



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**PSICANÁLISE E TEORIA CRÍTICA: A
DURCHARBEITUNG FREUDIANA EM ADORNO**

PAULO BRUNO ROSA GOMES

**Belém, PA
2011**

**PSICANÁLISE E TEORIA CRÍTICA: A *DURCHARBEITUNG*
FREUDIANA EM ADORNO**

PAULO BRUNO ROSA GOMES

Orientador: Prof. Dr. ERNANI PINHEIRO CHAVES

**Dissertação apresentada à Banca
Examinadora do Programa de Pós-
Graduação em Psicologia da
Universidade Federal do Pará,
como exigência parcial para
obtenção do título de Mestre em
Psicologia.**

**Belém, PA
2011**

AGRADECIMENTOS

À “Minha Menina”, *More della mia vita*, Dany, pelo apoio em todos os momentos, bons ou nem tanto, durante esse percurso. *Te voglio tanto bene...*

À minha mãe, Sra. Rute, e à minha “mana”, Luciana, pela constante presença de espírito e paciência diante das circunstanciais adversidades.

Ao Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves, meu “pai intelectual”. Sou grato por tudo que aprendi sob sua orientação. Ao mestre e prezado amigo, só resta dizer muito obrigado.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 01: FREUD E OS FRANKFURTIANOS.....	13
CAPÍTULO 02: O CONCEITO DE <i>DURCHARBEITUNG</i> E SUAS IMPLICAÇÕES.....	56
CAPÍTULO 03: PSICANÁLISE E TEORIA CRÍTICA: A <i>DURCHARBEITUNG</i> FREUDIANA EM ADORNO.....	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

INTRODUÇÃO

O presente trabalho decorre de inquietações que têm sido gestadas desde os primórdios de nossa vivência no âmbito da pesquisa acadêmica na Universidade Federal do Pará. Vivência essa iniciada como bolsista do PIBIC — **Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica** — entre os anos de 2000 e 2002; e vinculada ao projeto “Teoria Crítica e Psicanálise: Fascismo e Dominação Psíquica segundo Adorno”, desenvolvido pelo Prof. Dr Ernani Chaves, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Desde então, tivemos a oportunidade de investigar, por intermédio de um subprojeto intitulado “Freud na ‘Dialética do Esclarecimento’: um estudo dos ‘mecanismos da paranóia’ no ‘Caso Schreber’”, uma temática de fundamental importância para a elaboração do projeto de pesquisa do qual resultou a Dissertação aqui apresentada: a relação entre a Psicanálise do “Mestre de Viena” e a Teoria Crítica dos frankfurtianos.

Assim, o percurso de nossa investigação foi sendo delineado desde a discussão acerca do estatuto da psicanálise para os frankfurtianos, passando por uma análise da subjetividade no campo da filosofia e da teoria psicanalítica, e também por uma longa exposição sobre o desenvolvimento da teoria freudiana das afecções neuropsicóticas, até o efetivo estabelecimento da relação entre essas últimas e as análises de Adorno e Horkheimer sobre os elementos constituintes do anti-semitismo fascista — análises essas, como sabemos, presentes na IV parte da *Dialética do Esclarecimento* (1947), intitulada “Elementos do Anti-Semitismo: Limites do esclarecimento”.

Posteriormente, já em 2004, com o intuito de aprofundar nossa investigação acerca dos processos de subjetivação — e (des)subjetivação —, iniciamos um estudo complementar no curso de pós-graduação **Imagem e Sociedade — Estudos sobre o Cinema**, da Faculdade de Comunicação Social da UFPA, coordenado pelo Prof. Dr. Fábio Fonseca Horácio-Castro, cujo objetivo era estabelecer, a partir de Freud — precisamente no ensaio *Jenseits des Lustprinzips* (*Além do Princípio de Prazer* [1920]) —, um limite para uma possível “representação da catástrofe” tal qual fora apresentada numa produção cinematográfica de 1982 (*A Escolha de Sofia* [Sophie’s Choice]). A partir desta análise, poderíamos discutir as representações de catástrofes que inundam nossa vida no mundo contemporâneo.

