéis sociais concretos, isto é, exige abstração das identidades dos indivíduos. O agente moral, envolvido num processo de diálogo, distancia-se do concreto para poder assumir o máximo de neutralidade em sua análise. Nos termos da autora:

Este [o outro generalizado] pode ser realizado somente quando os sujeitos podem se distanciar de papéis particulares e reconhecer que todos os papéis são estruturados a partir de normas sociais compartilhadas. Então, a vantagem do outro generalizado é a vantagem do observador neutro, que pode objetivamente perceber as expectativas recíprocas e interações que constituem esses papéis (MEEHAN, 1995, p.03).

O excerto é elucidativo, o processo de abstração com o qual se chega a um outro generalizado não é um processo de exclusão das diferenças constitutivas das identidades constituídas. Para a obtenção de um ponto de vista justo busca-se, pelo contrário, compreender que neste momento tais diferenças são indiferentes e passíveis de serem superadas. O observador caminha para a neutralidade e justiça, portanto, quando capaz de compreender as expectativas recíprocas e as interações constitutivas das partes envolvidas. Todavia, Benhabib é enfática ao apontar as insuficiências das teorias que operam na chave do outro generalizado. É neste sentido que afirma: “uma teoria moral universalista restrita ao ponto de vista do outro generalizado cai em uma incoerência epistêmica que prejudica sua reivindicação de satisfazer adequadamente a reversibilidade e a universalidade” (BENHABIB, 1987, p.101). As categorias morais que acompanham essas interações são aquelas de direitos subjetivos, obrigações e direitos econômicos, sociais e culturais; e os sentimentos morais correspondentes são de respeito, dever, merecimento e dignidade.

É na busca por superar a insuficiência do “outro generalizado” na reversibilidade de perspectivas que Benhabib apresenta o conceito de “outro concreto”. O ponto de vista do outro concreto exige que enxerguemos todo e cada ser racional como um indivíduo único, que tem uma história de vida própria, com apetites e falhas, identidade e uma constituição afetivo-emocional.⁸ Não devemos mais operar tendo em vista aquilo que temos

⁸ A filósofa pergunta: “Podem as situações morais ser individuadas independente de nosso conhecimento dos agentes envolvidos nessas situações, de suas histórias, atitudes, caracteres e desejos? Posso relatar uma situação como de arrogância ou de orgulho ferido sem saber algo de você como outro concreto? Poderei distinguir entre uma quebra de confiança e um mal-entendido prejudicial

em comum e sim em nossas diferenças em relação aos outros; o que está em jogo não é reconhecer a humanidade, mas sim a individualidade humana (BENHABIB, 1987, p.97). Cada qual tem o direito de esperar e admitir do outro formas de comportamento através das quais o outro se sinta reconhecido e confirmado como um ser individual concreto, com necessidades específicas, talentos e capacidades.⁹

Este ponto de vista é regido pelas categorias de equidade e reciprocidade complementar e está implícito nas relações éticas nas quais sempre nos encontrarmos imersos no mundo da vida, como, por exemplo, no convívio com a família: “Ser membro de uma família, ser pai ou mãe, esposa ou esposo, irmã ou irmão, significa saber como pensar a partir do ponto de vista do outro concreto” (BENHABIB, 1992, p.10) e, devido a isto, saber o que é esperado de nós, como indivíduos concretos que possuem laços sociais que os unem com os outros.

Ao incluir o convívio familiar, situado no âmbito privado, como formador do ponto de vista moral Benhabib modifica o universalismo moral, uma vez que “a teoria moral universalista desdenha essa moral cotidiana, interacional e presume que o ponto de vista público da justiça, e nossas personalidades meio públicas como indivíduos portadores de direitos são o centro da teoria moral”. (BENHABIB, 1987, p.102). Se a vida ética envolve muito mais do que a relação entre outros generalizados portadores de direitos e, se as relações familiares contam como formadoras do ponto de vista moral que leva em conta a reversibilidade, então é necessário tirar o foco da justiça e a alterar a primazia do domínio legal nas teorias universalistas (BENHABIB, 1987, p.10).

Não é demasiado reforçar. Estas reformulações são tão relevantes para Benhabib, pois segundo a filósofa a tendência em modelar vínculos

sem saber sua história e seu caráter? As situações morais – como as emoções e atitudes morais – só podem ser individuadas se forem avaliadas à luz de nosso conhecimento da história dos agentes envolvidos nelas.”cf. BENHABIB, S. “O Outro generalizado e a outro concreto”, p.101.

⁹ É nesse sentido, de enxergar o outro como um outro concreto, conhecer sua história de vida e a partir disso, conseguir olhar sob seu ponto de vista, que é possível entender o que Benhabib chama de universalismo historicamente consciente.

éticos de acordo com vínculos jurídicos é predominante, mesmo na ética discursiva habermasiana, quando este defende que a teoria ética moderna deve se restringir a articular uma concepção universal mínima de justiça e, de quebra, deixa restrito ao domínio da vida privada todas as outras matérias morais que pertencem a virtudes e a emoções morais.

Uma ética cujo princípio de universalização está em consonância com um modelo de conversação moral fundamentado na reversibilidade de perspectivas, ao pressupor a relação eu-outro – a interação entre seres humanos com pontos de vistas diferentes – precisa superar uma noção genérica do outro: “a identidade definicional leva à reversibilidade incompleta, porque o principal requisito da reversibilidade, isto é, uma distinção coerente entre mim e você, o eu e o outro, não pode ser mantida nessas circunstâncias.” (BENHABIB, 1987, p.101). Sem presumir o ponto de vista do “outro concreto”, nenhum teste de universalização coerente pode ser efetuado, pois nos faltam as informações epistêmicas necessárias para julgar minha situação moral como sendo “semelhante” ou “dessemelhante” em comparação um ao outro. O desaparecimento do discurso universalista moral, segundo Benhabib, é exatamente consequência de limitar os procedimentos de universalização ao ponto de vista do outro generalizado. Vale sublinhar, o reconhecimento da dignidade e valor do outro generalizado é uma condição necessária, mas não suficiente para definir a opinião moral nas sociedades modernas. Nesse sentido, “o outro concreto é um conceito crítico que designa os limites ideológicos do discurso universalista” (BENHABIB, 1987, p.101).

Referências

- BENHABIB, S. *Critique, Norm and Utopia: A Study in the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- BENHABIB, S. *Feminismo como Crítica da Modernidade*. Tradução de Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro; Rosas dos Tempos, 1987.

- BENHABIB, S. “O Outro generalizado e a outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista” in: BENHABIB E CORNELL. *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro; Rosa dos Tempos, 1987.
- BENHABIB, S. *Situating the Self: Gender, Community and Post-Modernism in Contemporary Ethics*. Cambridge, UK. Polity Press, 1992.
- BENHABIB, S. *Dignity in Adversity: Human Rights in Turbulent Times*. Cambridge, Polity Press, 2011.
- FRATESCHI, Yara. *Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib*. Ethic@. Florianópolis, Santa Catarina. V.13, n.2, p.363-385, julh./dez.,2014.
- HABERMAS, Jürgen. “Três modelos normativos de democracia” in *Lua Nova*, n. 36, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. *Comentários À Ética do Discurso*. Lisboa, Instituto Piaget, 1991
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
- MEEHAN, Johanna. *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* Great Britain. Routledge, 1995.
- YOUNG, Iris M. *Comments on Seyla Benhabib, Situating the Self*. New German Critique, No. 62, spring - summer, 1994.

DISPUTAS PELOS NOVOS SENTIDOS DA CIDADANIA: NANCY FRASER E A DIMENSÃO POLÍTICA DA JUSTIÇA

Márcia Pereira Cunha

Introdução

Em meados dos anos 2000, Nancy Fraser retoma sua própria discussão acerca dos sentidos da justiça propondo uma abordagem multiescalar com o fim de, segundo sua própria formulação, adequá-la aos problemas colocados por um mundo crescentemente globalizado. O objetivo deste texto é aproximar esta abordagem de uma armação organizacional-discursiva erigida em espaços internacionais, de funcionamento também multiescalar (isto é, relacionando esferas globais, nacionais e locais) e que se apresenta como solução para uma forma específica de manifestação de injustiça, o problema da pobreza e da desigualdade: a promoção de Inclusão Financeira. A discussão sobre justiça, por Fraser, dirige a atenção para aspectos encobertos na ideia de resolução da pobreza via acesso a produtos e serviços financeiros.

No desenvolvimento da abordagem multiescalar, esforço centrado na discussão acerca da organização do espaço político internacional em Estados Nacionais, Fraser acrescenta uma dimensão a sua concepção de justiça: além da econômica e da sociocultural, a dimensão política. Tratar da forma como essas dimensões são mobilizadas e, no caso da política, como ela é excluída da rede de atores e ações em prol da Inclusão Financeira é um dos ganhos propiciados pela discussão da autora. De outro lado, a problematização acerca da definição de quem são os sujeitos de justiça, decorrente desse acréscimo, permite jogar luz sobre os

problemáticos posicionamentos de atores institucionais e grupos sociais que se relacionam no curso dessas ações. A despeito dessas contribuições, há alguns aspectos da observação empírica que permitem levantar questões e explorar as propostas de Fraser. Se a hipótese de que a outra face do processo de transnacionalização das causas de injustiça é o embaçamento de fronteiras entre atores institucionais públicos e privados (nacionais e internacionais), oposições entre promotores de injustiça e os que resistem a ela podem merecer atenção. O caso da Inclusão Financeira traz instituições de mercado atuando em conjunto com instituições públicas no tratamento de um problema de injustiça. Ainda que o discurso não afirme a intenção de promover justiça social, mobiliza e redefine elementos afins a esse valor. Daí que surjam ideias de cidadania financeira e de direito de acesso ao mercado. Em que terreno elas se enraízam e o que sugerem a respeito do contexto de transformação em questão?

O exercício proposto aqui se organiza em três partes: a primeira trata do recorte estabelecido para o diálogo com a discussão da autora, a segunda apresenta os contornos da organização institucional-discursiva criada em nome da Inclusão Financeira e a terceira explora *insights* e pistas oferecidos pelo trabalho de Fraser para análise de problemas contemporâneos relacionados à justiça e cidadania.

Nancy Fraser e a justiça num mundo globalizado

Embora o diagnóstico da crise do Estado-Nação não seja novo, a tarefa de apreender os aspectos relevantes implicados em processos cada vez mais globais, mundiais ou transnacionais – como se queira chamar – para a compreensão de problemas candentes se recoloca, no passo do desvelamento de novas questões. Estudiosos e pesquisadores de temas relacionados às formas de proteção social na sociedade capitalista, em especial os dedicados às transformações políticas que se convencionou chamar de crise do Estado de Bem-Estar Social, observam a intervenção de instituições internacionais no plano interno dos diversos países. Tomando apenas as políticas de seguridade social como exemplo – saúde, previdência e assistência social – a ingerência de organizações financeiras

como Banco Mundial e FMI é dado inquestionável e incontornável em qualquer reconstituição das mudanças que se deram nesse campo. Nancy Fraser, com ponto de partida distinto, o de concepção de uma teoria de justiça, chama a atenção para outro aspecto dessa crescente porosidade de fronteiras dos Estados nacionais frente a decisões tomadas para além delas. Mais que interferência externa em espaços nacionais fechados, trata-se de tomar as próprias interações como objeto, interrogando as implicações deste novo foco para os problemas de justiça e emancipação. De um lado, importa lembrar sua concepção de justiça: como paridade participativa, isto é, que a todos os membros de dada comunidade sejam garantidas condições iguais de manifestação, participação e consideração (Fraser, 2009). De outro, é interessante registrar que o questionamento da autora se assemelha ao de autores que vem tentando propor conceitos e abordagens – como de política social global (Deacon, 2007) ou cidadania mundial (Avritzer, 2002) – que deem conta de novas dimensões ou espaços que influenciam a produção ou as características de fenômenos sociais tão antigos quanto pobreza e diversas formas de desigualdade social.

Fraser lança a questão sobre os limites de teorias de justiça estabelecidas, trabalhando sobre sua própria contribuição ao campo. Sendo já bastante conhecida a proposição da autora sobre a importância de contemplar duas dimensões da justiça (Fraser, 1995), basta mencioná-las para demarcar o ponto em que o tema da globalização a faz avançar. Sua perspectiva é a de que o problema da justiça não se restringe exclusivamente nem à correção da distribuição desigual de recursos materiais, nem à reparação de desrespeito sociocultural oriundo da falta de reconhecimento. Não sendo esferas redutíveis uma a outra, redistribuição e reconhecimento seriam, então, duas dimensões a serem abarcadas por uma teoria de justiça adequada à tarefa de compreensão e crítica tanto das formas de injustiça perpetradas na sociedade, quanto dos meios possíveis para seus enfrentamentos. Os assim chamados “remédios” contra injustiças distributivas e de reconhecimento definem-se pelo combate a estruturas econômicas e hierarquias de padrões socioculturais que as produzem, inclusive em casos em que as duas formas de injustiça aparecem reforçando-se. O desenvolvimento da análise da autora pode ser apresentado pela

seguinte pergunta: como essa abordagem ajudaria a pensar problemas sociais que denunciam a ocorrência de injustiça, mas cujas lutas parecem fadadas ao fracasso, uma vez que as instâncias às quais as demandas são dirigidas portam, nas arenas de conflito público, visibilidade parcial, alguma sorte de limitação na determinação dos termos em que os conflitos podem ser resolvidos? No exemplo citado há pouco sobre a interferência de instituições internacionais em decisões dos governos acerca do desejável tamanho de seus sistemas de serviço público gratuito: se aos olhos dos cidadãos afetados pelas mudanças ocorridas configura-se uma situação de injustiça que eles desejam confrontar, é verdade também que instituições centrais em sua produção se situam em zona cinzenta de tomada de decisão, para além dos espaços estabelecidos e conhecidos, que não lhes é acessível. A possibilidade de enfrentamento da injustiça sofrida apresenta-se, de saída, limitada. Fraser apreende com correção a ocorrência cada vez mais frequente de conflitos revestidos dessas características e diagnostica, então, a limitação da abordagem bidimensional.

Assim como fez com a combinação entre reconhecimento e distribuição, Fraser parece dotar suas proposições de preocupação histórica. Neste primeiro caso (distribuição/reconhecimento), a autora atentou para o fato de que as lutas sociais em curso apresentavam cada vez mais uma nova categoria de reivindicação, para além daquelas de igualdade material. Isto é, os movimentos sociais de fins dos anos de 1960 direcionaram-na para a elaboração de uma discussão que abarcasse tal novidade, sem deixar de relacioná-la com o que tinha estruturado a experiência de organização política até então. Nesta segunda releitura de sua própria teoria, ela repete a mesma orientação. Observando diversas situações em que causas de injustiça não se delimitam pela referência às fronteiras dos Estados nacionais, conclui que os sujeitos nelas implicadas também não coincidem mais, necessariamente, com definições de pertencimento a esses territórios. Ou seja, a justiça que, no contexto anterior que ela denomina keynesiano-westfaliano, remetia a problemas relativos a sua substância, problematiza, agora, no mundo globalizado, também a definição de seus sujeitos. A passagem de uma concepção bidimensional a uma concepção tridimensional se dá, desta maneira, pelo acréscimo da dimensão política

à justiça, além das econômica e sociocultural. É no plano político que os critérios desta definição serão estabelecidos e disputados.

Desdobrando essa perspectiva, Fraser vislumbra a possibilidade de ocorrência de duas formas de injustiça política (que se somam às distributiva e de reconhecimento): a que surge quando certas regras de participação impedem grupos sociais de tomar parte de processos decisórios e a que se dá quando as próprias fronteiras do político são estabelecidas de forma a excluir certos grupos do conjunto de atores sociais com poder e legitimidade para participar. À primeira injustiça, ela chama de falta de representação política comum, caracterizando-se como fenômenos já discutidos pela ciência política. A segunda, que ela chama de mau enquadramento, abre caminho para o tratamento da expansão dos limites de espaços políticos de conflito: se aquele enquadramento westfaliano desvia ou impede que demandas e protestos sejam dirigidos a instâncias que verdadeiramente determinem as variáveis em jogo, a injustiça se atualiza e perpetua pelo próprio enquadramento, na medida em que falsifica o espaço e as contingências dos enfrentamentos. Por isso repensar o enquadramento é tão fundamental. Esta injustiça ela chama de meta-injustiça por remeter aos próprios limites em que a injustiça era pensada até então.

Assim, enquanto as lutas por redistribuição e reconhecimento diziam respeito ao “o quê”, a luta por representação política diz respeito à identificação dos atores implicados (ao “quem”), seja por meio da representação no espaço interno, seja por meio do estabelecimento das fronteiras do político. Fraser ainda desenvolve sua teoria detalhando aspectos relativos a esse âmbito (Fraser, 2009; Fraser, Nash, Bell, 2009). Sempre atentando ao empírico, explora a potencialidade aberta por este flanco de tratamento não apenas do “quem”, mas também do “como” no estabelecimento dos sujeitos e espaços políticos, já que levantar a questão sobre as barreiras à participação de certos grupos permite discutir também as formas pelas quais as barreiras são construídas. Avança também na observação de movimentos sociais que organizam suas reivindicações extrapolando as fronteiras westfalianas, oferecendo elementos para sua proposição de um enquadramento pós-westfaliano, cujo traço definidor se originaria no abandono de formulações ideais acerca do estabelecimento

da justiça em favor de maior atenção aos processos de tomada de decisão coletiva, consolidando-se, assim, sua abordagem tridimensional (o que, quem e como) em uma teoria da justiça democrática.

A inventividade e avanços presentes nessa discussão permitem a seleção de alguns de seus passos a fim de estabelecer diálogo mais detido com a autora. Não apenas como exercício teórico, mas, seguindo o traço da tradição a que ela se filia, pensar sobre leituras e ferramentas de análise pertinentes à interpretação dos fenômenos sociais atuais. De forma particular, seu questionamento a respeito das limitações da teoria da justiça ilumina relações que se estabelecem entre atores e instituições nacionais e internacionais. Se a afirmação de que as causas de determinadas injustiças ultrapassam fronteiras nacionais é intuitivamente aceitável, há espaço para perguntas a respeito de como isso acontece.

Produtos e serviços financeiros como instrumentos de proteção social

A expressão Inclusão Financeira designa ações perpetradas por um conjunto de organizações nacionais e internacionais com objetivo de criar produtos e serviços financeiros para contingentes populacionais de baixa renda nos mais diversos países do globo – com evidente preferência pelos países pobres, no entanto. Reúnem-se, sob este fim, instituições internacionais tradicionais (como Banco Mundial e agências ligadas a seu grupo, OCDE e ONU¹) e duas recentes redes de instituições públicas e privadas atuantes nos países participantes². Os objetivos de familiarizar populações pauperizadas com produtos e serviços financeiros e de criar

¹ Duas instituições filiadas ao grupo Banco Mundial compõem a Parceria Global: o *Grupo Consultivo de Assistência aos Pobres* (CGAP) e a *International Finance Corporation* (IFC). O *Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola* (IFAD), por sua vez, compõe o sistema ONU.

² *Aliança para Inclusão Financeira* (AFI), rede de bancos centrais e agências reguladoras de países em desenvolvimento, criada em 2008 e *Aliança Better than Cash*, rede formada por governos, empresas privadas e organizações para o desenvolvimento, criada em 2012.

as condições para emergência deste novo mercado assentam-se, por sua vez, no G20, fórum que reúne ministros da área econômica e chefes dos Bancos Centrais de 19 países (mais União Europeia). No encontro de 2009, instituiu-se um grupo de *experts* responsável pela elaboração de um plano de ação e de um conjunto de princípios para:

melhorar o acesso a serviços financeiros pelos pobres por meio da segura disseminação de novas abordagens. (...) O ambiente propício vai determinar criticamente a velocidade com que a falha de acesso a serviços financeiros será corrigida para as mais de dois bilhões de pessoas atualmente excluídas³ (FIEG, s/d, p.12).

No ano seguinte, o GT é extinto e dá origem à Parceria Global para Inclusão Financeira (GPFI), composta pelas organizações internacionais e nacionais, públicas e privadas recém citadas. Sua justificativa para a promoção da inclusão financeira fala de proteção dos mais pobres “*contra riscos tais como fluxos em dinheiro irregulares, renda sazonal e necessidades não planejadas como doenças*”⁴ A Parceria Global organiza-se em diferentes subgrupos, presididos por diferentes países, que se dedicam, por sua vez, a linhas de ação específicas. Sem entrar no detalhamento da dinâmica de sucessão de comissões desde a criação da GPFI, interessa registrar os contornos gerais que definem a direção de seus objetivos. Seguindo de perto os princípios do G20 para uma Inclusão Financeira descrita como inovadora, as ações dos subgrupos se voltariam para a inserção da pauta da Inclusão Financeira nas agendas de organismos reguladores do

³ Os nove princípios dizem respeito, grosso modo, ao compromisso dos governos, investimento em tecnologia e proteção/educação financeira. São detalhados em nove pontos denominados: liderança, diversidade, inovação, proteção, empoderamento, cooperação, conhecimento, proporcionalidade e estrutura e seus conteúdos podem ser acessados no site da GPFI: <https://www.gpfi.org/sites/default/files/documents/G20%20Financial%20Inclusion%20Action%20Plan.docx.pdf> Acesso em 15/08/2017.

⁴ Retirado de <http://www.gpfi.org/about-gpfi>. Acesso em 27.03.2015.

setor financeiro e de instituições privadas, alteração de ambientes políticos nacionais de modo a favorecer pequenos empreendimentos (destaque para países pobres, meio rural e empreendedorismo feminino), promoção de avanços técnicos na gestão e controle dos fluxos financeiros entre países, homogeneização e emprego de definições e parâmetros de medição para avaliação da evolução da Inclusão Financeira e, por fim, promoção da educação financeira e proteção ao consumidor.

Além de planos de ação (GPMI, 2010; 2014) e relatórios de atividade (GPMI, 2014; 2017) que registram o movimento coordenado da GPMI em direção aos países, há mecanismos que implicam os países no movimento contrário, rumo aos objetivos formulados nesses fóruns, redes e parcerias. Exemplo disso foi a assinatura da Declaração Maya, em que os representantes dos Bancos Centrais reunidos na Aliança para Inclusão Financeira reafirmam o comprometimento com aquelas metas de alteração institucional, monitoramento e produção de informações e estímulo a ações afins nos respectivos planos nacionais. Além disso, cada país assume compromissos específicos, sendo o do Brasil registrado nos seguintes termos:

Com o fim de estimular o acesso a serviços financeiros e o uso adequado às necessidades dos usuários e melhorar o bem-estar da população, o Banco Central do Brasil está coordenando esforços na busca de uma inclusão financeira equilibrada e responsável. Estes esforços conjuntos são a base de nossa futura Parceria Nacional para Inclusão Financeira, a ser lançada em novembro do ano corrente [2011] no Terceiro Fórum do Banco Central para Inclusão Financeira.

Sintetizando o compromisso, vamos trabalhar sobre três pilares: 1) diagnóstico da situação da inclusão financeira no Brasil e integração dos atores do setor público e privado; 2) ambiente regulatório; e 3) educação e proteção de clientes e usuários dos serviços financeiros (AFI, 2011, s/p.).

Assim, em 2011, o Brasil replica internamente a estrutura criada no âmbito internacional, criando a Parceria Nacional para Inclusão Financeira (PNIF), que oficializa, por outro lado, ações que vinham sendo realizadas

pelo menos desde 2009. Nos documentos nacionais, repete-se a ideia de que o acesso de populações pauperizadas a serviços e produtos financeiros é meio de proteção social e superação de desigualdades. O Primeiro Relatório de Inclusão Financeira da PNIF afirma a responsabilidade do Banco Central:

no aprimoramento do arcabouço regulamentar e na coordenação dos diferentes atores envolvidos na prestação de serviços financeiros. Há, nessa perspectiva, a convicção de que a busca de mecanismos para inclusão financeira é essencial para redução de desigualdades sociais e para maior desenvolvimento econômico (...)" (PNFI, 2010, p.7).

Além da afinidade discursiva, a PNFI assemelha-se a sua congênera internacional na reunião de instituições do poder público com organizações privadas e do mercado financeiro. Entre as ações desenvolvidas neste campo, as de educação financeira ilustram bem a ramificação transnacional que queremos destacar. De saída, assim como no caso das Parcerias Global e Nacional, a reunião de um conjunto heterogêneo de atores institucionais no Brasil espelha iniciativa semelhante no plano internacional. Em 2008, a OCDE criou a *International Network on Financial Education* para reunir instituições nacionais dedicadas à promoção de atividades de educação financeira nos diversos países. Em 2010, o Decreto Federal 7397 cria a Estratégia Nacional para Educação Financeira (ENEF) no Brasil. A ENEF é supervisionada pelo Comitê Nacional de Educação Financeira (CONEF), composto por instituições ligadas ao mercado financeiro⁵ e quatro ministérios (da Justiça, da Previdência Social, da Educação e da Fazenda) e tem suas atividades executadas por uma organização da sociedade civil

⁵ Banco Central do Brasil, Comissão de Valores Mobiliários, Superintendência Nacional de Previdência Complementar, Superintendência de Seguros Privados, BM&F Bovespa, Associação Brasileira das Entidades dos Mercados Financeiro e de Capitais, Confederação Nacional das Empresas de Seguros Gerais, Previdência Privada e Vida, Saúde Suplementar e Capitalização (CNSeg) e Federação Brasileira dos Bancos.

criada em 2012 para este fim, a Associação de Educação Financeira do Brasil (AEF). Os objetivos da ENEF são tão diversos quanto as instituições que a compõem e incluem

Aumentar a eficiência e solidez do sistema financeiro, fortalecer a cidadania, promover tomadas de decisões financeiras conscientes e autônomas, disseminar a educação financeira e previdenciária”⁶.

Desde 2010, a educação financeira vem discreta, mas continuamente, entrando nas salas de aula brasileiras. Os projetos pilotos dos anos iniciais vêm se desenvolvendo de forma que, no relatório de atividades de 2017, o alcance dos projetos seja descrito em números nada inexpressivos: 275 mil alunos, 9 mil professores, 3 mil escolas públicas (AEF, 2017, p.8). A disseminação de conteúdos e de “*novas tecnologias sociais e educacionais*” (G20; OCDE, 2013, p.75) articula uma pluralidade de atores institucionais cujo rastreamento das relações envolve desde os níveis locais, onde a capilaridade máxima se concretiza, e se amplia na direção de estruturas de governo municipais e nacional. No âmbito de formulação e concepção de conteúdos e projetos educativos, vê-se a colaboração com instituições oriundas do mercado financeiro, de modo que temas como gasto responsável, atitude poupadora e cultura de prevenção⁷ ganhem

⁶Disponível em: <http://www.vidaedinheiro.gov.br/wp-content/uploads/2017/04/Infografico-ENEF-0508-1.pdf>. Acesso em 15/08/2017.

⁷ “*Segundo a OCDE (2005), educação financeira é ‘o processo mediante o qual os indivíduos e as sociedades melhoram a sua compreensão em relação aos conceitos e produtos financeiros, de maneira que, com informação, formação e orientação, possam desenvolver os valores e as competências necessários para se tornarem mais conscientes das oportunidades e riscos neles envolvidos e, então, poderem fazer escolhas bem informadas, saber onde procurar ajuda e adotar outras ações que melhorem o seu bem-estar. Assim, podem contribuir de modo mais consistente para a formação de indivíduos e sociedades responsáveis, comprometidos com o futuro’*”. Disponível em: <http://www.vidaedinheiro.gov.br/wp-content/uploads/2017/04/Infografico-ENEF-0508-1.pdf>. Acesso em 15/08/2017.

acesso a estudantes desde as séries mais básicas⁸. Considerando, enfim, o terreno das organizações internacionais, trata-se da construção de um entendimento homogeneizante acerca de um problema social. A pobreza e a desigualdade aparecem como fenômenos em nada relacionados a processos históricos ou contextos políticos. Suas origens são falhas individuais como desinformação ou falta de habilidades que, entretanto, são corrigíveis por meio do processo educativo. Essa formulação chega a seus destinatários percorrendo a estrutura de gestão da educação pública, envolvendo os mais diversos atores nela presentes: gestores, profissionais, alunos e familiares.

O embaçamento das fronteiras que delimitariam especificidades de instituições públicas e privadas, nacionais e internacionais que se observa com razoável nitidez no caso da Educação Financeira é do mesmo tipo que se observa no campo da Inclusão Financeira. Onde se localizam e configuram as instâncias em que essas ações e suas implicações poderiam ser colocadas em xeque?

Dimensões e escalas no tratamento de problemas sociais

A estrutura, os atores e os discursos produzidos sob a bandeira da Inclusão Financeira moldam-se em uma configuração que evoca as escalas e dimensões mobilizadas por Fraser para pensar o problema da justiça na atualidade. Por isso suas proposições criam novo ângulo de análise da alternativa de enfrentamento da pobreza via Inclusão Financeira. A apreensão mínima dessa armação organizacional-discursiva requer considerar suas escalas global, nacional e local de atuação. A observação dos elementos econômicos, socioculturais e políticos aí contidos ajuda a delinear as possibilidades e impedimentos de questionamento e participação nos rumos dados a problemas sociais; no caso, a pobreza e a desigualdade.

O problema do mau enquadramento, tal como construído por Fraser, admite sua instrumentalização por atores preservados por ele. Não

⁸ “Avaliações de iniciativas de Educação Financeira desenvolvidas em outros países indicam que quanto mais cedo o Programa começa, melhores os resultados alcançados”. Disponível no mesmo site.

considerados no campo de conflito, são determinantes, no entanto, para as condições que geram injustiça. No caso da perpetuação da pobreza e da desigualdade, esse isolamento também acontece e, de forma semelhante, protege de questionamentos toda a abordagem da Inclusão Financeira. As consequências são de ampla importância. Pelos espaços e canais multiescalares circulam ideias e diretrizes de intervenção que incidem sobre a forma como grandes contingentes populacionais vivendo em situações de violação de direitos serão tratados. Com as ferramentas oferecidas para pretensa proteção social – os produtos e serviços financeiros – dissemina-se também um arcabouço que conforma certa compreensão dos problemas que se propõe resolver, as categorias que os nomeiam, uma narrativa que os localiza e explica: se a prudência e a proatividade são, neste ideário, o segredo para o bom uso dos recursos disponíveis, os infortúnios devem ter suas razões unicamente na ausência das competências requeridas.

A despolitização subjacente a essa forma específica de “*manipulação westfaliana do espaço político*”⁹ (Fraser, 2010, p. 368) é favorecida pelas ênfases discursivas distintas entre dimensões da justiça. Ainda que elementos da face distributiva da justiça estejam presentes no repertório da Inclusão Financeira, eles são subsumidos a elementos de sua face sociocultural, apropriados, por sua vez, de forma deturpada a partir de demandas genuínas. Isto é, o discurso e as ações de Inclusão Financeira enfatizam a urgência de atenção a determinados grupos sociais vulneráveis – os pobres de maneira geral, mas, entre eles, as mulheres, os idosos, os imigrantes etc. – apropriando-se dessa prioridade para propor tratá-las, no entanto, em seu viés individualizado e responsabilizador. Discurso e ações justificam esse viés e a suposta natureza emancipadora de produtos e serviços que devem ser adquiridos no mercado, mobilizando de forma descontextualizada demandas de proteção originalmente construídas com referências coletivas. Se Fraser chamava atenção para o risco de mútua neutralização entre demandas por reconhecimento e por distribuição,

⁹ “manipulação westfaliana do espaço político, que enquadra mal disputas sobre justiça e insula malfeitores tradicionais da crítica e do controle” (Fraser, 2010, p. 368).

como uma espécie de efeito não previsto do desdobramento e renovação internos ao campo dos movimentos sociais acompanhados no desenrolar histórico (Fraser, 1995), o que se vê no terreno da Inclusão Financeira é a busca de legitimação de seus termos por meio do alegado atendimento a demandas de reconhecimento sem qualquer relação com o questionamento dos elementos distributivos. Os elementos econômicos são tomados não na perspectiva do problema da justiça, ou, da necessidade de correção de estruturas econômicas que geram a injustiça econômica, mas do ponto de vista da sobrevivência dos indivíduos dentro dessas estruturas, como mera reprodução particular da vida material.

Se assumirmos que essa forma de despolitização potencializa a produção de uma concepção naturalizada dos problemas sociais – isto é, como resultado de um processo em que não se pode interferir, cuja dinâmica é determinada em seu próprio curso – a questão do mau enquadramento confere densidade a esse quadro pela total ausência da terceira dimensão da justiça, a política. As populações afetadas pelos efeitos da concepção individualizada de pobreza e de seu enfrentamento, propagada pela Inclusão Financeira, têm esvaziada a imposição de seus questionamentos. Voltamos, assim, à manipulação westfaliana, colocando em foco, desta vez, não o isolamento dos atores preservados pelo mau enquadramento, mas a desconsideração de grupos e indivíduos como possíveis demandantes e contentores legítimos neste campo de que fazem parte. A este respeito, uma interrogação poderia ser dirigida à autora: quando trata dessas questões a partir da existência de um grupo social que ela denomina, inicialmente, como *global poor* (Fraser, 2010), conclui que para evitar a adesão a essa naturalização, preferiria empregar a denominação precariado transnacional. Essa designação deixaria mais claro o processo de exploração desses grupos em um contexto de transações e operações para além das fronteiras nacionais. Ainda que faça sentido, essa solução deixa de dar conseqüências ao esquema analítico proposto por ela. Isto é, a centralidade adquirida pela noção de pobreza como descritiva e sintetizadora de uma ampla gama de problemas resultantes de processos complexos de luta entre interesses diversos resulta do mesmo processo que ela pretende colocar em tela: o mesmo que invisibiliza determinados

atores e determinadas formulações que não são acidentais ou casuais. Essa análise faz parte da desnaturalização e, portanto, é preciso enfrentá-la ao invés de contorná-la pela troca de termos.

A questão aí implícita, acerca das diferenças de poder entre os diferentes níveis da escala geográfica, tal como proposta por Fraser, sugere que, apesar dos ganhos em incorporar esse traço transnacional na formulação acerca dos problemas de justiça e injustiça, pode haver ainda um passo a mais a ser dado: se as unidades territoriais compreendidas pela divisão entre Estados-nação soberanos e independentes está em questão, seria o caso de considerar como a divisão de poder se reconfigura nesse modelo pós-westfaliano? Segundo a autora, desigualdades econômicas internacionais podem se combinar com hierarquias de *status* locais excludentes para a produção de injustiças. A institucionalidade criada para fazer circular os discursos e diretrizes de ação relacionadas à Inclusão Financeira mostra como esses diferentes níveis geográficos estão atravessados e unidos por seus canais e espaços, permitindo vislumbrar o quão indispensáveis são as estruturas nacionais e locais para o alcance das populações nos pontos mais concentrados, delimitados espacialmente¹⁰.

Finalmente, a última e mais importante questão evidenciada pela análise de Fraser: toda sua reflexão se sustenta sobre a oposição entre os atingidos e os responsáveis pelos problemas de injustiça. Quando dá exemplos destes últimos na forma típica que assumem na sociedade globalizada, menciona “*corporações transnacionais*”, “*especuladores financeiros*”, “*grandes investidores institucionais*”, entre outros (Fraser, 2009, p.14). O caso da Inclusão Financeira representa um quadro em que essa oposição perde nitidez: as formas de resolução dos problemas em tela estão sendo formuladas e executadas por aqueles mesmos que,

¹⁰ Sua menção ao “princípio de todos os afetados”, para a construção de um modelo pós-westfaliano de enquadramento, parece apontar nesse sentido, na medida em que, segundo ele, “o que transforma um coletivo de pessoas em sujeitos da justiça de uma mesma categoria não é a proximidade geográfica, mas sua coimbricação em um enquadramento estrutural ou institucional comum (...) moldando, assim, suas respectivas possibilidades de vida segundo padrões de vantagem e desvantagem” (Fraser, 2009, p.29).

de forma menos ou mais mediada, são os responsáveis por eles. Se esse tipo de embaralhamento também for efeito das reconfigurações causadas pela globalização, a defesa da incorporação imprescindível da dimensão política no debate sobre justiça (representação somada à redistribuição e ao reconhecimento) provoca a pergunta sobre onde ficar os pés da crítica e da resistência.