Após a conclusão do referido estudo, partimos então para a formulação inicial da proposta levada a cabo com a Dissertação ora apresentada, desenvolvendo uma argumentação acerca da idéia do “mal-estar” em Freud. Seguindo importantes indicações de autores como

Renato Mezan (1989, 1990, 1993), vimos que a partir de 1920, data da publicação de *Além do Princípio de Prazer*, o fenômeno da agressividade, em suas várias modalidades, passa a ocupar uma posição de destaque no conjunto da teoria freudiana, fato esse que o obrigava a rever certas hipóteses e a introduzir outras novas.

Nesse contexto, a civilização e suas mazelas atraem cada vez mais o interesse de Freud, dando origem às obras de cunho psicossocial, tais como *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), *O Futuro de uma Ilusão* (1927), *O Mal-Estar na Civilização* (1930) — esta última se constituiu no eixo central desta discussão — e *Moisés e o Monoteísmo* (1939).

Entendemos que a questão do “mal-estar” está diretamente relacionada ao tema da violência, sobre o qual poderíamos dizer que passa a figurar no campo da teoria psicanalítica quando Freud reconhece a *pulsão de morte* como sendo o elemento privilegiado de sua malha conceitual. Assim, observamos que esta nova configuração de sua teoria fornece uma pista fundamental para a compreensão da relação entre o mal-estar e a violência, à medida que conduz esta investigação à sua tese, exposta em *O Mal-Estar na Civilização*, segundo a qual se diz que a instância do Super-eu (*Über-Ich*) se torna tanto mais rígida quanto mais o sujeito reprime sua agressividade contra os outros.

E, finalmente, com base em tais argumentos, bem como na abordagem de Rodrigo Duarte (1997), pudemos compreender que a “dialética do esclarecimento”, diz respeito a todo progresso material e espiritual obtido mediante a divisão social do trabalho, a qual, por sua vez, não caminhou numa “rua de mão única”, pois a humanidade cada vez mais esclarecida é forçada a regredir a estágios mais primitivos. Assim, não é por acaso que Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento* (1947), tal como entendemos, diriam que Freud tinha muito mais razão do que supunha, quando disse que a civilização produz a *anticivilização* e a reforça progressivamente, tendo-se em vista que os impulsos encontram-se longe da satisfação de suas necessidades, que são cotidianamente subordinadas aos anseios do consumo.

As aproximações entre os postulados freudianos e as formulações adornianas parecem ainda estar longe de se esgotarem. Dizemos isso tendo em vista o fato de, até então, havermos apenas estabelecido tais aproximações a partir da discussão, comum em ambos, referente ao “diagnóstico da cultura ocidental” em nossos dias.

Inicialmente, no plano epistemológico, a relação entre a teoria freudiana e a formação do corpo teórico da Escola de Frankfurt (falando-se, mais precisamente, de Theodor Wiesengrund-Adorno e Max Horkheimer) pode ser estabelecida a partir do contexto em que os freudo-marxistas (fundamentalmente, Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel, Wilhelm Reich e

Erich Fromm) retomavam as discussões acerca do estatuto do freudismo e do marxismo, sobretudo, quanto à questão da chamada “grande síntese” entre ambos objetivada pelos freudo-marxistas. Entretanto, no que concerne ao trabalho dos frankfurtianos, o que interessa é a dimensão dialética da psicanálise, ou seja, o seu caráter “instrumental”, resultando daí uma reflexão crítica tanto da ideologia quanto da própria cultura.

Nesse sentido, cabe atentar, ainda falando de forma mais geral, para o fato de que a teoria freudiana representa a própria razão de ser da Escola de Frankfurt, pois “permite à Teoria Crítica pensar seu objeto, pensar-se a si mesma, e pensar o próprio freudismo enquanto momento da cultura” (ROUANET, 1989, p.11).

É isso então que possibilita tal associação, já que através do freudismo (entendido aí, diz o autor, “como *instrumento* de reflexão”) pode-se processar uma efetiva crítica da cultura e da ideologia e, também, que este pode ser tomado como objeto de crítica (ou, ainda, “como *objeto* de reflexão”), como o fazem os próprios teóricos frankfurtianos, no decorrer dos seus trabalhos.

No presente trabalho, o que interessa, para elucidação do tema proposto, é o papel instrumental ou, ainda, o caráter dialético da teoria freudiana inserido no corpo teórico frankfurtiano.