Referências

- AEF. Relatório técnico final projeto piloto programa educação financeira nas escolas: ensino fundamental. Mimeo, 2016. Disponível em: <http://www.aefbrasil.org.br/wp-content/uploads/RELATORIO-FINAL-ENSINO-FUNDAMENTAL.pdf>. Acesso em 15/08/2017.
- AFI. *Maya Declaration - Commitment made by the Banco Central do Brasil*. Mimeo, 2011. Disponível em: http://www.afi-global.org/sites/default/files/pdfimages/Maya%20Declaration_Banco%20Central%20do%20Brasil.pdf. Acesso em 15/08/2017.
- AVRITZER, L. Em busca de um padrão de cidadania mundial. *Lua Nova*, n. 55-56, p. 29-55, 2002.
- BM&FBOVESPA. Resultados da avaliação de impacto do projeto piloto de educação financeira nas escolas. *Mimeo*, 2012. Disponível em: http://www.aefbrasil.org.br/wp-content/uploads/Release_BMFBOVESPA.pdf. Acesso em 15/08/2017.
- DEACON, B. *Global Social Policy & Governance*. London: Sage Publishing, 2007.
- FIEG. G20 Financial Inclusion Action Plan. *Mimeo*, s/d. Disponível em: <https://www.gpfi.org/sites/default/files/documents/G20%20Financial%20Inclusion%20Action%20Plan.docx.pdf>. Acesso em 15/08/2017.

FRASER, N. From distribution to recognition? Dilemmas of justice in a “postsocialist age. *New Left Review*, v. I, n. 212, p.68-93, 1995.

FRASER, N. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. *Lua Nova*, n. 77, p. 11-39, [2005] 2009.

FRASER, N. NASH, K.; BELL, V. The politics of framing: an interview with Nancy Fraser. In: *Scales of Justice*. Reimagining political space in a globalizing world. New York: Columbia University Press, 2009, p. 142-159.

FRASER, N. Injustice at intersecting scales: on “social exclusion” and the “global poor”. *European Journal of Social Theory*, v. 13, n. 3, p. 363-371, 2010.

G20; OCDE – Organization for Economic Co-Operation and Development. *Advancing National Strategies for Financial Education*, Paris: OCDE, 2013.

GPFI. *Work Plan 2011-2012*. Mimeo, 2010. Disponível em: <http://www.gpfi.org/sites/default/files/documents/GPFI%20work%20plan-combined-200311%20Aug%2026.pdf>. Acesso em 15/08/2017.

GPFI. *Work Plan 2013*. Mimeo, 2014. Disponível em: <http://www.gpfi.org/sites/default/files/documents/GPFI%20Work%20Plan%202013.pdf>. Acesso em 15/08/2017.

GPFI. *G20 Financial Inclusion Action Plan Progress Report 2010-2014*. Mimeo, 2014. Disponível em: <http://www.gpfi.org/sites/default/files/documents/G20%20FIAP%20Progress%20Report%202010-2014.pdf>. Acesso em 15/08/2017.

GPFI. *G20 Financial Inclusion Action Plan Progress Report 2014-2017*. Mimeo, 2017. Disponível em: <https://www.gpfi.org/sites/default/files/documents/Final%202014-2017%20FIAP%20Progress%20Report%20endorsed%281%29.pdf>. Acesso em 15/08/2017.

ENSINAMENTOS DE ULYSSES: SOBRE A RACIONALIDADE ESTÉTICA E A LITERATURA MODERNA

Camila Hespanhol Peruchi¹

Prestes a completar cem anos de sua publicação, *Ulysses* é ainda motivo de controvérsia. A polêmica em torno dele, entretanto, começou ainda antes dela, quando, em 1918, a revista *The Little Review* publicou alguns episódios do romance. A publicação em série foi censurada por obscenidades e interrompida dois anos depois, tendo o livro permanecido proibido nos Estados Unidos até 1933. A repulsa que motivou a censura, durante a sua publicação parcial, antecipa o espírito com que seria recebido pela crítica também após a sua publicação total. Nesse primeiro momento, chamaram a atenção os aspectos escatológicos, sexuais e antirreligiosos do livro, responsáveis, em grande medida, pela indignação. *Ulysses*, em suma, retirava a especificidade do que era, até então, considerado literário e apresentava “a new art colour for our Irish poets: snotgreen” (1. 73; 99).² No âmbito formal, o caráter metalinguístico da obra (paródico, irônico, justaposto, distanciado), que convocava todos os estilos literários se não para deles diferenciar-se, parecia apontar para uma espécie de amorfia de *Ulysses*, impossibilitando uma interpretação que reunisse os materiais aparentemente diversos da obra.

¹ Doutoranda em Teoria e História Literária pela UNICAMP, bolsista de doutorado sanduíche no país (CNPQ).

² As referências de *Ulysses* seguem a edição de 1986 de Gabler, com o número do episódio, seguido de pontuação e dos números das linhas. Em seguida, também é oferecida a página da tradução de Caetano Galindo, sempre citada em nota de rodapé: “uma nova cor pra paleta dos nossos poetas irlandeses: verderranho”.

Tomada pela percepção de que *Ulysses* poderia ser desprovido de qualquer coerência, a crítica logo o classificou como a materialização do caos: de “lascívia grosseira que se pretende humorada”³ (DURÃO, 2012, p. 146) à constatação de que “ele não apenas se inicia e termina no nada, mas consiste nesse nada” (JUNG *apud* DURÃO, 2012, pp. 146-147), as primeiras considerações críticas já assinalavam o longo caminho que *Ulysses* precisaria percorrer rumo a uma possível inteligibilidade. A Nova Crítica e o Estruturalismo trataram de desbravá-lo e, para isso, insistiram em seu caráter de paralelismo e ordenação. Por trás do caos aparente, haveria uma estrutura ordenadora, um código-mestre, seja ele a *Odisseia* ou Shakespeare. O primeiro passo estava enfim dado, muitas vezes com o auxílio do próprio Joyce⁴, e, ao longo de quase um século, os esforços da crítica transformaram o amálgama em quinhão: *Ulysses*, hoje em dia, mostra-se capaz de ser continuamente submetido a alguma espécie de princípio regulador adequando-se 1) a uma postura da crítica literária mais corriqueira do que a literatura gostaria: a recusa em identificar na própria obra a estrutura de sua cognoscibilidade e, conseqüentemente; 2) a uma profusão de teorias a partir de um pressuposto que tem servido muito bem à academia: o de que tudo a que ainda não foi lançado luz merece ser iluminado. O assunto é profícuo, mas o que agora nos interessa é a lição deixada pela recuperação, ainda que breve, dos dois tons dominantes dos primeiros discursos críticos acerca de *Ulysses*. Por um lado, o fato de ser recebido como um completo disparate só poderia ser indicativo de que *Ulysses* havia expandido o horizonte do representável e rompido com o decoro da forma. Adorno (2003a) já nos lembrou de que com quanto mais afã a literatura escapa à afinidade com o mundo empírico – embora essa afinidade seja sempre estranha a sua lei formal – tanto mais ela se expõe a esse tipo de reação, a mesma responsável por condenar, antes do tempo,

³ “Aramis”, “The Scandal of Ulysses”, *Sporting Times*, n.34 (1 de abril de 1922).

⁴ É o caso dos livros *James Joyce and the making of Ulysses*, de Frank Budgen e *James Joyce's Ulysses: A Study*, de Stuart Gilbert. Ambos foram escritos ouvindo James Joyce.

o expressionismo à obsolescência. Por outro lado, justamente devido a essa aparente falta de sentido, uma parte da crítica insistiu no caráter de coerência desta obra quando, na verdade, ela se destacava justamente pelo seu oposto: o indeterminado. Embora as coisas sejam sempre mais complicadas do que gostaríamos de nosso ímpeto definidor, podemos definir como “indeterminação” o gesto de interrupção, abertura ou negação sistemática dos processos de significação. Nessa espécie de estratégia do signo joyceano – de esquivar ao sentido – se inscreveria aquilo que Adorno (1982, p. 47) chama de “irresistibilidade qualitativa da arte moderna”. Por isso, para ele, resolver o enigma de uma Grande Obra equivale a denunciar a razão de sua insolubilidade.

De fato, o romance de Joyce, radicalmente moderno, mostrava-se como uma dessas obras que não fazem nenhuma espécie de concessão àquilo que se gostaria que elas fossem e submetia os seus materiais se não às próprias regras internas de composição. Ao recusar qualquer adesão ingênua aos princípios da tradição, *Ulysses* fundava a sua própria consistência e passava a exigir um leitor e uma crítica dispostos a seguirem a disciplina *da própria obra*. Eis a condição de compreensão exigida por uma constituição *sui generis* presente em menor ou maior grau nas obras de arte de vanguarda. Estas, por meio da experimentação, revelavam que, em certos momentos, para que a arte progrida é preciso lançar mão também da negação. *Ulysses* é, certamente, muitas coisas, mas é, sobretudo, um registro estético desse momento peculiar de autoconsciência artística em que o questionamento da validade universal das formas previamente dadas traz como consequência o questionamento do próprio estilo enquanto categoria histórica. Segundo Adorno (2003a), diante de duas impossibilidades das obras literárias no início do século XX, a do próprio romance enquanto gênero e a da literatura como puro significante, *Ulysses* se constituiu. Uma primeira leitura desta obra (embora seja comum dizer que a primeira leitura de *Ulysses* é sempre a segunda) basta para ver nela um desenvolvimento intrínseco muito específico: a subordinação de cada elemento concreto à razão do todo. Proponho, portanto, que sigamos alguns passos deste romance; passos nem sempre fáceis de acompanhar, pois parecem dançar ao ritmo do dodecafonismo de um Schönberg. Vejamos:

He pulled the door to after him and slammed it tigh till it shut tight. He passed an arm through the armstrap *and looked seriously from the open carriage window* at the lowered blinds of avenue. One dragged aside: an old woman peeping. Nose white-flattened against the pane. Thanking her stars she was passed over. Extraordinary the interest they take in a corpse. Glad to see us go we give them such trouble coming. *Job* seems to suit them. Huggermugger in corners. Slop about in slipperslappers for fear he'd wake. Then getting it ready. Laying it out. Molly and Mrs Fleming making the bed. Pull it more to your side. Our windingsheet. Never know who will touch you dead. Wash and shampoo. I believe they clip the nails and the hair. Keep a bit in an envelope. Grow all the same after. Unclean *job* (6.9-20; 206-7, grifo nosso).⁵

O trecho acima é representativo da técnica predominante até a primeira metade de *Ulysses*⁶: o monólogo interior. Seu objetivo é audacioso: mediar o que há de mais interno, a mente do personagem, e os

⁵ O senhor Bloom entrou e sentou no lugar vago. Ele puxou a porta atrás de si e bateu-a bem até fechar bem. Passou um braço pela braçadeira e olhou sério pela janela aberta da carruagem para as persianas baixadas da avenida. Uma puxada para o lado: uma velha espiando. Nariz branchatado contra o vidro. Agradecendo a sua estrela ter perdido a vez. Extraordinário o interesse que elas têm por um cadáver. Felizes vendo a gente ir incomodamos tanto vindo. O trabalho parece feito pra elas. À sorrelfa pelos cantos. Chapinhando em chinelas chicoteantes de medo que ele acorde. E aí preparar. Estender no leito. A Molly e a senhora Fleming arrumando a cama. Puxe mais pro seu lado. Nosso sudário. Nunca se sabe quem vai encostar em você morto. Banho e xampu. Acho que aparam as unhas e o cabelo. Guardar um pouquinho num envelope. Cresce mesmo assim depois. Trabalho impuro.

⁶ Como pontua Kenner (1980), *Ulysses* pode ser dividido em duas partes constituídas por duas vozes narrativas que assumem funções diferentes em sua estrutura. Assim, nos nove primeiros episódios, há o predomínio do desenvolvimento do discurso indireto livre em monólogo interior. Já os nove últimos consistiriam na desfeitura da primeira estrutura e no predomínio da voz do estilo. A partir daí, cada episódio é narrado em um estilo diferente e torna-se cada vez mais difícil correlacioná-los aos acontecimentos da narrativa e atribuí-los a uma única figura de narrador.

processos exteriores. A técnica pretende, em suma, narrar o inenarrável; os movimentos (quase) imperceptíveis, sutis, contraditórios que constituem a “subtrama” humana; aquilo, enfim, que é inexprimível por meio do diálogo e do narrador. O trecho fornece um bom exemplo de como a técnica opera. Primeiramente, somos levados a nos perguntar “Quando fala o narrador?”, “Quando inicia a voz do personagem?”. Sem a leitura em voz alta, com a ausência de entonação, as instâncias enunciadoras tornam-se praticamente indiscerníveis e conformam um embate que só pode ser atenuado (nunca totalmente resolvido) a partir de certo caráter performático da leitura. Podemos perceber também que o devaneio começa com um estímulo externo. É ao olhar sério pela janela aberta da carruagem que Bloom começará a refletir, primeiramente de maneira ampla, sobre a morte. A mudança ágil entre narrador e personagem, estruturante neste romance, pode ser tomada como a expressão retórica da dialética entre a objetividade e a subjetividade. Trata-se da longa marcha do mundo exterior para o interior do homem: a *mimesis* do movimento de reificação que não deixa o sujeito se integrar a si mesmo. Da janela da carruagem para as janelas das persianas da avenida, temos um fragmento de descrição do que é visto apenas de relance (estamos em movimento) e, portanto, captado apenas aos pedaços: um nariz contra o vidro de uma velha que espiava. Passamos, então, do que é observado na realidade concreta para a imaginação de Bloom: a velha estaria agradecendo por não ter chegado a sua vez de morrer. Como explicam Gifford e Seidman (2008) – sempre cumprindo paralelamente a função do narrador tagarela realista que Joyce se recusa a adotar – na tradição irlandesa, as cortinas e as lojas eram fechadas durante um funeral que aconteceria nos arredores, de modo que o fato de a velha estar na janela só poderia indicar, para Bloom, interesse. Rapidamente, Bloom passa de uma observação específica para uma conclusão generalizante, o que não é raro neste personagem que faz muitas induções: todas as mulheres teriam um interesse extraordinário por cadáver, por isso o trabalho (de preparar o cadáver? Só nos cabe, pelo contexto, imaginar) parece feito para elas. A locução conjuncional conclusiva não existe no monólogo, mas a citamos aqui para indicar como se dão sutilmente as livres associações de Bloom. Uma ideia leva a outra,

mas só podem aparecer sintaticamente independentes para assimilarem-se ao estado original de elaboração mental.

Esse aspecto telegráfico mimetiza o estágio mental anterior a qualquer organização lógica e, portanto, aparece cheio de ausências que o “de preparar o cadáver?” tenta preencher. Os monólogos serão locais privilegiados para os vazios, que tem presença forte em *Ulysses*. Como expressões retóricas da interioridade, eles prescindem de suposições antecipadas e, por isso, exigem um leitor ativo. A subjetividade, que só pode ser representada pela agilidade de mudança entre as instâncias enunciadoras e pela sintaxe não elaborada das livres associações, destrói a postura contemplativa do leitor e passa a exigir dele um longo trabalho de reconstrução. Esse *modus operandi* parece explicar o porquê Adorno (2003b), afinal, afirmou que noções como a de sentar-se e ler um bom livro, no sentido de fruí-lo, tornaram-se arcaicas no século XX. Para isso, contribui também a complexidade crescente dos monólogos. Começam a fazer parte deles, por exemplo, a construção de cenas inteiras que se dão dentro da imaginação do personagem. Nesse monólogo, a nova cena imaginada por Bloom, também aqui só nos cabe supor, estaria sendo protagonizada pelas mulheres que preparam os cadáveres: sorradeira e cuidadosamente se aproximam, com medo de que ele (o morto?) acorde; para então poder prepará-lo e estendê-lo na cama. Da imaginação, adentramos o terreno da memória e a imagem da preparação do morto só poderia remeter à Molly e à senhora Fleming arrumando o leito. Pensamos em Rudy, mas só podemos fazê-lo se nos atentarmos para o fato de que dois episódios antes fomos informados de que Bloom perdeu um filho. Essa lembrança, como muitas outras que, aos poucos, vão constituindo a teia frágil e quase invisível do enredo, nos é dada também em meio a um monólogo que se desenvolve depois de Bloom ler a carta de Milly e lembrar-se de seu nascimento, da parteira Thornton, dos muitos nenês que ela havia posto no mundo e do fato de que ela sabia desde o começo que Rudy não sobreviveria (4.415-20; 178-9). O monólogo, portanto, se torna um dos principais responsáveis pelo adensamento da relação entre os fatos dentro da obra que, muitas vezes, espera centenas de páginas para dar-se. Por isso, para Adorno, a subjetivação na obra de Joyce permite a objetivação,

pois “a subjetividade, a quinta essência das experiências verbais, funde até o estado de material bruto uma segunda exterioridade que é absorvida pela obra de arte” (2003b, p. 419, tradução nossa). O movimento não ocorre sem efeitos colaterais: algumas associações emancipam-se tanto do sentido discursivo que acabam, por vezes, resultando contingentes, assim como seu substrato, o indivíduo psicológico. Estamos nos referindo à principal encruzilhada no caminho do modernismo. Por esse motivo, a linguagem deste romance é tão frequentemente encarada como um disparate: não visa comunicar, mas multissignificar, de tal modo que não apenas nos perguntamos “*quem* fala neste trecho?”, mas também “sobre *o quê* nos fala esse trecho?”. Essa pergunta é capaz de ressoar por todo o romance. “Sobre o que, afinal, é *Ulysses*?”. A diversidade de temas que ele apresenta é possibilitada, sobretudo, pela técnica do monólogo interior e está ainda por ser completamente contabilizada. Seus personagens aparecem fisicamente mutilados, ofuscados, enfim, por este que parece ser o verdadeiro protagonista deste romance: a forma. É por isso que toda e qualquer descrição de seu “enredo” pode até ser verdadeira, mas nunca atingirá o cerne da questão. Toda tentativa de sintetizá-lo é frustrada primeiro pela dificuldade em identificá-lo, segundo, porque, uma vez identificado e proferido, ele se torna “apenas uma versão seca e escolar de um conjunto de complexidades indescritíveis”, como o próprio Joyce (2012, p. 51) definiu os enredos de Ibsen. Ao fazer do processo interno que a impressão sensível desencadeia a matéria principal de sua narrativa, *Ulysses* nos nega o enredo tradicional. Isso ocorre porque os personagens não precisam dar a si mesmos os pressupostos de seus próprios pensamentos e porque a mente prescinde do encadeamento causal. Estamos diante do predomínio da linguagem mimética sob a linguagem discursiva. O resultado, apesar disso (ou precisamente por isso) é inesperado e consequente, já que, ao fim e ao cabo, *Ulysses* cria personagens verdadeiramente memoráveis: “Se perguntado qual o personagem mais completo da literatura desde Shakespeare e Cervantes, eu não hesitaria: ‘Poldy [Bloom] é o mais fecundo e levaria o meu voto’”, afirmou Harold Bloom (BLOOM, 2003, p. 543).