Antes mesmo da constituição efetiva da Escola de Frankfurt, o movimento freudo-marxista dos anos 1920-30 já via, na teoria psicanalítica, um grande potencial crítico em face de dois fatores históricos significativos, os quais esse movimento procurava compreender na época, tendo em vista que eles tinham em comum a valorização do fator subjetivo da história.

Por outro lado, a recusa da possibilidade da “síntese entre o pensamento de Marx e o de Freud” é a condição *sine qua non* para a Escola de Frankfurt, na medida em que, para ela, essa recusa “recoloca a psicanálise no centro do trabalho crítico”, visto que “ela se move, essencialmente, no terreno ambíguo da razão e da desrazão”.

É o que a qualifica, mais que qualquer outra teoria, para a tarefa desvendar o irreal que, na cultura, se apresenta com a máscara da realidade, e desnudar a *Unvernunft* essencial de uma ordem que se apresenta como a encarnação da razão. (ROUANET, 1989, p.74.)

Desse modo, e completando “a crítica marxista da cultura”, a psicanálise só pode ser assim admitida se se “mantiver a integridade e a autonomia do seu discurso”.

A mera hipótese de tal síntese já constitui, para Adorno, e Horkheimer, uma traição às intenções críticas tanto de Freud como Marx. Postura que decorre da doutrina da não-identidade, central para a filosofia dos dois pensadores frankfurtianos. (Idem.)

Em termos práticos, os frankfurtianos, em detrimento de qualquer doutrina na qual o postulado é o da — segundo Adorno e Horkheimer, “pseudo” — identidade entre o sujeito e o objeto de qualquer relação cognitiva, só consideram a relação sujeito/objeto como efetiva se ela for entendida como uma relação estabelecida a partir de um chamado “campo de forças”. Assim sendo:

O mesmo princípio da não-identidade, que impede o reducionalismo objetivista e o subjetivista, veda a dissolução do particular no universal. O particular vale, em sua irreduzível especificidade, como representante do universal, através da categoria da *Vermittlung*, da mediação, pela qual a parte é índice do todo, mas não pode ser absorvida pelo todo. A totalização é uma utopia necessária, para impedir o imobilismo da razão, mas qualquer tentativa de realizá-la, conceitual ou praticamente, nas condições atuais, é necessariamente repressiva. É impossível pensar o reino da liberdade quando se está imerso no reino da necessidade. E, dessa forma: Totalização, nessas condições, é sinônimo de totalitarismo. (ROUANET, 1989, p.75.)

Nesse sentido, vale ainda dizer que essa relação entre “o particular” e “o universal”, atente-se bem, constitui-se num chamado “movimento necessário e inútil em direção a um *telos* sempre fugidio”, tornando, assim, o trabalho da “razão crítica”, excessivamente, complexo.

A distância entre sujeito e objeto, entre parte e o todo, entre o particular e o universal, *tem* que ser abolida, e *não pode* ser abolida (...) A idéia do Incondicionado só pode ser preservada se o condicionado mantiver sua integridade”. Além disso, segundo Horkheimer, na sua obra *Crítica da Razão Instrumental* aí citada pelo autor: “Como o sujeito e o objeto, a palavra e a coisa, não podem ser integrados nas condições atuais, somos levados, em nome do princípio da negação, a tentar salvar as verdades relativas do colapso dos falsos absolutos”. (ROUANET, 1989, p.76.)

Assim, pois, Rouanet (1989) destaca o caráter “dialógico” da relação entre o freudismo e o marxismo, ou seja, essa relação não pode, de forma alguma, ser “sistemática”, pois essas duas doutrinas funcionam como limites negativos uma da outra, relativizando-se, e relativizando qualquer pretensão totalizante.

Enfim, no que se refere a Freud, o autor assegura um tal “duplo movimento” implica que “sem a psicanálise, os frankfurtianos não poderiam fazer sua crítica da cultura”, ainda que esta inclua, obrigatoriamente, a crítica da psicanálise.

Nesse sentido, a presente Dissertação tem a pretensão de ampliar nosso campo de estudos, enfatizando-se, dentre outros aspectos, a configuração da dialética adorniana na década de 1950 e suas implicações. Assim, procurando compreender a atualidade como resultado de um processo histórico e, ademais, recusando toda e qualquer tentativa de síntese *a priori* desta.