Isso que já é muito, ainda não é tudo. Nossa aposta é de que essas observações que fizemos a partir de *Ulysses* são capazes de dizer não apenas sobre ele mesmo, mas também sobre um modo de constituição *sui generis* da obra de arte moderna. Nosso objetivo, portanto, será apresentar algumas considerações gerais que podem ser extraídas dos aspectos formais presentes no excerto acima. Nossa hipótese de leitura é de que essas considerações, espécies de *ensinamentos de Ulysses*, ilustram o *modus operandi* mesmo da racionalidade estética, tal como concebida algo esparsa e fragmentariamente por Adorno ao longo de sua obra. Acreditamos, assim, que *Ulysses*, um caso concreto, ao ser confrontado com este conceito abstrato, possibilitará a identificação de traços gerais que nos permitam defini-lo com mais clareza:

1) A construção autárquica: a liberdade do objeto

A linguagem associativa sobre a qual comentamos desencadeia uma série de referências cruzadas e distantes entre si, dependentes da imanência do universo no qual ocorrem, e é sinal de que *Ulysses* media os materiais que mobiliza segundo as suas próprias leis e passa a ser regido por uma lógica própria que não é antecipada e que não vem de fora, mas que emerge dos materiais e se junta a eles. Também na quantidade e variedade de linguagens que *Ulysses* recobre e recupera⁷, nenhum aspecto composicional permanece inquestionado, como se fosse simplesmente dado. *Ulysses* não se pauta, portanto, em nenhum dos padrões anteriores, a não ser que seja para transformá-los. É o caso da *Odisseia* (vinculada à obra pelo título) ou *Hamlet*, que ganha referência mais explícita em *Scylla*

⁷ A novela sentimental em “Nausicaa”, a narrativa cavaleiresca em “Oxen of the Sun”, o catecismo em “Ithaca”, a retórica elevada das narrativas românticas dos mitos irlandesas em “Cyclops” e até a má escrita em “Eumaeus” são, certamente, poucos exemplos deles. Além disso, das linguagens que no seu tempo, junto aos avanços técnicos, se expandiam, Joyce não procurou esquivar-se. Envolveu-se de modo pioneiro com o teatro, cuja influência, em *Ulysses*, informa “Circe”, com o cinema, que se faz sentir no múltiplo pespectivismo de “Wandering Rocks” e mesmo com a música, que ganha expressão significativa em “Sirens”.

and Charybdis. Estão ambos, no entanto, *a serviço de Ulysses*, ele mesmo um artefato artístico próprio. Por isso, esse “padrão de inteligibilidade” mínimo exige um leitor erudito para ser explorado com mais profundidade, ou um paratexto. Em *Ulysses*, ele já se transformou em *outra coisa*. Hugh Kenner (1978) foi um dos primeiros críticos a recursar as correspondências homéricas como a significação última da obra, vendo nelas um sentido paródico, uma grande piada de Joyce. De fato, somos levados a pensar se elas realmente eclodiriam caso o romance fosse publicado sem esse título. Isso porque a remissão ao clássico (seja Shakespeare ou a Odisseia) não se faz pelo veio fácil do reconhecimento imediato, mas pela organização interna do material para propor sua superação dialética, afastando-se do idealismo das formas rígidas. A tradição, portanto, está em *Ulysses* para ser submetida ao crivo da objetividade de seu próprio texto; para se dobrar, em suma, à razão da própria obra. Tanto é assim que o modo antitradicional como a mobiliza reconfigura o gênero romance de tal modo que quem desejar refletir sobre o desenvolvimento do romance encontrará, mais cedo ou mais tarde, *Ulysses*. Neste gesto encontramos um aspecto fundamental da racionalidade estética: a liberdade do objeto. A racionalidade instrumental, diferente dela, submete o seu objeto a critérios estranhos ao mesmo, de modo que a eficácia da dominação se apoia em um método universalmente válido para o conhecimento e manejo de todo e qualquer objeto. No sentido oposto, a arte torna-se uma espécie de último reduto de uma relação não-coercitiva e não abstratamente fixada entre sujeito e objeto. O limiar entre a racionalidade instrumental e a racionalidade estética está na “liberdade para o objeto” que a atividade artística apresenta (DE BRITO, 2011). Nisto – na desobrigação de impor ao objeto um padrão a ele alheio – reside o sentido mesmo da autonomia da arte.

2) A arte como finalidade sem fim

Os vazios do monólogo citado (“de preparar o cadáver”, “o morto” etc.), decorrentes da indeterminação no emprego do pronome pessoal e do caráter telegráfico do pensamento, constituem uma verdadeira recusa à tarefa de comunicar, criando também um intrincado processo de autorremissão.

Isso mostra que, ao mesmo tempo em que as omissões e vazios operam em sistema fechado, eles paradoxalmente são responsáveis por abrirem a obra ao mundo: com eles, *Ulysses* passa a ser um objeto dinâmico, capaz de gerar descobertas independentes do referente empírico. Partindo do investimento subjetivo do autor em fazer com que o texto saia do controle subjetivo, interessa-nos a dialética entre o controle do material e aquilo que, uma vez fazendo parte do regime das indeterminações, condiciona-se à lógica interna da obra e à adesão de significados pelos leitores. O interessante aqui é a forma como plano, o domínio sobre todas as instâncias narrativas, gera uma indeterminação estrutural. Da combinação de organização extremada e indeterminação, surge uma ideia de forma como produção. A liberdade, como se vê, está sedimentada na arte, mas depende da relação do artista com os materiais. Ela não prescinde, portanto, da mediação, também presente na racionalidade instrumental. Assim como a mediação material, a mediação dos materiais artísticos (dos temas e das formas historicamente disponíveis) exige o domínio do sujeito sobre seu material. Esse domínio, no entanto, não tem um fim determinado. A crítica da razão como fim em si remete diretamente à noção kantiana de arte como “finalidade sem fim”. A dominação do objeto artístico visa-o em sua especificidade, recusando um “ser-para-o-outro” característico da forma mercadoria. Com isso, *Ulysses* acaba por lançar mão da frustração sistematizada das expectativas do leitor diante de um sistema internalizado de probabilidades para o gênero romance. Nega a literatura como entretenimento e nos força a reconsiderar a relação entre dificuldade e fruição, rejeitando, com esse gesto crítico, a submissão aos padrões do campo burguês de produção e recepção literárias. Ao menosprezar a forma canônica do romance e romper seu decoro representacional, *Ulysses* assume uma postura ativa e negativa diante daquilo que, no sistema de produção de mercadorias, antecipa o nascimento da glória: o aparelho tradicional da crítica e as expectativas do público.

Devemos pensar a dimensão que essa postura adquire no contexto atual em que, sob o predomínio quase absoluto da indústria da cultura, a produção artística passa a depender de agentes políticos e econômicos específicos. Tendo isso em vista, Durão (2017) demonstra como a circulação

deixou de ser mero objetivo das estratégias editoriais de *marketing* e se tornou elemento constitutivo do objeto artístico, uma categoria narrativa estruturante. Isso porque a produção já ocorre tendo como horizonte a venda. Com a universalização do princípio de troca, mercadorização e circulação tornam-se equivalentes, o que resulta não só na homogeneização da produção narrativa, mas, poderíamos acrescentar, também na perda do horizonte de negatividade da literatura. Ora, na negação do meramente existente, do factual, reside a similaridade entre a obra de arte e o verdadeiro pensamento. É precisamente quando não se ajustam à realidade integral que a arte e a consciência podem ir além daquilo que nela está. Com essa liberdade que o objeto adquire pelo descompromisso com o que lhe é exterior, ele consegue, pela sua própria movimentação e configuração interior, estabelecer uma mediação que permite dizer sobre o exterior: na imanência da forma de *Ulysses* está também o estilhamento do sujeito pela objetividade capitalista.

3) Os materiais artísticos são sempre performados historicamente

O trecho do monólogo citado começa com uma referência ao espaço exterior e não se trata, de modo algum, de um caso isolado em *Ulysses*, pelo contrário. Neste romance, a cidade se torna elemento estruturante dos monólogos. Mas, mais do que isso: a forma mesma da constituição dos monólogos (a dialética já apontada entre objetividade e subjetividade expressa pela troca ágil entre as instâncias narrativas, entre o mundo exterior e o interior) mimetiza uma experiência essencialmente moderna: a alienação e a reificação. Voltar-se para si mesmo implica estar sozinho no meio da solidão; voltar-se para si mesmo depois de estímulos externos implica estar submerso num ambiente que os favorecem. Por isso, embora Joyce tenha tributado a técnica do monólogo interior ao romance *Os loureiros estão cortados*, de Dujardin (2005 [1888]), este material encontrou um conteúdo original que o permitiu se conformar em sua especificidade joyceana. Esse encontro, mediado por Joyce, faz com que a mimesis não dependa só de uma instrumentalização do material pelo artista, mas também da transformação do sujeito na capacidade do próprio material. Caso Joyce

tivesse apenas se apropriado do monólogo interior tal como desenvolvido por Dujardin, ele não passaria de um monumento ideológico do passado simbolista. Nisso reside a mediação entre a obra singular e a história. Tanto é assim que *Ulysses* não é exemplo isolado do imbricamento entre estímulo interno e externo no monólogo. Também nos romances de Virginia Woolf e Alfred Döblin, por exemplo, a cidade deixa de ser topografia inerte para se tornar um caldeirão de estímulos, responsável por instaurar a dialética entre a objetividade e subjetividade que marca, em diferentes graus, esses romances. Com isso, podemos vincular as experiências formais do *Ulysses* com a totalidade histórica da qual se originam tanto as potencialidades dos materiais artísticos, quanto as contradições objetivas formadoras da subjetividade sob a égide da modernização capitalista e da experiência alienadora na cidade.

O fato de podermos, a partir dos recursos formais de *Ulysses*, fazer afirmações de validade mais geral sobre a arte, explica que a aproximação tentada aqui, entre Adorno e Joyce, não é circunstancial e lança luzes tanto para o modo particular de construção de *Ulysses*, quanto para a necessidade de se pensar o conceito adorniano junto ao modernismo. A aproximação, em todo o caso, não é fortuita. O próprio Adorno já a estabeleceu. Na *Teoria Estética* (1982), referiu-se três vezes ao nome de Joyce. Uma ao mencionar o prazer da arte moderna em substituir a obra pelo processo da sua própria produção. Cada obra seria, virtualmente, segundo o próprio Joyce citado por Adorno, *work in progress*. Na segunda vez, cita o esforço da prosa, depois de Joyce, em subordinar as categorias formais até à incognoscibilidade da construção. Nesse gesto de negação da linguagem discursiva residiria o esforço da arte nova em transformar a linguagem comunicativa em linguagem mimética. Na terceira menção à Joyce, Adorno critica o tema pré-dado heterogeneamente de acordo com o que é tido como “esteticamente assimilável”. Segundo ele, o caráter sublime dos acontecimentos dos quais as obras podem se ocupar é quase sempre fruto da ideologia, do respeito ao poder e a grandeza. Não por um acaso, portanto, Joyce é citado justamente aí. Ao expandir o horizonte do representável, *Ulysses* tomou parte de um processo já iniciado, mas ainda incipiente. Em *A Posição do Narrador no Romance Contemporâneo*

(ADORNO, 2003b, p.62), Joyce é mencionado a partir de sua revolta contra a linguagem discursiva e os seus criptogramas épicos são vistos como proto-imagens históricas, como demonstrativos do fato de que “o sujeito literário, quando se declara livre das convenções da representação do objeto, reconhece ao mesmo tempo a própria impotência, a supremacia do mundo das coisas, que reaparece em meio ao monólogo interior”. Em *Notas de Literatura III*, Adorno dedicaria praticamente um ensaio inteiro à obra de Joyce. Trata-se do texto *Pressupostos* (sem tradução para o português). Apesar do subtítulo, “*a propósito de uma leitura de Hans G. Helms*”, Joyce e Proust ocupam a maior parte de sua reflexão sobre a tensão entre a pura expressão e o elemento conceitual da linguagem.

O interesse de Adorno por Joyce e pela arte moderna se deve ao fato de ele ter reconhecido o elemento essencialmente histórico dessas manifestações artísticas frequentemente mobilizadas entre o esteticismo puro e o clássico atemporal. Para ele, no contexto da sociedade administrada, na qual igualmente um engano é a questão do pretense sentido da vida, a arte deve introduzir o caos na ordem. Assim, os aspectos tomados à primeira vista como simplesmente caóticos constituem-se em cifras da crítica da segunda natureza, já que igualmente caótica é, na verdade, a ordem aparente. Em suma, embora o capitalismo seja profundamente organizado, a superfície caótica dos fenômenos é a manifestação de sua lógica mais profunda, a da irracionalidade da lei (racional) de valorização do valor, a verdadeira finalidade sem fim do capitalismo. Visto por esse ângulo, não parece estranho que depois de se debruçar, em 1920, sobre a construção do estético na obra de Kierkegaard, Adorno tenha sentido, quarenta anos depois, a necessidade de retomar “sistematicamente” suas investigações sobre a arte. A retomada do estético por Adorno na última década de sua vida não é uma virada estética no seu percurso intelectual. É, antes, mais uma tentativa de explicar e enfrentar os descaminhos do Esclarecimento. O resultado dessa reflexão é a *Teoria Estética*. Composta por uma série de fragmentos sobre os objetos de arte, esta obra é mais do que isso: seu tema principal é a liberdade.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Teoria Estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1982.
- ADORNO, Theodor W. Presupuestos: a propósito de una lectura de Hans G. Helms. In: *Notas sobre literatura: obras completas*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2003a, pp. 414-428.
- ADORNO, Theodor W. Posição do narrador no romance contemporâneo. In: *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003b, pp. 55-63.
- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: construção do estético*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- BLOOM, Harold. *Gênio*. São Paulo: Objetiva, 2003.
- DE BRITO, Matheus Barbosa Morais de. Técnica e Racionalidade na Teoria Estética de Adorno. In: Academia.edu. 2011. Disponível em https://www.academia.edu/34388693/T%C3%A9cnica_e_Racionalidade_na_Teoria_Est%C3%A9tica_de_Adorno_2011_
- DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1990.
- DURÃO, Fabio Akcelrud. *Modernismo e coerência: quatro capítulos de uma estética negativa*. São Paulo: Nankin, 2012.
- DURÃO, Fabio Akcelrud. Circulation as Constitutive Principle. In: JOBIM, José (ed.). *Literary and Cultural Circulation*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017.

DUJARDIN, Édouard. *Os loureiros estão cortados*. Tradução de Hilda Pedrollo. Porto Alegre: Editora Brejo, 2005.

GIFFORD, Don; SEIDMAN, Robert. J. *Ulysses Annotated* – Notes for James Joyce's *Ulysses*. Berkeley: University of California Press, 2008.

JOYCE, James. *Ulysses*. The Gabler Edition. New York: Random House, 1986.

JOYCE, James. *Ulysses*. Tradução de Caetano W. Galindo. São Paulo: Companhia das Letras/ Penguin, 2012a.

JOYCE, James. *De santos e sábios: escritos estéticos e políticos*. Sérgio Medeiros e Dirce Waltrick do Amarante (orgs.). Tradução de André Cechinel. São Paulo: Iluminuras, 2012b.

KENNER, Hugh. *Joyce's voices*. Berkeley: University of California Press, 1978.

KENNER, Hugh. *Ulysses*. London: George Allen & Unwin LTD, 1980.

DESPROVINCIALIZAR O BRASIL, UNIVERSALIZAR A REGIÃO: NOTAS PARA UMA AGENDA DE PESQUISA¹

*Maria Caroline Marmerolli Tresoldi
Camila Teixeira Lima*

Em distintos estudos sobre a tradição intelectual brasileira, reunidos em geral na área de Pensamento Social no Brasil, costuma-se observar que algumas características da dinâmica social e política do país vão sendo repostas de tempos em tempos, dando a sensação de termos um passado que não passa. A persistência de traços emblemáticos do passado, como fala, entre outros, Roberto Schwarz (1999), refere-se em larga medida à condição não democrática do país – colonização, escravidão, sucessão de ditaduras, desigualdade e violência persistentes –, uma condição histórica que exige um olhar atento à realidade e comprometido com os sujeitos marginalizados e excluídos (BASTOS, 2011). Esse tipo de olhar está presente em uma boa parte das fabulações teóricas elaboradas sobre o Brasil na segunda metade do século XX, momento de institucionalização de diferentes áreas das ciências humanas, mas está longe de se restringir

¹ Este ensaio é uma versão modificada de uma comunicação apresentada no *II Seminário de Teoria Crítica e Sociologia*, realizado em setembro de 2017 no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. As reflexões desenvolvidas aqui recuperam hipóteses de leituras das pesquisas individuais das autoras. Maria Caroline Marmerolli Tresoldi é mestre em Sociologia pelo IFCH/Unicamp, onde defendeu a dissertação “Crítica cultural como ‘esporte de combate’: notas sobre o ensaísmo de Roberto Schwarz e de Beatriz Sarlo” (2019), e Camila Teixeira Lima é doutora em Sociologia pelo IFCH/Unicamp, onde defendeu a tese “Lições da Pedra: Modernidade pela margem na literatura ficcionada nos sertões contemporâneos” (2019).

a elas. A literatura brasileira, por exemplo, oferece variados pontos de vista dos dilemas, das contradições e das ambivalências da sociabilidade moderna que se formou à margem de centros econômicos e culturais hegemônicos. Digamos, seguindo as pistas de Theodor Adorno (2008), que como a experiência histórica é sedimentada na configuração estética das obras de arte, as observações formais que podemos fazer da literatura brasileira são uma via de acesso para se descobrir novos aspectos de nossa “condição periférica”.

Partindo dessa chave de leitura, neste ensaio recuperamos obras de escritores e de críticos que, em diferentes momentos históricos, colocam questões agudas para interpretar o país e contribuem para desprovincializar a experiência brasileira de seu alcance apenas local. Recortamos, mais precisamente, os romances de Machado de Assis (1839-1908) vistos a partir da crítica literária e social tecida por Roberto Schwarz (1938-), e arriscamos uma leitura de *Grande Sertão: veredas* (1956), de Guimarães Rosa (1908-1967), obra em que o escritor, pela voz de Riobaldo, vê o mundo a partir do sertão e disputa as visões desse mundo deste outro lugar – “visão desde algum lugar” que é, a um só tempo, participante de uma teia global de produção de conhecimento e *conhecimento situado* (HARAWAY, 1995), isto é, geografia que comporta experiência, que territorializa as ideias (SAID, 2011). Trabalhando com uma noção de “afinidades eletivas” próxima ao sentido que assume para Walter Benjamin (2009), o exercício analítico empreendido aqui é o de perceber como diferentes escritores, temas e problemas podem se atrair mutuamente e, em nosso caso, permitem problematizar a “diferença periférica” e a heterogeneidade que marca a experiência social e política da modernidade (cf. MAIA, 2011). Do ponto de vista teórico, apostamos na construção de uma *teoria social crítica* – com um sentido público e normativo – elaborada a partir das periferias do capitalismo e que incorpore em seu corpo analítico diferentes áreas e saberes.

Um “avanço literário” na periferia: Machado de Assis na leitura de Roberto Schwarz

Em 1990 Roberto Schwarz publicou seu livro mais acabado sobre os romances machadianos: *Um mestre na periferia do capitalismo*. Analisando a dialética entre forma literária e processo social, o trabalho é dedicado ao estudo de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1880), e se complementa com as reflexões desenvolvidas em *Ao vencedor as batatas* (1977) e *Dois Meninas* (1997). Lidos em conjunto, os ensaios do crítico apresentam não apenas uma leitura dialética e negativa de um “momento decisivo” da literatura brasileira, mas também, a partir e por meio dos romances machadianos, uma reflexão social do Brasil e do movimento mais geral da sociedade contemporânea. Trata-se, em linhas gerais, da interpretação de uma sociedade densamente desigual, em que as elites decidem de modo arbitrário e violento se vão reconhecer os “outros” em termos de igualdade, característica que coloca à prova a pretensa universalidade dos ideais modernos (cf. TRESOLDI, 2019).

Acompanhando o argumento do crítico, vemos que os primeiros romances machadianos – como *Ressurreição* (1872), *A mão e a luva* (1874), *Helena* (1876) e *Iaiá Garcia* (1878) – esboçam algumas características do paternalismo brasileiro, na medida em que colocam na cena literária heroínas que dependem do favor de proprietários e que procuram dar diversas provas de seus méritos para ascenderem socialmente. Do ponto de vista extraliterário, Schwarz lembra que após a Independência política do país da metrópole portuguesa era possível notar uma *aparente contradição* da modernidade que tomava forma no país, uma vez que se combinavam as ideias liberais identificadas como “modernas” – como o trabalho livre, a autonomia da pessoa, a crítica ao privilégio, a igualdade jurídica etc., – com uma sociedade composta tanto por escravos quanto por homens e mulheres livres pobres, que dependiam de favores para sobreviver. As heroínas dos primeiros romances de Machado, de certo modo, são figurações dessa classe intermediária da sociedade que, nem proprietárias e nem proletárias, eram submetidas à prática geral do favor e da dominação pessoal, fazendo o liberalismo girar em falso no país. Ainda

que esses romances deixem diversas pistas dos elementos arbitrários do paternalismo brasileiro, como adotam o que o crítico chama de “ponto de vista dos dependentes”, os leitores ficam com a sensação de que se trata de uma sociedade desigual, mas indulgente, e aberta de algum modo “a solicitação do mérito” (SCHWARZ, 2012a).

Na segunda fase machadiana, o arbítrio das elites, com toda sua violência e desfaçatez de classe, torna-se o princípio formal que sustenta a arquitetura dos romances. De modo mais preciso, Schwarz sugere que a novidade formal em obras como *Memórias Póstumas, Quincas Borba* (1891), *Dom Casmurro* (1899) etc., está em inverter a posição do narrador: da perspectiva social dos dependentes em situações precárias, o escritor passa a figurar os passos da classe dominante por meio da primeira pessoa do singular. Em *Memórias Póstumas*, por exemplo, o narrador Brás Cubas é volúvel, inoportuno e sem credibilidade. Ele coloca constantemente o figurino do *gentleman* moderno, assumindo posturas variadamente liberais, mas tira o figurino quando bem quer para assumir a posição de patriarca escravocrata, adotando uma posição de capricho e de “arbítrio insustentável”, mas ao mesmo tempo de “aceitação comum” – é, afinal, um tipo cosmopolita querido por todos. Nos episódios comandados pelo “defunto-autor”, gracinha e profanação andam juntas: cínico e irônico em alguns casos, indiscreto ou charlatão em outros, Brás Cubas é um camaleão que muda de assunto, de estilo e de opinião em cada frase (cf. SCHWARZ, 2012b). Bento Santiago, narrador de *Dom Casmurro*, também pertence à classe dos proprietários e aparenta “máxima civilidade”: é um “cavalheiro distinto”, “bem-falante, culto e polido”. Sendo proprietário, sente-se no direito de dar vazão aos seus caprichos, e tem a vida pessoal ditada pelo ciúme extremo, que o faz duvidar de tudo e de todos: não sabe se houve a traição de sua mulher Capitu, ou se o filho que criava era seu ou do amigo Escobar; mas desenvolve a narrativa para condenar a mulher – afinal, uma menina com “ideias próprias” como era Capitu na infância, com “ideias atrevidas” depois de casada, não poderia ser outra coisa que não adúltera (cf. SCHWARZ, 1997).

Esses narradores, seguindo a leitura de Schwarz, agem de modo autoritário diante de todos, deixando claro a todo o momento a “falta

de inclinação para uma relação entre iguais”; são eles que decidem de modo arbitrário quem será reconhecido como sujeito dotado de direitos e de deveres. O movimento desses narradores-personagens entre a tradição ocidental “progressista e culta” (isto é, a norma moderna), e a posição do patriarca escravocrata e clientelista (o que era visto como a infração brasileira), representam o que Schwarz chama de “ambivalência ideológica das elites” brasileiras. Mais do que isso, esse movimento de vai e vem entre norma e infração, revela que a própria ligação do Brasil com o “mundo moderno” se dava de modo pouco “civilizado”, “*aparentemente atrasado*” (tendo a escravidão e o clientelismo como eixos da vida social), mas com um atraso fundado em ideias liberais e princípios, ornamentos e instituições *modernas*, “o que naturalmente mostrava o progresso por um flanco inesperado”. Qualificando essa situação histórica do período pós-colonial brasileiro como “reprodução moderna do atraso”, Schwarz assevera que a modernização no país ocorria (e ocorre?) *através do atraso*, e não em oposição a ele, como muitas vezes sugere o senso comum.

Ao abusar do uso impróprio das formas modernas por seus narradores, Schwarz indica que a atitude de Machado é astuta. Se o escritor brasileiro não inventou a técnica da volubilidade do narrador (Brás Cubas) e não inventou o narrador não confiável (Bento Santiago), percebeu as “ironias latentes” da situação que vivia e tratou de “explorá-las sistematicamente”, associando a estrutura romanesca com inspiração em diversos procedimentos – como a forma biográfica, a forma do romance romântico, naturalismo etc. –, às particularidades históricas do país: liberalismo de fachada com as iniquidades da sociedade em vias de descolonização, de modo que o paternalismo brasileiro perdia qualquer justificativa e ficava reduzido ao arbítrio dos proprietários. A modernidade à brasileira, desse modo, não alimenta ilusões, “ela só lhe aumenta a miséria, pois, *sem elogiar o atraso, desqualifica o progresso de que aquele faz parte*” (SCHWARZ, 2012b, p.185-186, grifos nossos).

O prisma do narrador que “vem de cima” também é explorado, como recorda Schwarz (2012b), por Charles Baudelaire, “um lírico no auge do capitalismo”, na Paris de meados do século XIX. Em suas poesias, Benjamin (2000) observa que Baudelaire escrevia contra o leitor, tomando com isso

o ponto de vista do inimigo e do opressor – seja para desmascará-lo, seja para incomodar os oprimidos diante da passividade perante o agressor. Essa característica, em certa medida, contribui para que Baudelaire tenha uma “poesia que não envelhece”, dada a visão profunda da sociedade, que se transforma, mas que não rompe completamente com suas estruturas de poder e suas formas de dominação social. O mesmo pode ser dito de Machado de Assis, motivo pelo qual ele é, para Schwarz, “*um mestre na periferia do capitalismo*”: observando que a cultura internacional não é homogênea, muito pelo contrário, e que as desigualdades correspondem a problemas diferentes conforme o local e as circunstâncias históricas, produziu um “avanço literário” para a prosa realista na periferia da ordem burguesa, um avanço no qual as ambiguidades da razão moderna eram vistas agora de outro ângulo.

Escritos e publicados entre as décadas de 1970 e 1990, no contexto da ditadura-civil militar brasileira e do processo conservador de transição democrática, os ensaios de Roberto Schwarz circunscrevem a *periferia* tanto como *lugar social* – onde se desenvolveu um capitalismo dependente, resultado de um longo processo de colonização –, quanto como *método de análise* a partir do qual é possível puxar fios para compreender o que acontece com as “formas modernas” – como o romance, as ideias liberais etc. – quando viajam e se aclimatam em geografias que não possuem as mesmas condições históricas e sociais que estavam nas origens dessas formas (cf. TRESOLDI, 2019). Essa reflexão permite tanto ressaltar que as ideias e as formas com, digamos, um mesmo nome, podem ter significados profundamente diversos em circunstâncias hegemônicas e em espaços periféricos, quanto chamar a atenção para as reverberações desiguais que resultam do avanço da lógica do capital, ou, para usar uma frase célebre, para as diferentes dinâmicas que envolvem o “desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo”.²

² Como recorda Elide Bastos (2018), a análise da periferia como método de análise da realidade social é cara ao pensamento tecido pela chamada “escola sociológica paulista”, em particular, por Florestan Fernandes e pelo grupo de seus assistentes (grupo com o qual Schwarz manteve intenso diálogo). A partir dos anos de 1960, não apenas no Brasil, como em diferentes países da América Latina e de

Mais do que uma análise do trânsito das ideias e das formas, Schwarz convida a pensar sobre as marcas do passado que dinamizam o tempo presente. Machado de Assis é um autor que o crítico identifica como central para essa reflexão porque, se até a metade do século XX ele fora considerado um “ídolo do conformismo”, a experiência social, política e intelectual de 1964 possibilitou reler seus romances em nova chave, a saber: uma visão desiludida em relação ao progresso e a qualquer papel positivo das classes dominantes diante das promessas de integração com as classes subalternas. Se antes de 1964 predominava, segundo o crítico, uma visão positiva dos processos de modernização, o período do regime militar deixou claro que os traços do atraso do país podem ser repostos e reconfigurados nas ondas de modernização, uma vez que as elites brasileiras não se envergonham de participar do “progresso contemporâneo” apoiadas em formas “acintosas de iniquidade social” (SCHWARZ, 2012b). Com o golpe jurídico-parlamentar de 2016 e seus desdobramentos em 2018, que colocam no horizonte histórico velhas e novas formas de obscurantismo, podemos dizer que os romances machadianos ganharam nova atualidade.³

outras partes do mundo que discutiam a questão desenvolvimentista, os termos “marginal”, “margens”, “periférico”, “periferia”, além de “Terceiro Mundo”, são dotados de um sentido que não se referem apenas a um lugar social, mas se tornam desafios metodológicos para pensar os sentidos da mudança social e de seus obstáculos estruturais em contextos situados fora dos centros hegemônicos de poder. Atualmente, o debate sobre as “periferias” (e/ou “semiperiferias”) vem sendo recuperado em agendas de pesquisa que recebem as rubricas de “estudos pós-coloniais”, “estudos decoloniais”, “Epistemologias do Sul” etc. Nesses debates, com vistas a construir visões não eurocêtricos do mundo social, os pontos de vista das periferias, das margens e dos sujeitos historicamente subalternizados, permitem alargar a compreensão dos dilemas da modernidade enquanto processo social e como projeto político, além de ser um esforço de descentrar a teoria social e progredir na construção de novos conceitos que levem em conta a heterogeneidade da experiência moderna.

³ Digamos, seguindo uma provocação de Schwarz (1999), que deveríamos ter aprendido com Machado que não é para acreditar em tudo que as pessoas bem-postas dizem, mesmo (ou sobretudo) quando as palavras sofrem elegantes.

Vejamos, agora, uma outra forma de fabulação da experiência brasileira que, correspondendo ao que Antonio Candido (1987) chama de “consciência dilacerada do subdesenvolvimento”, opera com uma visão empírica do mundo que tem o potencial de universalizar a região: o moderno está também no sertão formalizado esteticamente por Guimarães Rosa.

A literatura e a imaginação espacial periférica: Guimarães Rosa entra em cena

Em *Grande Sertão: veredas* (GV:S) o tema do exílio é um dos fios condutores da trama “metafísica” roseana.⁴ O texto se constitui de um monólogo com diálogo e é Riobaldo – por meio de sua voz rica, irregular e com tantos significados quanto à linguagem da vida cotidiana – que torna inteligível a internalização do fator social para a solidão de sua alma angustiada, indecisa e em crise. A “trama ontológica” do jagunço de *GS:V*, para usar a expressão de Candido (2014), pode aflorar porque é também material e tema do mesmo substrato responsável pela interiorização completa dos indivíduos – o romance moderno.⁵ No romance de Guimarães, o exílio de Riobaldo é duplo. O personagem percorre as veredas de dois mundos que também divide a nação: o refratário e o emergente à modernização. A polarização espacial, material e simbólica dos *dois Brasís* de Euclides da Cunha, em *Os Sertões* (1902), e que faz com que a nação viva “sob um sistema de alienações mútuas, isto é, um duplo exílio” (MELO, 2011, p. 74), é retomada em *GS:V*. Agora, o duplo exílio fora internalizado em um

⁴ O principal tema (e matéria) de tal forma narrativa, segundo Lukács, “seria a percepção, cada vez maior, de que ao homem moderno falta uma morada ontológica” (MELO, 2011, p. 75). E é esta “constatação do exílio existencial”, do homem moderno, a “mola criadora do gênero romanesco” (LUKÁCS *apud* MELO, 2011, p. 75).

⁵ O romance esboça, portanto, o mesmo fenômeno que lhe dará origem: o sujeito em crise e desenraizado, apartado do mundo que o circunscreve. Sobre o tema ver: *A Teoria do Romance* de Lukács (1916) e *Magia e técnica, arte e política* de Benjamin, em particular, os ensaios “Experiência e Pobreza” (1933) e “O Narrador” (1936).

só personagem: Riobaldo. Se o exílio “é um espaço para estranhamentos” que “geram questionamentos, dúvidas e reflexões”, as grandes questões que são colocadas por Riobaldo extrapolam a visão dualista elaborada por Euclides, e apresentam o sertão não como o lugar do atraso, da barbárie ou de uma “reserva moral da nação”, mas, antes, como espaço onde as veredas da civilização e da barbárie se encontram. Ou seja, no sertão, o moderno e aquilo que é considerado “*aparentemente atrasado*”, imbricam-se e se relacionam dialeticamente.