Adorno ([1963] 2000) atribui “um sentido emancipatório” à reflexão crítica na nossa época, desde que, nas palavras de Wolfgang Leo Maar (2000), estudioso do crítico frankfurtiano, esta se constitua “a partir da elaboração de um passado, que parece fixado e determinado apenas como garantia de sua continuidade”, e, por esse motivo, segundo a proposta de Adorno, tendo este que ser “rompido em suas condições sociais e objetivas”.

No entanto, o que significa precisamente, para o aludido autor, “elaborar” o passado? Eis, então, a questão que pretendemos examinar nesta investigação. Para tanto, nada mais conveniente do que procurar compreender a trajetória conceitual adorniana da qual resultara tal formulação no artigo “O que Significa Elaborar o Passado”, publicado pela primeira vez no *Relato sobre a Conferência de Educadores*, em novembro de 1959.

Segundo conjecturamos, devido ao fato de a problemática da “elaboração do passado” ser muito mais “sentida” — no sentido de *pathos* (Cf. a respeito BERLINCK, 2000) — do que “pensada”, podemos a partir disso reconhecer por que Adorno dedica-se, através de um enfoque psicossocial do discurso filosófico, ao trabalho de “reeducação dos sentidos” no contexto de uma sociedade dominada, predominantemente, pela cultura da “semiformação” (*Halbbildung*). Entretanto, mesmo admitindo as limitações da tarefa formativa, o próprio Adorno, no artigo “Tabus acerca do Magistério”, publicado em 1965, refere-se à necessidade desta tarefa e, assim também, dos pressupostos psicanalíticos, cuja importância pretende-se demonstrar com este trabalho: “O que irei expor constitui apenas a apresentação de um problema; nem é uma *teoria constituída*, para o que não tenho legitimidade por não ser pedagogo, nem tampouco o relato de resultados de investigações empíricas. *Seria necessário acrescentar pesquisas ao que apresento*, sobretudo estudos de casos individuais, *principalmente em termos psicanalíticos*” [grifos nossos] (ADORNO, [1965]2000, p. 97).

Assim, tal como expõe Rodrigo Duarte (1997), no contexto de uma cultura da *Halbbildung*, todo e qualquer discurso nela fundado tem uma finalidade intrínseca e, a qualquer custo, dissimulada: interferir “na economia psíquica das pessoas, com objetivo de

desindividualizá-las ao máximo” (DUARTE, 1997, p. 58). E é justamente pelo fato de mobilizar elementos que dizem respeito à “economia psíquica das pessoas” que se torna possível empreender um estudo dessa natureza, qual seja, um estudo que se encontra intimamente ligado ao da *teoria da libido* freudiana.

Também herdeiro desse legado freudiano, observa Vladimir Safatle (2006), e a despeito de se admitir que a tentativa de articular psicanálise e dialética fora abandonada por volta dos anos 1960, Jacques Lacan, durante anos, teria se aproximado do universo hegeliano, dialético, com sua temática do reconhecimento (*Anerkennung*), a fim de extrair, para a psicanálise, um paradigma de racionalidade fundado na noção de *intersubjetividade*. No entanto, tal aproximação teria sido definitivamente abandonada a partir do momento em que Lacan assume a natureza irreflexiva de certos conceitos psicanalíticos centrais.

Por outro lado, para Lacan, a psicanálise está longe de admitir o relativismo como regra para seus procedimentos de interpretação. Tal como encontramos em Garcia-Roza (2000) e Safatle (2006), quando ele afirma que a única característica positiva da verdade (do desejo) é *ser o que falta* para a realização do saber (da consciência), isso implica a *problemática do estatuto das negações no interior do pensamento*. Logo, trata-se de perguntar em quais condições a negação própria à falta poderá se transformar em regime privilegiado de apresentação da verdade. Ou seja, em quais condições a negação não é simplesmente indicação de um *não-ser*, de uma privação ou modo de expulsão do que vai contra o princípio do prazer, mas um modo de *presença* do Real, compreendido como o que permanece fora da simbolização reflexiva.