Por isso, de algum modo, o sertão roseano é uma “mixórdias de sertões”, um tanto “o Brasil profundo” (*Os Sertões*, 1902, Euclides da Cunha); também *locus* ausente de educação, de trabalho, de civilização e de humanidade (*Vidas Secas*, 1938, Graciliano Ramos); é uma explosão da vida Severina (*Morte e Vida Severina*, 1968, João Cabral de Melo Neto) e de onde se expelle Macabéas para fora (*A Hora da Estrela*, 1977, Clarice Lispector). Digamos, então, que os sentidos e a categoria do sertão são ampliados, posto que ele é “do tamanho do mundo” (ROSA, 2006, p. 73). Seguindo essa linha, pensamos o sertão roseano como “algo novo”: Riobaldo conta “*a matéria vertente*” (ROSA, 2006, p. 100, grifos nossos) que permite acompanhar a heterogeneidade narrativa da construção de uma determinada comunidade imaginada sertaneja.⁶

Analicamente, a narrativa de Guimarães pode ser dividida em três episódios: a guerra zé bebelos *versus* joca ramiros, o tribunal e a vingança (ocasião do pacto). Ainda que esses três eventos se configurem como uma espécie de força simbólica do romance, que torna aquela sociedade historicamente localizada inteligível, os acontecimentos entre estes

⁶ Comunidade imaginada, no sentido atribuído por Benedict Anderson (1991), seria uma unidade forjada relacionamente e assentada em uma diferença histórica (pertencimento) estabelecida a partir de relações de poder. Nessa linha, a criação de uma comunidade imaginada não se dá em um espaço vazio de relações sociais, mas *a partir* de tais relações. É nesse sentido que o sertão é uma comunidade imaginada, uma criação ancorada nas relações sociais e territorializada no tempo. Aqui, *criação* e *imaginação* não significam *discursos descolados de uma realidade*, ao seu modo, concreta; são, antes, resultados causais e relacionais de simultaneidades e linhas de força não aleatórias.

“lugares-evento” da trama não são menos relevantes, ao invés disso, são nesses aparentes “preenchimentos” narrativos, pelas veredas sertanejas, que a “trama ontológica” vai sendo tecida. À vista disso, é sugestivo perceber uma ambivalência importante do romance: embora Riobaldo observe repetidamente que não enxerga *no meio da travessia*, já que “só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada” (ROSA, 2006, p. 35), é nessas travessias, nas veredas, que o drama existencial de Riobaldo se desenvolve. Tais problemas não surgem em meio a barbárie, tampouco são resultado da civilização, mas entre um e outro compõem o universo ficcional do sertão roseano.

Pela linguagem, no cenário, via os personagens e do ponto de vista formal, Guimarães torna inteligível as tensões entre localismos e universalismos a partir do encontro entre certa *imaginação* de sertão, que, por entre *a bala e o crucifixo*, é pitoresco, documental e particular, com o sertão que entre pertencimentos e infixidez, é movimento – “o senhor sabe: tudo incerto, tudo certo” (ROSA, 2006, p. 156). É nesta encruzilhada que é inscrita os grandes problemas e questionamentos metafísicos do romance: “quem sou eu?; quem é você?; Deus existe?; Deus não existe?; Quem é o bem, quem é o mal?; O culpado sou eu ou ele?” (cf. CANDIDO, 2014). Não é apenas o sertão roseano, enquanto *comunidade imaginada*, que é algo novo. É interessante notar como o texto *em si* é construído com linguagem própria, por uma espécie de “vocabulário novo”. “Nonada” – coisa sem importância, quase nada, insignificante –, primeira palavra do romance, é repetida no último parágrafo do texto. Ela abre e fecha a narrativa. Mas, ao fechá-la, “nonada” é acompanhada pelo símbolo gráfico que representa seu antônimo, o infinito, o que corrobora com a leitura que o movimento do enredo e das ideias vai do nada ao infinito.

Acompanhando a criação de uma nova palavra a partir de elementos gramaticais da própria língua vivente, o romance roseano apresenta novos nexos de sentido para indagações existenciais a partir, agora, de um universo geográfico, simbólico, imaginado e social *misturado*, que obedece e desvia, que assimila e reage. Nesse mundo misturado é possível perceber a formalização de relações sociais típicas de uma sociedade capitalista moderna e outras que lhe são estranhas. Tais movimentos (ou

encontros) entre barbárie e civilização, relações sociais capitalistas e não capitalistas, particular e geral, certo e incerto etc., são tensões interessantes. Elas sugerem que, por um lado, o sertão pertence ao mundo (ocidental e capitalista) e, assim, compartilha com todas as fronteiras desse mundo um material simbólico e concreto semelhante (algumas vezes até o mesmo), mas, de outro lado, pode-se dispor deste material, assim como do próprio mundo, de modo diferente.

Se acompanharmos as próprias tentativas de definições do sertão subjetivo e existencial de Riobaldo, o diagnóstico será o mesmo. As figurações das constantes frases assertivas de Riobaldo – “o sertão é o sozinho” (ROSA, 2006, p. 309); “jagunço é o sertão” (ROSA, 2006, p. 310); “no sertão tem de tudo” (ROSA, 2006, p. 528) – ao lado da formalização da ambiguidade, do contraditório e da dúvida, “ah, tempo de jagunço tinha mesmo que acabar, cidade acaba com o sertão. Acaba?” (ROSA, 2006, p. 167), permite pensar o sertão roseano como fronteira que, ao passo que se dilui, territorializa. São nas entrelinhas de tantas ambivalências que é construído o fio central da narrativa – a impossibilidade de distinguir o certo e o errado, o bem e o mal, o ético e o moral em mundo tão misturado. Riobaldo, sertanejo interiorano, não é um sujeito urbano que apresenta uma “racionalidade instrumental”, para usar os termos de Adorno e Horkheimer (2006), e pode não ter a capacidade de invenção, de *abrilhatamento* e de *abstração* dos homens da cidade grande (ROSA, 2006, p. 84), como o seu próprio interlocutor – no limite, é um contraponto a figuras como Brás Cubas ou Bento Santiago. Sendo, todavia, um homem comum e concreto, que mostra a realidade *com menos formato*, sertanejo que pensa,⁷ que possui

⁷ É curioso o fato de Riobaldo ser um jagunço que pensa, que tem conteúdo lexical suficiente para contar a história, mas que só age via fantástico, pelo mundo encantado, quando faz o pacto com o sobrenatural. É como se no mundo sem o contrato com o diabo, no desencantamento ou esclarecimento, Riobaldo pudesse se aproximar do tipo (ideal) do sujeito culto da cidade e, quando este momento é encantado, ele voltasse a se aproximar ao tipo (estereotipado) do jagunço, que age mais do que pensa. É sugestivo, do mesmo modo, como nesse jogo de representações, Zé Bebelo, que “raciocinava o tempo inteiro, mas na regra do prático” (ROSA, 2006, p. 357), surge como uma síntese, consoante sujeito que age

um conhecimento lexical considerável e que narra,⁸ Riobaldo se permite e pode *duvidar*: “(...) manter firme uma opinião, na vontade do homem, em mundo transviável tão grande, é dificultoso. Vai viagens imensas” (ROSA, 2006, p. 532).

Tendo em vista essa construção ficcional, sugerimos que a originalidade do romance de Guimarães é figurar o *sertão em e como movimento*, apresentando aos leitores um espaço social que é também moderno; e cuja complexidade só pode ser apreendida por meio de uma leitura indireta, mediada e dialética da experiência social que está sendo contada. O enquadramento rigoroso de tempo e espaço que circunscrevem algumas narrativas sertanejas anteriores ao sertão roseano é ampliado na trilha epifânica de Riobaldo, “porque a cabeça da gente é uma só, e as coisas que há e que estão para haver são demais de muitas, muito maiores e diferentes, e a gente tem de necessitar de aumentar a cabeça, para o *total*” (ROSA, 2006, p. 311, grifo nosso). O sertão roseano, em poucas palavras, é construído como lugar que pode produzir questionamentos e ideias sobre si próprio e como espaço social capaz de universalizar a região, como fala Antonio Candido (1987).

Seguindo essa trilha, o sertão é um lugar preeminente de produzir teoria, uma vez que, enquanto *lugar de fala* – não como particularidades a serem somadas, mas como “visões desde algum lugar” e “corporificações finita e continuada, dentro de limites e contradições” (HARAWAY, 1995, p. 34) –, pode oferecer novos pontos de vista sobre a experiência histórica da modernidade, oferecendo caminhos, inclusive, para a produção de *saberes outros* em relação aos centros hegemônicos de elaboração do conhecimento. Ainda que os dramas humanos figurados no romance transcendam o sertão, por não terem *locus* determinado e porque podem germinar em qualquer local, são nesses “mares sertanejos”, essa infinitude, o mundo escolhido para a trama ontológica de Riobaldo suceder. Guimarães Rosa inverte a

e tem astúcia, todavia, inteligente e que tem conhecimento, inclusive o da terra.

⁸ No entanto, as possibilidades do sertanejo continuam restritas: ou você é proprietário, ou é jagunço (cabra/braço armado) ou você é um homem livre e miserável.

lógica posta entre a parte e o todo: se o sertão é o lugar “onde o pensamento se forma mais forte do que o poder do lugar” (ROSA, 2006, p. 25), talvez seja a vida contemplativa, das veredas infinitas, do movimento circular da guerra – “o constante mexer dos sertões” (ROSA, 2006, p. 361) –, que permite formular perguntas diferentes daquelas produzidas no automatismo “da grande cidade moderna”. Quiçá por isso, não só o elemento humano, mas o próprio espaço circundante ganhe também autonomia: “o senhor querendo procurar [o sertão], nunca se encontra. De repente, por si, quando a gente não espera, o sertão vem” (ROSA, 2006, p. 381).

Por essas e outras razões, sugerimos que a narrativa amplia analiticamente os sentidos do sertão em pelo menos três aspectos. No primeiro, no nível *metafórico*, na medida em que não é simplesmente um polo particular, “a liberdade é assim, movimentação. E bastantes morreram, no final. Esse sertão, esta terra” (ROSA, 2006, p. 320); nem estático e simples, “a gente principia as coisas, no não saber por que, e desde aí perde o poder de continuação – porque a vida é mutirão de todos e por todos remexida e temperada” (ROSA, 2006, p. 461); tampouco arcaico, “o sertão tudo não aceita?” (ROSA, 2006, p. 487). Em um segundo sentido, o sertão é ampliado via seus sujeitos “da terra”, jagunço/sertanejo, pois ele não é apenas o forte, o patológico, o frouxo, o corajoso, o bondoso, o violento, o ignorante, o esperto e o inteligente. Não teme apenas Deus. Não é cria apenas do diabo. *Em uma e de uma* mesma terra surge uma pluralidade de sertanejos e uma variedade de características que definem ou não este sertanejo, “pois, num chão, e com igual formato de ramos e folhas, não dá a mandioca mansa, que come comum, e a mandioca-brava, que mata? (...) o senhor ache e não ache. Tudo é e não é” (ROSA, 2006, p. 11). E, num terceiro sentido, amplia-se o sertão no plano geográfico, já que “o sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, lá o chapadão, lá e acolá a caatinga” (ROSA, 2006, p. 90). Tais movimentos são relacionados e entrecruzados, por Riobaldo, pelo amor que sente por Diadorim e pelas certezas e incertezas que esse amor tensiona, e, do mesmo modo, via a *ambiguidade suprema* da narrativa: a existência (ou não) de Deus e do Diabo, metaforizadas nas desconfianças sobre seus pertencimentos ao divino e ao maligno. Isto posto, é sobretudo pela *intersecção*, no romance,

de terra, sujeito, espiritualidade e amor, que somos apresentados ao duplo exílio de Riobaldo (e dos sertões).

No tribunal, momento em que jaz a guerra entre os ramiros *versus* zé bebelos, há uma tentativa de *conciliação* entre a “civilização” e a “barbárie” – que dividem os sertões roseano e o próprio Riobaldo –, quando Joca Ramiro, vencedor da “grande guerra”, ao invés da faca, escolhe o julgamento como solução mais “progressista”, por assim dizer, para o réu da guerra Zé Bebelo. Permite, desse modo, ao réu o direito de defesa e, aos jagunços, o direito de emitir suas próprias opiniões, pensar e se posicionar. Há, com isso, o surgimento da possibilidade de uma outra sociabilidade sertaneja, cuja síntese permite a justaposição, no jagunço, da força e da civilização. Nesta outra sociabilidade, até o amor de Riobaldo e Diadorim era possível.⁹ Quase na sequência, no entanto, com o assassinato de Joca Ramiro pelos “judas” do bando, é como se a nova sociabilidade, criada pelo tribunal, fosse interrompida. Cessa a conciliação e o sertão “retrocede”, “volta à barbárie”. É o momento em que há sobreposições entre a rudeza a ação, o agir ao pensar. É ainda o retorno à heteronormatividade, com o afastamento de Riobaldo de Diadorim e a aproximação daquele com Otacília. O pacto (com o diabo?) marca as partes finais da narrativa e confirma o fim da síntese anterior: o fantástico e o lúdico acabam por reposicionar tal universo como antônimo de um mundo em que impera a “racionalidade desencantada”.

Mas não é apenas pelo fantástico que o sertão roseano é encantado. Nas passagens por diferentes sociabilidades, tal sertão é configurado como um desafio para teoria (literária, social), na medida em que é apresentado a um só tempo como *moderno e não secular*. Dito de outro modo, a não secularização do sertão é retratada não apenas pelo mítico, pelo fantástico ou pelo lúdico, mas na figuração que este sertão não cabe na lógica ocidentalizante burocrática e institucional (ainda que não seja completamente estranho a ela). É movimento e incerteza, porque é magia, mas também é compadrio, personalismo, tribunal e bala.

⁹ Como marca a passagem de parte das personagens por Guararanacã, espécie de paraíso no qual é permitido uma nova ordem, uma nova moral. Por um momento, nosso personagem deixa seu duplo exílio.

A atualidade da “imaginação periférica”

O vai e vem do narrador machadiano entre a norma moderna e a infração brasileira, cuja crítica de Roberto Schwarz nos ensinou a prestar atenção, e a construção do sertão roseano, como e em movimento, permitem problematizar a heterogeneidade que marca a experiência social e política da modernidade. Mais precisamente, enquanto o narrador machadiano é uma invenção literária audaciosa – na medida em que figura o destino que o indivíduo representativo de sua classe traçava na *periferia* e possibilita ver tanto a *distância* que separa a realidade brasileira da norma burguesa europeia, quanto a *acomodação* entre a civilização burguesa e os substratos bárbaros herdados da colonização –; o sertão roseano é “*algo novo*”, é o não sintético – uma comunidade imaginada do sertanejo na qual as veredas da civilização e da barbárie se encontram, onde o aparente tradicional/atraso é força constitutiva do moderno da “sociedade historicamente localizada no romance” (cf. CANDIDO, 1993). Duas modulações literárias diferentes e dois temas distintos que captam o movimento de um Brasil real, heterogêneo e que se revela profundamente desigual – com características que nos dizem respeito até hoje.

Mais do que isso, esses escritores – e críticos literários/culturais como Roberto Schwarz e Antonio Candido – abrem caminhos teóricos e metodológicos para desprovincializar a experiência brasileira de seu alcance apenas local ou, de modo inverso, universalizar a região. Desconfiar da “universalidade do universal” e do “localismo do local”, como sugere Roberto Schwarz (2012c), é uma tarefa contínua para que possamos alargar a compreensão sobre os processos históricos e aumentar a capacidade de formular questões para lidar com as desigualdades e as diferenças que existem no mundo social. É um caminho para avançar em uma crítica ao eurocentrismo, demonstrando (uma vez mais!) que o “moderno” e “universal” não são conteúdos fixos, embora existam versões dominantes desses ideais que trazem amplas consequências para a vida social dos países periféricos que se orientam a partir dos ideais formulados nos países-modelos (TRESOLDI, 2019). Levando a sério a proposta de uma *sociologia-crítica*, que se renove ultrapassando o perímetro mais

estrito das ciências sociais, apostamos que o pensamento e a teoria social crítica avançam quando descentramos o cânone e as questões da tradição sociológica de suas referências metrocêtricas (como fala Raewyn Connell, 2007) e quando incorporamos as demandas teóricas e políticas das periferias, sejam elas reais ou simbólicas. Esse é um caminho incontornável para criarmos novos mapas para sentir, pensar e agir no mundo contemporâneo.

Referências

ADORNO, Theodor. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 2008.

ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Conhecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BASTOS, Elide Rugai. “Atualidade do pensamento social brasileiro”. *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 26, n. 2, 2011.

BASTOS, Elide Rugai. “Uma sociologia local e cosmopolita”. In: CHAGURI, Maria; MEDEIROS, Mario. (orgs.). *Rumos do Sul: Periferia e pensamento social*. São Paulo: Alameda, 2018.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Ensaios reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Duas Cidades / 34, 2009.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, v.1, 2012.

CANDIDO, Antonio. “Literatura e subdesenvolvimento”. In: *A educação pela noite & outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987.

CANDIDO, Antonio. “Dialética da Malandragem”. In: *O discurso e a cidade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

CANDIDO, Antonio. Grande Sertão Veredas: Antônio Cândido sobre Guimarães Rosa. *Canal Youtube*. Usuário ZekitchaCostello. Duração do vídeo 18:42. Publicado em 02/03/2014.

CONNELL, Raewyn. *Southern Theory*. The global dynamics of knowledge in social science. Australia, Allen&Unwin, 2007.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v.5, 1995.

LISPECTOR, Clarice. *A Hora da Estrela*. Rio de Janeiro: Alves Editora, 1990.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. São Paulo: Duas Cidades / 34, 2003.

MAIA, João Marcelo. “Ao Sul da Teoria: A atualidade teórica do pensamento social brasileiro”. *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 26, n. 2, 2011.

MELO, Alfredo Cesar. “Algumas relações intertextuais entre Euclides da Cunha e Guimarães Rosa”. *Revista IEB*, n. 53, 2011.

NETO, João Cabral de Melo. *Morte e vida Severina*: e outros poemas para vozes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas*. Rio de Janeiro: Record, 1986.

- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as Batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo / 34, 2012(a).
- SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo / 34, 2012(b).
- SCHWARZ, Roberto. “Leituras em competição”. In: *Martinha versus Lucrecia: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 (c).
- SCHWARZ, Roberto. *Duas meninas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SCHWARZ, Roberto. *Seqüências Brasileiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999
- TRESOLDI, Maria Caroline M. *Crítica cultural como “esporte de combate” : notas sobre o ensaísmo de Roberto Schwarz e de Beatriz Sarlo*. Dissertação de mestrado em Sociologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2019.