É preciso dizer que, no interior da clínica lacaniana, nem todos os movimentos de negação são necessariamente movimentos de destruição, assim como nem todos os processos de resistência são figuras da denegação neurótica. Há uma negação que consiste num modo ontológico de presença do Real. Defesa do Real como presença do negativo, como tensão entre o “trabalho do negativo” e a “paciência do conceito” que fornece, concordando com Safatle (2006), a legitimidade para procurarmos uma *dialética negativa* direcionando o pensamento lacaniano.

Enfatiza ainda Safatle (2006) que, de um lado, Lacan lutava contra o existencialismo e as filosofias da consciência. De outro, Adorno lutava contra uma filosofia da comunicação, eco pálido da filosofia kantiana do universal como horizonte de reconhecimento. Se problemáticas tão diferentes podem, finalmente, abordar uma “mesma” questão é porque tanto Lacan como Adorno, apesar de tudo, confrontam-se com Hegel.

Com efeito, a presente Dissertação Acadêmica, intitulada “Psicanálise e Teoria Crítica: a *Durcharbeitung* freudiana em Adorno”, encontra-se estruturada em seus respectivos capítulos, cuja ordenação dos mesmos apresenta-se do seguinte modo:

Capítulo I: Freud e os Frankfurtianos;

Capítulo II: O conceito de *Durcharbeitung* e suas implicações;

Capítulo III: Psicanálise e Teoria Crítica: a *Durcharbeitung* freudiana em Adorno.

Dito isto, expor-se-á a seguir, a trajetória delineada pelo referido trabalho em sua provável versão definitiva para a devida apreciação daqueles que, como nós, pretendem embrenhar-se nesta complexa trama conceitual freudo-adorniana, logrando algum êxito no que tange à possibilidade de seu efetivo desenlace.

CAPÍTULO 01

FREUD E OS FRANKFURTIANOS

Na tentativa de problematizar nosso objeto, sustentamos que a interpretação da psicanálise feita por Theodor Wiesengrund-Adorno (1903-1969) pode ser aplicada tanto na análise de questões macroestruturais — por exemplo, os processos educacionais derivados da relação irreconciliada entre homem e natureza — como na investigação das energias psíquicas mobilizadas pela atividade do magistério. A questão da “desbarbarização da educação” aparece de maneira aguda e constante em suas conferências e entrevistas realizadas na Alemanha, particularmente de 1959 a 1969, algumas delas através das rádios de Hessen e de Frankfurt. Essa sequência de debates pedagógicos mostra-nos os esforços práticos desenvolvidos por um pensador para difundir sua concepção de “educação psicossocial”, enquanto um instrumental básico no processo de emancipação do sujeito. Contudo, parece-nos que essas considerações já se encontravam esboçadas por Sigmund Freud (1856-1939) em obras como *O Futuro de uma Ilusão* (1927), e mais precisamente em *O Mal-Estar na Civilização* (1930).

Com efeito, as reduzidas possibilidades de, no momento, mudar radicalmente os pressupostos socioeconômicos e políticos que geram a barbárie levam Adorno a enfatizar o lado subjetivo, desenvolvendo o que se denomina a “volta ao sujeito”. E justamente nessa tentativa, a psicanálise e a auto-reflexão crítica assumem uma posição ímpar: a tarefa da desbarbarização como sendo um dos mais importantes objetivos da “educação esclarecida”. Eis aqui nossa indagação inicial: o que Adorno entende por “esclarecimento subjetivo” (*subjektive Aufklärung*) não estaria evocando exatamente o conceito freudiano de *Durcharbeitung* (“elaboração”, ou ainda, “perlaboração”), na medida em que este último nos remete à idéia de um “trabalhar através de”, ou ainda, de um “trabalho aprofundado” daquele conteúdo reprimido — nesse caso, o estado de barbárie —, evitando seu retorno potencializado?

Tal como nos indica Adorno (2004), a questão do “mal-estar” está diretamente relacionada à “categoria psicológica de la destrutividad”, sobre a qual poderíamos dizer que passa a figurar no campo da teoria psicanalítica quando Freud reconhece a *pulsão de morte*

como sendo o elemento privilegiado de sua malha conceitual. Nessa nova estruturação, segundo Renato Mezan (1989),

a violência, dado irreduzível, é o que se oferece doravante ao olhar do psicanalista e do filósofo que segue suas pegadas, nos recessos mais profundos da alma humana. Violência do desejo que se perpetua na repetição, violência do Pai que se instala no superego, violência da castração que bloqueia o amor, violência da cultura que internaliza o terror, violência do conflito defensivo que incapacita o neurótico; violência, enfim, do próprio discurso do paciente, do verbo do analista, da realidade que impõe seu tributo e liquida as ilusões. (MEZAN, 1989, pp. 252-253).