EM TORNO DO PACTO COM O DIABO (DE FRANCO MORETTI)

Tauan Fernandes Tinti

1. Uma constatação que, ao menos hoje em dia, não deve mais causar grande surpresa: a leitura cerrada anda, já há algum tempo, um tanto mal das pernas. O debate em solo americano sobre o envelhecimento dessa ferramenta de análise literária – e mesmo do paradigma do qual depende – remonta no mínimo ao final do século XX, e já em 2009 algumas das alternativas esboçadas podiam ser expostas em formato panorâmico, como foi o caso na introdução dos organizadores Stephen Best e Sharon Marcus ao número da revista *Representations* dedicado ao chamado “Surface reading”. Saltando alguns anos, veio a ser objeto de uma palestra da influente crítica Barbara Herrnstein Smith (2015), cujo título revelador é “What was ‘Close Reading’? A Century of Method in Literary Studies” [“O que foi a ‘leitura cerrada’? Um século de metodologia em Estudos Literários”]. Seu tempo verbal é aqui o que mais interessa, já que dá a polêmica por praticamente encerrada: não o que é a leitura cerrada, mas o que *foi*.

E, afinal, o que era? Em linhas muito gerais, a leitura cerrada seria uma ferramenta de análise de textos literários – talvez *a* ferramenta de análise, o guarda-chuva metodológico que abrigou, no mínimo desde os tempos da Nova Crítica, todo o campo dos estudos literários da chuva de obras. A fórmula elementar de suas diretrizes: o máximo de atenção possível ao mínimo de texto. Mas nunca um mínimo escolhido ao acaso – ou ao menos nos casos em que o crítico aja de boa fé: o trecho a ser esquadrinhado (um dístico, um verso, uma imagem, uma ou duas palavras) é escolhido por ser significativo, e sua análise detida tende a levar por sua vez à reconfiguração do sentido do todo (poema, romance,

peça etc.) de que ele não deixava nunca de ser parte. Nesse sentido mais amplo, a leitura cerrada seguiu como ferramenta privilegiada através de diferentes escolas críticas, ainda que seus procedimentos específicos tenham sido continuamente alterados, do impulso totalizante, nostálgico e algo conservador dos novos críticos à suplementaridade pós-estruturalista, passando pela identificação a Jameson de um certo “inconsciente político” dos objetos culturais – e indo além.

Mas suas transformações eventuais não são de muito interesse aqui. Mais importante para o argumento deste texto é o seu pressuposto de base, que se desdobra em outro, mantido tácito mais ou menos até as famosas *Culture Wars* dos anos 1980, com suas disputas em torno do cânone¹, e que seguem reverberando também por aqui: não apenas o trecho submetido à leitura cerrada não deve, por princípio, ser escolhido ao acaso – já que a identificação correta das estruturas retórico-formais do texto de que ele é parte supostamente resulta em algo como sua apreciação quasi-objetiva –, mas a própria obra em questão não é em princípio um objeto de análise qualquer. Dito de outra forma, a *lógica* da leitura cerrada é a da desproporção extrema, e isso em dois níveis: no primeiro, entre o *tamanho* do trecho e o *tempo* gasto nele (ou, digamos, entre *volume* [de texto] e *densidade* [de informação]); no segundo, consequência do primeiro, entre o conjunto de textos dos quais se faz leitura cerrada (ou nos quais se gasta e gastou muito tempo e cérebro) e a quantidade total de textos (ou objetos culturais em geral) existentes e cada vez mais disponíveis. Isso não passa de outro modo de dizer que a leitura cerrada até poderia servir como ferramenta para analisar um cânone reconfigurado (mais heterogêneo e/ou inclusivo, por exemplo), mas não para um cânone verdadeiramente ampliado – ou mesmo dissolvido. Afinal, por exemplo, não há tempo suficiente na vida de qualquer pessoa para a observação atenta dos detalhes significativos que permitem apreender a complexidade formal (ou o conteúdo social sedimentado, se quisermos) nem mesmo de *todos* os romances pós-modernos – o que pode levar ao desespero e enfim a um desânimo resignado,

¹ Uma referência fundamental sobre os debates em torno do cânone me parece seguir sendo o *Cultural Capital* de John Guillory (1993).

conforme o escopo se expande rumo a romances de outras épocas. A conta foi feita pelo crítico Franco Moretti (2008), em *A literatura vista de longe*: chutando por baixo que foram escritos 30 mil romances ao longo do século XIX na Inglaterra, um crítico impossivelmente incansável, capaz de ler um romance por dia (o que já é em si um disparate), precisaria de mais de 80 anos para dar cabo da tarefa – para então passar a eventuais releituras e à consulta à bibliografia secundária. De novo, e agora nos termos do próprio Moretti: para uma disciplina disposta a lidar com aquilo que ele propõe grandiosamente chamar, a partir da conhecida expressão de Goethe, de Literatura mundial, o problema com a leitura cerrada é que

ela necessariamente depende de um cânone extremamente pequeno. Isso pode já ter se tornado uma premissa invisível e inconsciente, mas sem ter deixado de ser férrea: você investe tanto nos textos individuais *apenas* se achar que pouquíssimos dentre eles realmente importam. Se não for o caso, [a leitura cerrada] não faz sentido (MORETTI, 2000a, p. 57).²

Uma primeira coisa talvez tenha saltado à mente: *e daí?* A tarefa de ler 30 mil romances é sem dúvida absurda, e transforma o mundo numa versão inferior da Biblioteca de Babel (os livros tem tamanhos às vezes muito diferentes, é muitas vezes preciso gastar dinheiro para acessá-los, mesmo assim nem todos estão disponíveis etc.). Como no célebre conto de Borges, a redundância de temas e formas é inevitável, ainda que com espaço para inevitáveis variações ligeiras, de interesse variado. Ou, como lembra Elif Batuman (2005) – incidentalmente, ex-aluno de Moretti em Stanford – em um perspicaz ensaio para a revista *n+1* a respeito de *A literatura vista de longe*: ler pilhas e pilhas (e pilhas e pilhas) de romances relegados à lata de lixo da história é, antes de mais nada, também uma tarefa... *extremamente chata* – algo que o próprio Moretti irá reconhecer em “The Slaughterhouse of Literature”. O que, claro, não a torna necessariamente irrelevante, mas ao menos nos leva a pensar com atenção redobrada sobre sua *utilidade*: o que poderíamos esperar encontrar de diferente ao deixarmos de pensar

² Caso não estejam indicadas nas referências, as traduções são de minha autoria.

apenas em um conjunto obrigatoriamente reduzido de obras e tentarmos abarcar a produção literária (ou cultural) como um todo?

E o crítico abre seu idiossincrático (e polêmico) estudo antecipando precisamente questionamentos previsíveis como esses.³ Já deve ter ficado claro que a leitura cerrada é uma péssima ferramenta para um projeto como o seu; por outro lado, o que talvez não seja tão claro é que ele não deixa de ser uma espécie de *terminus ad quem* implícito do movimento (necessário) de expansão do cânone – que é, no caso dele, esticado até se romper, mas levando consigo sua ferramenta privilegiada. Bebê e água do banho assim descem juntos ralo abaixo, poderíamos dizer – a não ser pelo fato de que isso é o que já está acontecendo, independentemente do que Moretti tenha a dizer sobre o assunto. Basta uma visita a qualquer departamento de teoria literária para constatarmos com clareza (peço desculpas pela expressão batida, e menos apocalíptica do que parece) uma crise generalizada dos estudos literários: o desinteresse no conjunto reduzido de obras do cânone é visível a olho nu, e elas já foram substituídas por uma variedade de objetos que até algum tempo atrás ficavam do lado de fora da sala de aula (de literatura): livros vindos do chamado sul global, filmes (não-europeus), histórias em quadrinhos, seriados de TV (ou Netflix – o que é diferente), *bestsellers* ao estilo *Harry Potter* – não vi pessoalmente cursos sobre videogames, mas eles sem dúvida existem. Isso, claro, não é de modo algum um problema em si; mas a situação fica delicada se levamos em conta que ainda não possuímos as ferramentas adequadas para lidar com esses novos objetos – e, o que é crucial, com o fato de que seu número aumenta constantemente. Podemos até seguir fazendo (ou tentando) leituras cerradas de *Game of Thrones* (ideia esdrúxula #1: a velocidade impossível de deslocamento dos corvos-correio na temporada mais recente como metáfora para a incapacidade contemporânea de se conceber um

³ Pode ser útil lembrar que boa parte do que é argumentado em formato de livro em *A literatura vista de longe* já havia aparecido (muitas vezes em versões até mais interessantes) em ensaios como “The Slaughterhouse of Literature”, “O século sério”, “Planet Hollywood”, “Conjectures on World Literature” (a maioria destes publicada na *New Left Review*), ou mesmo em seu livro anterior, *Atlas do romance europeu 1800-1900*.

mundo onde a comunicação não seja instantânea e constante, o que aponta para concepções peculiares do espaço e do tempo) ou cliques “antigos” (de 2013!) da Rihanna (ideia esdrúxula #2: o dístico “All I see is signs / All I see is dollar signs” [tudo o que vejo são cifras / tudo o que vejo são cifrões] como comentário involuntário ou *à clef* sobre a relação complexa entre as concepções saussureana e marxista de valor); mas a proliferação de objetos assim considerados, em conjunto com a especialização necessária para compreendê-los (de modo a situá-los em suas tradições específicas e a partir delas estabelecer relações, por exemplo), dificilmente não levará a uma espécie de deriva continental entre as diferentes sub-áreas (e sub-sub-áreas) ainda maior do que a que já existe entre, digamos, um especialista no modernismo inglês com inclinações benjaminianas e um estudioso da poesia latinoamericana que seja versado na obra de Ricoeur.

2. Já o segundo argumento de Moretti – esse primeiro, na verdade, não foi exatamente o dele – se encontra na base da verdadeira revolução metodológica que propõe. Sua solução ao problema dos 30 mil romances em uma única vida ganhou o nome debochado de *distant reading*, ou leitura à distância: se não se pode (ou se quer) vencer o exército de objetos deixados de fora, mais vale a retirada estratégica. Ou melhor – e aqui cito uma de suas conjecturas:

No fundo, [a leitura cerrada] é um exercício teológico – um tratamento muito solene de muito poucos textos levados muito a sério –, ao passo que o que precisamos é de um pequeno pacto com o diabo: sabemos como ler textos, agora vamos aprender a como *não* lê-los. Leitura à distância: onde a distância, repito, *é uma condição para o conhecimento*: permite focar unidades que são muito menores ou muito maiores do que o texto: procedimentos, temas, figuras – ou gêneros e sistemas (MORETTI, 2000a, p. 57).

Em *A literatura vista de longe*, o argumento é repetido com uma pequena variação: a distância “não é um obstáculo, mas *uma forma específica de conhecimento*” (MORETTI, 2008, p. 8). O adjetivo é útil: não é que a leitura cerrada (ou *Madame Bovary* ou *Ulysses* ou o *Meister*)

deva ser descartada sem mais, mas sim que ela é capaz de produzir um certo tipo de conhecimento *e não outros*, talvez mais adequados tanto para certos tipos de objetos quanto para lidar com variações quantitativas (até dos mesmos objetos de sempre) que seriam de outro modo inconcebíveis. O resultado dessa outra possibilidade de postura ou posição é escancarado já desde o título em inglês do livro de Moretti que vim mencionando: mapas, gráficos e árvores (morfológicas) – *Maps, Graphs and Trees* é o nome de nascença de seu estudo. No gráfico da página 20 do livro, que representa a quantidade de romances produzidos por ano na Inglaterra de 1700 a 1850, os romances de Jane Austen são tão indiferenciáveis entre si quanto o são das criações de sua concorrente Hannah More ou de outros livros ainda menos conhecidos para nós. Estão todos ali, em pé de igualdade, representados abstratamente como pontos minúsculos de uma linha que compreende *todos* os romances produzidos no período. Todos igualmente presentes, com certo esforço imaginativo – mas à distância. Cada um deles esvaziado das particularidades que, no modelo da leitura cerrada, torna-os fonte de interesse (ao menos até hoje) mais ou menos contínuo, mas agora ao menos são todos concebíveis em conjunto. Moretti outra vez:

Se quisermos entender o sistema [literário] como um todo, precisamos aceitar perder [a integridade e particularidade dos textos individuais]. Sempre pagamos um preço pelo conhecimento teórico: a realidade é infinitamente rica; os conceitos são abstratos, são pobres. Mas é precisamente essa ‘pobreza’ que torna possível manejá-los, e portanto conhecer (MORETTI, 2000a, pp. 57-58).

E seu argumento é o de que essa visão de conjunto torna possível perceber movimentos da história literária que de outra maneira permaneceriam obscuros⁴; movimentos que depois, é claro, precisam ser explicados

⁴ Aliás, não só da história literária: em “*Planet Hollywood*”, por exemplo, método semelhante já havia sido aplicado à circulação de uma década de filmes hollywoodianos em diferentes mercados do planeta – mesmo que os resultados nesse caso não surpreendam muito, a não ser pelo fato de que as comédias americanas fazem muito mais sucesso nos EUA do que em outros lugares, diferentemente de

por hipóteses de fundo inevitavelmente sociológico – da predominância anômala de certos gêneros em períodos como o da revolução francesa à possibilidade de visualizar uma regularidade surpreendente nos ciclos de alternância dos gêneros dominantes no mercado literário (o romance histórico substituiu o gótico, que havia substituído o epistolar e assim por diante, tudo em intervalos mais ou menos regulares de 25-30 anos, por exemplo), passando pela influência variada da importação de romances estrangeiros para a quantidade de romances publicados por ano em diferentes países. “Formalismo sem leitura cerrada”, como diz Jonathan Arac (2002, p. 38) em uma das inúmeras críticas ao projeto de Moretti – mas com os pés plantados no materialismo mais bruto: diferentes romances de diferentes gêneros concorrendo entre si por demandas literárias variadas e historicamente determinadas, e que por sua vez influenciam a produção dos próximos livros a circularem no mercado.

Em um extremo do método, os ciclos de alternância de gêneros no mercado literário, que seriam por sua vez parte da *longue durée* da história literária. No outro, o segundo “objeto *do conhecimento*” (MORETTI, 2000b, p. 217) que permite compreender e explicar as leis da história literária – um objeto do qual os textos, meros objetos reais, não passam de portadores: o procedimento formal⁵, cuja presença ou ausência (e em determinados graus de complexidade e especificidade) atua como o critério de seleção que faz com que alguns textos influenciem seus sucessores (sobrevivendo para a posteridade, dentro ou fora do cânone *acadêmico*) e outros sejam esquecidos. Em um gênero especialmente suscetível à influência do mercado – ou seja, muito popular –, como é o caso das histórias de detetive na época de Conan Doyle, essa lógica fica incomodamente clara: ao longo de 20 anos (mais ou menos de 1890 a 1910), as histórias de detetive onde não existe a presença de pistas relacionadas à solução do mistério vão

todos os outros gêneros cinematográficos, ou que a França resiste insistentemente contra a influência cinematográfica americana.

⁵ Na definição econômica do formalista russo Vitor Chklóvski (1998, p. 2), uma das estrelas-guia de Moretti, o procedimento diria respeito a certa regularidade encontrável nos modos de “arranjo e organização verbal” dos textos literários.

simples e rapidamente deixando de ser publicadas; ao mesmo tempo, o grau de seletividade com relação ao funcionamento das pistas nas histórias vai se tornando também cada vez maior: elas já não podem mais ser supérfluas (como no caso absurdo do detetive que identifica um sonífero no seu café para dar mesmo assim um gole nele em seguida), depois passam a precisar ter aparecido ao longo da história, e por fim precisam ser decodificáveis também pelas capacidades dedutivas dos leitores. Os contos que não se submetem à seleção do mercado têm seus procedimentos eliminados da competição, com isso jamais tendo a chance de se complexificarem tanto quanto as pistas disponíveis a Sherlock Holmes. Moretti (2008, p. 118) é categórico: “É a lei do mercado literário: competição sem quartel – mas uma competição *decidida pela forma*”.

3. Não tenho a pretensão, com esses comentários bastante resumidos sobre argumentos que se estendem por várias páginas e livros (e gráficos e árvores morfológicas), de convencer ninguém da validade incontestável do método iconoclástico de Franco Moretti. Minha intenção inicial com isso era só a de sugerir sua produtividade, e enfatizar a necessidade real da exploração de outras ferramentas analíticas para os estudos literários. Mas, seguindo agora um caminho um pouco diferente: concedamos a Moretti, ao menos por enquanto, que sua leitura à distância de fato permite descrever adequadamente aspectos da história literária como os que vim esboçando. Mesmo que isso seja verdade – que a descrição realmente diga respeito a alguma coisa *objetiva* –, ela ainda não é uma *explicação* desses aspectos. E é nesse nível que a coisa toda fica verdadeiramente complicada – e questionável: Moretti mantém praticamente inalterado um certo pressuposto de base que fundamenta toda a sua concepção da história literária recente, que diz respeito no mínimo ao período marcado pela consolidação progressiva dos mercados literários nacionais e indo até o modernismo europeu.⁶

⁶ Moretti discute a tragédia jacobita inglesa como ponto de virada da função social da literatura no capítulo inicial de *Signs Taken for Wonders* e, no capítulo dedicado a *The Waste Land* do mesmo livro, argumenta que a nova função social

“Toda forma é a resolução de uma dissonância fundamental da existência”, escreveu o jovem Lukács (2003, p. 61) em sua *Teoria do romance*; e Moretti repete a afirmação em *O burguês*, seu mais recente estudo de fôlego (de 2013, publicado no Brasil em 2014). Mas em *Signos e estilos da modernidade*, ainda da década de 1980, a mesma ideia já aparecia, mesmo que em uma versão simplificada, a partir da fórmula de Lévi-Strauss para o mito: o romance burguês apresenta “soluções imaginárias para contradições reais”. A mesma ideia? As duas frases podem não significar a mesma coisa. Vejamos o que Moretti tem a dizer sobre a afirmação de Lukács:

a literatura é aquele estranho universo em que todas as resoluções são perfeitamente preservadas – elas são, muito simplesmente, os textos que ainda lemos –, ao passo que as dissonâncias sumiram de vista discretamente: quanto mais levadas a fundo, mais bem-sucedidas suas resoluções (MORETTI, 2014, p. 23).