Essa observação fornece uma pista fundamental para a compreensão da relação entre o mal-estar e a violência, na medida em que conduz esta investigação à tese freudiana, exposta em *O Mal-Estar na Civilização*, (1930), segundo a qual se diz que a instância do Super-eu se torna tanto mais rígida quanto mais o sujeito reprime sua agressividade contra os outros.

Nesse sentido, a sensação de mal-estar — ou, ainda, o chamado “sentimento inconsciente de culpa” — que resulta dessa absorção não se restringe aos ditos “neuróticos”, dado que a “civilidade” é uma exigência universal. Assim, essa disposição encontra-se na alma de todos os homens, graças à própria civilização que, idealmente, deveria torná-los mais felizes.

Tendo-se isso em vista, Freud, tal como já o fizera em *Moral Sexual ‘Civilizada’ e Doença Nervosa Moderna* (1907), já não pode mais filiar a agressividade à libido, dispondo esta, a partir de então, de uma origem independente e, concordando com Mezan, “tão pulsional quanto Eros” (MEZAN, 1989, p. 299). Tendo como tarefa “ligar”, Eros dá origem aos grupos humanos. Contudo, logo entra em conflito com esse seu produto, na medida em que o amor entre duas pessoas se opõe ao amor pelo grupo. Com isto, a exclusividade na posse do ser amado e, assim também, o desejo de permanecer todo o tempo ao seu lado faz surgir, concomitantemente, a recusa e o ódio em relação aos demais, os quais passam a ser vistos como aqueles que cobiçariam seu objeto de amor, fato esse que, devido às exigências impostas, poderia afastar um do outro.

Eis aí a importante função da *sublimação*, pois, pela própria necessidade de sobrevivência, é-se preciso trabalhar em conjunto. No entanto, ainda que se faça necessária, é precisamente através dela que a cultura impõe uma primeira frustração pulsional, restringindo o próprio Eros, seus objetos e, também, suas finalidades. Com efeito, a sublimação e seu “aliado”, a saber, o chamado *tabu*, proíbem a livre manifestação da sexualidade.

Entretanto, há um agravamento dessa situação: o preceito social de “amar o próximo ‘como a si mesmo’”, constitui-se numa exigência que esbarra no caráter irreduzível da agressividade, dirigida, por sua vez, para o exterior para não acarretar a aniquilação do próprio sujeito. Dada sua natureza, a agressividade, segundo Freud, deve oferecer ao indivíduo os meios de satisfazer suas necessidades vitais, dominando, para tanto, a realidade exterior. Qual o problema disto? É que, efetivamente, na realidade exterior figuram também os outros homens. Além disso, ainda no mesmo capítulo de *O Mal-Estar na Civilização*, encontra-se o polêmico argumento imprescindível para a compreensão desta nova configuração de sua teoria:

O quê de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus* [O homem é o lobo do homem] (...). (FREUD, [1930]2010, pp. 76-77).

Tal descrição da — poderíamos assim dizer — “besta humana” reforça a tese defendida nesta investigação, uma vez que caracteriza muito bem este período da obra freudiana, dominada, essencialmente, pelo tema da violência.

Nesse sentido, a presença da barbárie ou a perspectiva de seu retorno também fez parte do contexto sociocultural de Adorno, desde a ascensão do nazi-fascismo em 1933 até sua morte em 1969. Seus textos são, de certo modo, um depoimento contínuo e pungente dessa verdade. A barbárie não é a “filha bastada” do capitalismo burguês, e sim geração permanente do interior do próprio processo civilizatório. Na conferência radiofônica de abril de 1965, “Educação após Auschwitz”, expressa esse princípio norteador que já tinha aparecido na *Dialética do Esclarecimento* (1947), escrita em parceria com Max Horkheimer (1895-1973), na *Minima Moralia* (1951) e que, depois, irá aparecer na *Dialética Negativa* (1966): o de que “a civilização — diz Freud — produz a anticivilização e a reforça progressivamente. E complementa: “(...) Se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador” (ADORNO, [1967]2000, p. 120). As condições objetivas que produziram a barbárie de Auschwitz, de Hiroshima e Nagasaki, do

recente genocídio da população do Timor Leste pela Indonésia e tantas outras recaídas nas práticas desumanas permanecem, sua maldição não foi ainda exorcizada.

Por isso mesmo, a teoria freudiana representa a própria razão de ser da Escola de Frankfurt, pois permite à Teoria Crítica pensar seu objeto, pensar-se a si mesma, e pensar o próprio freudismo enquanto momento da cultura.

Segundo nos indica Sergio Paulo Rouanet (1989), é isso que possibilita tal associação, pois, através do freudismo — entendido aí como *instrumento* de reflexão — pode-se processar uma efetiva crítica da cultura e da ideologia e, também, que este pode ser tomado como objeto de crítica — ou ainda como *objeto* de reflexão —, como o fazem os próprios teóricos frankfurtianos. Para o presente trabalho, o que interessa é o papel instrumental, ou ainda, o caráter dialético da teoria freudiana inserido no corpo teórico frankfurtiano.

Naquilo que se refere a Adorno em particular, a questão da “elaboração do passado” é uma das mais importantes dentre as quais se lhe apresentaram. Contudo, devemos, antes de mais, atentar para o fato de que essa elaboração, no âmbito da dialética negativa, não pode assumir, de forma alguma, uma conotação positiva, pois, assim, estaria fadada a tornar-se, de início, inócua. Isso poderia acontecer caso Adorno pretendesse dizer simplesmente: “Elaborar o passado significa...”. No entanto, não é isso que ele diz. Até porque, se assim o fizesse, não faria mais do que invalidá-la, “aprisionando-a” nos limites de uma mera “definição”. E é justamente por isso que, tal como ele próprio observou, esta questão não pode ser assim tomada: ela, ainda hoje, é muito mais “sentida” — como *pathos* — do que propriamente “pensada”. Tanto isto é verdade que, por exemplo, tal como vemos nos dias atuais, enquanto uns, de um lado, promovem campanhas mundiais dizendo “não ao preconceito”, outros, de outro, continuam a violentar inocentes, sutil ou brutalmente.

1. 1. Teoria Crítica e psicanálise: a importância epistemológica de Freud

Começemos nosso percurso considerando que, com a atual divisão de trabalho estabelecida entre as ciências, parece estranho que um pensador com sólida formação em filosofia, sociologia e estética (cf. a respeito FREITAS, 2003), como é o caso de Theodor W. Adorno, tenha se interessado pela psicologia social e a defendido como uma disciplina sociológica. Talvez, o mais estranho ainda pareça a sua defesa da necessidade de estudos empíricos, com as técnicas desenvolvidas pelos pesquisadores dos EUA, associados a essa

disciplina, após as críticas contundentes feitas por ele, em conjunto com Horkheimer (Adorno e Horkheimer, [1947]1985), sobretudo ao Positivismo, ao pensamento que se reduz à matemática, e à proibição da especulação e da imaginação. Caberia, então, evidenciar a defesa que faz dessa disciplina, a utilização de suas técnicas em seu trabalho e a delimitação de como é entendida por esse autor e, mais do que isso, caberia verificar se não é possível falar de uma “psicologia social” em Adorno.

Para um pensador que tem o materialismo histórico como uma de suas bases, uma disciplina científica surge em condições históricas determinadas para o estudo de um objeto que tem interesse social, assim, não é possível demonstrar a importância dessa disciplina em seu pensamento sem que esse objeto seja apresentado e discutido. Por isso, neste trabalho, ambos — a disciplina e o objeto — aparecerão remetendo-se um ao outro.

A rigor, a psicologia social indica a relação entre o indivíduo e a sociedade; deve ter a sua especificidade que não coincida nem com a psicologia, nem com a sociologia. Adorno entende essa relação de maneira a não restringir esse objeto a uma mera “interação simétrica” entre dois fenômenos. Primeiro, porque critica a sociologia pensada sem indivíduos e a psicologia voltada unicamente ao seu objeto, por desconhecer que esse se desenvolve socialmente e que é a sociedade e a cultura que lhe permitem se constituir como indivíduo; segundo, porque essa relação é histórica e, assim, a possibilidade do indivíduo ser mais ou menos diferenciado depende da configuração social e de sua necessidade de reprodução — não é casual que o autor enfatize que a sociedade produz os homens que necessita para se manter tal como é —; terceiro, porque a sociedade não determina externamente a formação do indivíduo, mas de forma imanente; e por fim, porque na atualidade a sociedade tem primazia acerca da determinação do comportamento individual (cf. ADORNO, [1955]2004).