Uma história literária “em que as perguntas desaparecem e as respostas subsistem”, com a forma do romance funcionando como o “fóssil” do que já fora “um presente vivo e problemático”: uma boa dose de “engenharia reversa” e *voilà*, podemos ter acesso à contradição concreta – via sua solução imaginária. Só um probleminha: a frase de Lukács dura mais algumas palavras: o mundo das formas é “um mundo onde o contra-senso parece reconduzido a seu lugar correto, como portador, como condição necessária do sentido” (LUKÁCS, 2003, p. 61). Para Lukács, o problema que a forma burguesa tenta solucionar – sem qualquer sucesso duradouro, vale notar – é sempre o mesmo: é a conhecida perda da imanência do sentido – ou, na linguagem carregada de seus escritos de juventude, “O abandono do mundo por Deus” (LUKÁCS, 2003, p. 99). Em seu prefácio tardio à *Teoria do romance*, um Lukács já convertido ao marxismo acerta o nervo do problema: no mundo burguês da “prosa do mundo” hegeliana, “a realidade não [constitui] mais um terreno propício à arte” (LUKÁCS, 2003, p. 14); mas no mundo das formas, é a própria totalidade *das obras*

assumida deixa de pertencer à literatura na época do modernismo europeu.

que funciona como único terreno possível (mesmo que instável) onde o contra-senso poderia servir de condição *necessária* ao sentido. As obras, ou os “textos”, aquelas coisas meramente concretas, mas que não consistem nos verdadeiros objetos do conhecimento da história literária, segundo Moretti. Para ele, é o procedimento – essa espécie de unidade mínima da forma – que funciona como o trilho que reconduz o tal contra-senso até o seu devido lugar, restabelecendo um sentido socialmente necessário ao mundo (que do lado de fora dos romances permanece, é claro, inalteradamente problemático). Procedimentos de um lado, gêneros do outro – e a desapareição dos textos individuais como o preço a ser pago ao diabo, como já mencionado. Mas, se era por meio deles – ou de sua forma – que a dissonância (fundamental) da existência buscava ser resolvida, e se são justamente eles que desaparecem pela aplicação do método de Moretti – e se, o que é crucial, ainda assim é dessa resolução que continua se tratando, então, afinal, *onde ela foi parar?*

Nos termos mais simples possíveis: no mercado. Ou melhor: a sobrevivência dos procedimentos no mercado literário – e conseqüentemente de seus portadores, os meros objetos reais – é o indicativo máximo, *objetivo*, de que eles atendem a alguma demanda (real) dos consumidores – no caso, por uma solução (imaginária). É esse o mais desencantado dos mundos, onde Lukács faz coro com Darwin para dizer que o romance serve de suporte a procedimentos formais que disputam entre si, lutando pela sobrevivência em ambientes mais ou menos hostis, de acordo com as peculiaridades dos nichos de mercado em que buscam se inserir. Dito de outra forma, tudo não passaria de questão de adaptação por parte das formas (os escritores, ele insiste, agiriam quase às cegas)⁷ à cultura tornada

⁷ Elif Batuman, no já mencionado texto sobre Moretti para a revista *n+1*, faz a curiosa sugestão de que as leis da evolução literária talvez estejam mais próximas de um lamarekismo (dada a consciência não inteiramente desprezível que os escritores teriam da lógica de sua atividade) do que do darwinismo defendido pelo crítico. Christopher Prendergast (2005), em um ensaio sobre *A literatura vista de longe* para a *NLR* (e que foi depois respondido por Moretti, também na *NLR*), questiona seguidamente a concepção darwinista da história literária, argumentando que ela não passaria de uma analogia – e com conseqüências mais

segunda natureza; algo que é sem dúvida iluminador, mas também talvez um pouco estéril, sem muitas perspectivas que não a da explicação de seus sucessos – o que não deixa muito espaço para enxergar na literatura qualquer potencial transformador, ou mesmo a capacidade de criticar o existente. Em um sentido bastante semelhante, há uma anedota contada pelo próprio Moretti, em um texto que consiste em uma mistura de refutações a críticas feitas ao seu projeto com algumas pitadas de auto-crítica:

Em 2003, depois de ouvir uma versão inicial de *A literatura vista de longe* na forma de uma série de palestras, Roberto Schwarz observou que, de fato, esses padrões que emergiam do sistema literário eram interessantes, e que uma história ‘darwiniana’ era certamente apropriada ao estado atual do mundo. Mas... esse tipo de história literária estaria ainda tentando ser (também) uma forma de crítica social – ou já teria abandonado inteiramente tal projeto?

(...) A metodologia havia substituído a crítica. E as palavras de Schwarz vieram como um choque súbito: teria eu perdido o rumo? (Moretti, 2006, pp. 83-84).

Pois é, Moretti: boa pergunta.

4. Grande parte do argumento de Moretti se assenta na premissa de uma equivalência duvidosa entre literatura e mercado literário – algo que ainda não se efetivou totalmente, e que faz toda a diferença. Não se pode negar que o romance como um todo seja inextricavelmente ligado ao mercado já desde sua consolidação como gênero, e de maneiras que só foram ficando mais complicadas; mas dizer que aquele é sempre totalmente entregue à mercê deste é tratar um processo de aproximação mais ou menos progressiva só do ponto de vista de sua consumação, o que equivale a apagar dessa relação a história – ou, pior ainda, a concebê-la como teleologia da barbárie. A concorrência entre os textos como sua lógica secreta e existente desde sempre é algo que, pelo menos até que se cumpra efetivamente

por inteiro, permanecerá sendo mentira como explicação única. Não quero com isso ignorar um impulso anti-artístico contido na própria arte, tornado claro no mínimo desde as vanguardas históricas, mas sinalizar que subscrever a animosidade das obras umas contra as outras – e de cada uma contra a ideia de arte – unicamente ao funcionamento do mercado é um gesto questionável. Por mais que qualquer obra inevitavelmente traga para dentro de si algo da ideia de concorrência, elas também podem buscar se afastar do mercado por conta da intermediação, mesmo que problemática, entre todo e parte por meio da qual se constituem: se a obra enfática quer – ou quis – aniquilar as suas rivais e corresponder sozinha integralmente à ideia de arte (uma ideia tomada emprestada de Robert Hullot-Kentor (2006), aliás), seu movimento final tende (tendeu?) também à própria auto-aniquilação, rompendo as amarras da forma pela qual se define e isola para assim libertar os particulares nela reunidos, reintegrando-os à vida.

É isso o que fica em última instância apagado do esquema de Moretti. Se a “sobrevivência” é análoga à fatia de mercado conquistada e mantida ao longo de gerações sucessivas por um texto, fica difícil fugir da ideia de que mais cedo ou mais tarde *todos* os textos passarão unicamente a ser produzidos com o intuito deliberado de conquistar o maior número possível de leitores, na tentativa de alcançar para os procedimentos a que servem de suporte um monopólio – se não do mercado literário como um todo, ao menos de seus próprios nichos – guiado pelo próprio funcionamento da lei da concorrência. Mas nem todos os objetos são produzidos para agradar quem os consome como forma de aumentar sua circulação – e nem mesmo todos buscam realizar-se no consumo; essa é, afinal, uma das prerrogativas da forma-mercadoria. Há até romances que se recusam a fazê-lo de todas as formas, e que mesmo assim alcançam um sucesso de mercado estrondoso e um tanto inexplicável. É esse o caso de um livro como *Lolita*, de Vladimir Nabokov, que não deixa de ser uma paródia meio sem querer do argumento de Moretti. *Bestseller* de nascença e popular até hoje, inspiração para todo tipo de fantasia, nome de modas no Japão, estampando frascos no *The Body Shop*, letras de músicas pop e várias lojas por aí (como o de uma rede uruguaia, ou então o de um brechó chamado *Lolitas e Anitas*, que fica em frente a um bar tradicional de Barão Geraldo) – mas sem nem

mesmo precisar ser lido. Quem atravessa suas páginas sabe que o livro maltrata o leitor de quase todos os jeitos, frustrando sistematicamente suas expectativas enquanto mantém uma expressão sardônica, segurando desnecessariamente informações e plantando todas as pistas falsas possíveis (e até algumas verdadeiras, só para frustrar duplamente), tanto na forma de *foreshadowings* mentirosos quanto pelo questionamento da inteligência dos leitores incapazes de resolver o *puzzle* impossível da identidade do algoz de seu narrador.

Não tenho certeza de como o método de Moretti daria conta desse mistério (faltam pistas?), mas concluo com o meu palpite: para explicar sua fama, seria útil, é claro, ir também atrás de explicações extraliterárias – por exemplo, a mistura de pureza infantil e sexualidade recalcada que atravessou a cultura vitoriana e chegou mesmo a impregnar o cinema, de Shirley Temple às esposas de Chaplin; ou então, o que me parece bem mais importante, o papel do escândalo calculado, manobrado com habilidade pela editora responsável pelo livro de Nabokov, o que ressalta a importância óbvia da propaganda para a indústria cultural. Um exemplo um pouco mais recente seria o da campanha massiva da editora Little, Brown and Company, que foi capaz de alçar um romance experimental e fragmentário de mais de mil páginas como o *Infinite Jest* de David Foster Wallace às listas de mais vendidos – e seu autor ao status de celebridade menor, capa de revistas (não-especializadas) e tudo o mais. Um *insight* produtivo sobre isso é fornecido, vejam só, pelo próprio Moretti, em um momento pouco darwiniano e que funciona bem como comentário final – e não só sobre o crítico: no capítulo de *Signos e estilos da modernidade* dedicado ao *Ulysses* de Joyce, o crítico menciona a ideia de que a propaganda “torna-se um auxílio indispensável ao comércio moderno (...) devido à crise definitiva do equilíbrio automático entre oferta e procura” (MORETTI, 2007, p. 227). Mudando um pouco os termos, poderíamos arriscar uma analogia pseudoevolucionista. Supondo que não haja equivalente óbvio da propaganda na luta pela sobrevivência na natureza – o que não deve soar especialmente polêmico –, entender a evolução literária como seleção natural fica um pouco mais difícil. A propaganda parece funcionar, junto com a pesquisa inexorável sobre os gostos e hábitos de consumo

dos indivíduos, como algo próximo de uma eugenia de consumidores (no caso, de leitores), em um sistema cujo funcionamento é sem dúvida, ao menos nesse sentido, cada vez mais eficiente. Mas essas mesmas tentativas cada vez mais competentes de direcionamento dos consumidores, aliadas à repetição de padrões já confirmados como bem sucedidos, parece levar também a algo como uma endogenia de formas – e com todos os problemas que a ideia de endogenia sugere, visíveis por exemplo na quase onipresença de franquias de filmes nos quais super-heróis, bruxos, guerreiros das estrelas etc., são praticamente intercambiáveis. Do ponto de vista irremediavelmente abstrato do mercado, parece um risco que vale a pena correr – ou que sequer deveria ser levado em conta. Eugenia de consumidores, endogenia de formas. Se é que, nesse caso, existe alguma diferença.

Referências

- ARAC, Jonathan. Anglo-Globalism? *New Left Review*. Londres: New Left Review, n.16, pp. 35-45, julho/agosto 2002.
- BATUMAN, Elif. Adventures of a man of science. *n+1*. Nova York: n.3, outono de 2005. Disponível em <https://nplusonemag.com/issue-3/reviews/adventures-of-a-man-of-science/>
- BEST, Stephen; MARCUS, Sharon. Surface Reading: An Introduction. *Representations*. Berkeley, CA: University of California Press, Vol.108, n.1, pp. 1-21, 2009.
- GUILLORY, John. *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- HERRNSTEIN SMITH, Barbara. What was ‘close reading’? A century of method in literary studies. *Minnesota Review*. Blacksburg, VA: Duke UP, n.87, pp. 57-75, 2016.

- HULLOT-KENTOR, Robert. *Things Beyond Resemblance*. New York: Columbia UP, 2006.
- LUKÁCS, Georg. *Teoria do romance*. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34; Livraria duas cidades, 2003.
- MORETTI, Franco. *Signs taken for wonders*. Trad. de Susan Fischer, David Forgacs, David Miller. Londres: NLB: Verso Editions, 1983.
- MORETTI, Franco. Conjectures on World Literature. *New Left Review*. Londres: New Left Review, n.1, pp. 54-68, 2000a.
- MORETTI, Franco. The Slaughterhouse of Literature. *Modern Language Quarterly*. Seattle: Duke UP, vol.61, n.1, pp. 207-227, 2000b.
- MORETTI, Franco. Planet Hollywood. *New Left Review*. Londres: New Left Review, n.9, pp. 90-101, 2001.
- MORETTI, Franco. *Atlas do romance europeu 1800-1900*. Trad. de Sandra Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MORETTI, Franco. More conjectures. *New Left Review*. Londres: New Left Review, n.20, pp. 73-81, 2003.
- MORETTI, Franco. O século sério. Trad. de Alipio Correa e Sandra Correa. *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, n.65, pp. 3-33, 2003.
- MORETTI, Franco. The End of the Beginning: a Reply to Christopher Prendergast. *New Left Review*. Londres: New Left Review, n.41, pp. 71-86, 2006.
- MORETTI, Franco. *Signos e estilos da modernidade: ensaios sobre a sociologia das formas literárias*. Trad. de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

- MORETTI, Franco. *A literatura vista de longe*. Trad. de Anselmo Pessoa Neto. Porto Alegre: Arquipélago editorial, 2008.
- MORETTI, Franco. *O burguês: entre história e literatura*. Trad. de Alexandre Morales. São Paulo: Três estrelas, 2013.
- PRENDERGAST, Christopher. Evolution and Literary History. *New Left Review*. Londres: New Left Review, n.34, pp. 40-62, 2005.
- SHKLOVSKY, Viktor. *Theory of Prose*. Trad. de Benjamin Sher. Normal, IL: Dalkey Archive Press, 1998.

POSFÁCIO

NOTAS SOBRE O GRUPO DE PESQUISA

O grupo de pesquisa “Teoria Crítica e Sociologia” foi concebido no final de 2010 pelos professores Fernando Antonio Lourenço, Sílvio César Camargo e Josué Pereira da Silva e por diversos estudantes de pós-graduação em Sociologia do IFCH, UNICAMP, com destaque para o então doutorando Luiz Gustavo da Cunha de Souza, que junto com os três mencionados professores participou da redação do texto que estabeleceu as diretrizes que deveriam orientar as atividades do grupo. Suas atividades, iniciadas em março de 2011, consistiam basicamente em um programa de estudos e pesquisas situado na interface entre a teoria crítica de inspiração frankfurtiana e a sociologia em sentido mais amplo.

Vale destacar, portanto, que desde o início o grupo partilha um entendimento de teoria crítica que contempla não apenas diferentes gerações de teóricos críticos frankfurtianos, mas também outras vertentes teóricas que de alguma maneira se autodefinem como críticas. A ideia norteadora era, pois, articular o interesse dos membros do grupo em teoria crítica com as exigências da pesquisa, teórica e empírica, mais propriamente sociológica.

Assim o grupo, como seu nome sugere, nunca pretendeu se limitar ao estudo de teoria crítica no sentido estrito da tradição da chamada Escola de Frankfurt. Na verdade, em sua diversidade interna os membros do grupo sempre partilhou uma visão mais ampla de teoria crítica e, neste sentido, a inclusão da palavra sociologia no nome do grupo traduz bem essa intenção de contemplar também outros referenciais teóricos e empíricos, que em grande medida estavam nas pesquisas realizadas por muitos de seus membros, incluindo-se aí professores e alunos.

Os primeiros anos do grupo – 2011 a 2014 – foram dedicados à discussão mensal de textos produzidos ou não pelos pesquisadores do

grupo. A propósito, o primeiro texto que discutimos foi “Paradoxes of Contemporary Capitalism”, de Martin Hartmann e Axel Honneth, publicado na revista *Constellations* (vol. 13, no. 1, 2006). Tratava-se de um diagnóstico crítico do capitalismo contemporâneo, preocupação de toda a tradição da teoria crítica em seus diversos momentos e, não é demais afirmar, também do grupo de pesquisa que então se iniciava.

Mas nossas atividades nesses anos iniciais não se limitaram à discussão de textos. Atividade que, aliás, permanece até hoje. Naquele período também elaboramos um blog do grupo, transformado posteriormente em sítio (página), onde divulgamos a produção de seus pesquisadores (livros e artigos), além de textos relativamente curtos de intervenção no debate teórico e político, assinados por uma ou mais pessoas do grupo e, previamente, discutidos por todos os pesquisadores. Foi ainda nesse período que idealizamos o primeiro seminário do grupo, realizado em junho de 2015 e cujo resultado está no livro *A teoria crítica na multiplicidade de suas vozes*, publicado em 2017, por ocasião do segundo seminário, ocorrido no segundo semestre de 2017. Fixou-se assim a ideia de realizar um seminário a cada dois anos de forma que o terceiro acontece agora no segundo semestre de 2019.

Da mesma forma que o livro mencionado antes contém textos que foram apresentados no primeiro seminário, o presente livro é também formado por textos do segundo seminário. Esperamos assim que daqui a dois anos tenhamos mais um seminário, o quarto, e também um terceiro livro com os textos do seminário de 2019, a assim por diante...

Para concluir, cabe lembrar que nesse meio tempo – quase nove anos – a composição do grupo mudou bastante e está hoje totalmente renovado, mas pelo que podemos observar suas ideias iniciais ainda permanecem vivas.

Josué Pereira da Silva

Agosto de 2019

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Rua Cora Coralina, 100. Barão Geraldo.
13081-970 – Campinas – São Paulo – Brasil

Tel.: Publicações (19) 3521.1603
Tel. / Fax: Livraria: (19) 3521.1604
<http://www.ifch.unicamp.br/publicacoes>
pub_ifch@unicamp.br
www.facebook.com/pubifch