Não é a ênfase no indivíduo que distingue o objeto da psicologia social daquele estudado pela sociologia, da qual, segundo Adorno ([1955]2004), deveria ser parte, mas comportamentos irracionais manifestados em massas, e massas entendidas nos múltiplos sentidos atribuídos por Freud ([1921]2010): multidão, grupos, instituições. Não é a preocupação com as massas o que diferencia o objeto dessa disciplina do que é estudado pela psicologia, e, sim, tipos de comportamentos expressados em sentimentos, pensamentos e tendências para a ação, uniformes, padronizados. A defesa da psicologia social por Adorno diz respeito a um novo objeto surgido no fascismo desenvolvido no século passado. Trata-se de entender porque os indivíduos agem contra seus interesses racionais, numa sociedade com uma administração calcada na racionalidade formal, sem com isso reduzir um fenômeno social a determinantes psíquicos.

A psicologia social, no entanto, é uma ciência parcelar, distinta das concepções filosóficas com as quais Adorno procura apreender os objetos que estuda. Como compreender o objeto pelo uso conjunto da filosofia social e de uma ciência parcelar? Alguns elementos para responder essa questão podem ser encontrados em alguns trabalhos de Adorno, entre os quais, os que envolvem a relação entre filosofia e ciência.

A preocupação com a relação entre a filosofia e a ciência está presente em seu texto de 1931, nomeado *Atualidade da Filosofia* ([1931]1991). Nesse texto, utiliza a expressão “Fantasia Exata” para se referir à relação entre ambas: o termo “exata” corresponde aos dados obtidos pela ciência; “fantasia”, à forma pela qual esses dados podem ser agrupados para obtenção de sentido: Una fantasía exacta; fantasía que se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen, y solo va más allá en los rasgos mínimos de la estructuración que ella establece: rasgos que ciertamente ha de ofrecer de primera mano y a partir de sí misma. (ADORNO, [1931]1991, p. 99).

A fantasia destinada à interpretação dos dados empíricos reperia o sujeito anulado (ainda que aparentemente) pelos métodos empíricos. Se a fantasia representa o sujeito, nessa relação, ela não se limita à filosofia, mas permite a imaginação e a especulação retornarem, como expressões do pensamento. A recomendação para a restrição ao material fornecido pelas ciências impede conceitos idealistas serem fortalecidos. Adorno defende nesse texto a impossibilidade da apreensão da totalidade por conceitos; essa totalidade pode ser apreensível pela análise dos objetos existentes; então, é a partir desses que ela pode ser analisada. Na filosofia que adota, o particular expressa a totalidade, assim é no estudo de objetos particulares que a filosofia e a ciência se encontram. A perspectiva de se concentrar nos objetos cotidianos para neles perceber a totalidade aparece ao final desse texto: “Pues el espíritu no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real; pero sí de irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente” (ADORNO, [1931]1991, p. 102).

Tanto mais importante é atentar para o texto citado do jovem Adorno, quanto que no momento de sua publicação não tinha a experiência com os métodos empíricos obtida posteriormente no período vivido nos Estados Unidos, e, assim, não se pode dizer que a importância dada às ciências particulares era externa às suas preocupações iniciais.

Em seus estudos sobre a música popular do final da década de 1930 e início da seguinte — como vemos em ADORNO, [1938]1983 —, nos quais utiliza análise de conteúdo — sem que essa análise seja reduzida a procedimentos técnicos, reduzindo assim a percepção do próprio sujeito, como é comum atualmente —, a preocupação com a configuração do

estímulo e seus efeitos sobre os sujeitos é visível. Diferentemente da distinção behaviorista entre estímulo e resposta, o que se apresentou nesses trabalhos foi a perspectiva materialista pela atenção ao como a objetividade se expressa por meio de diversos objetos. Importante notar que seu olhar perspicaz lançou luz a objetos considerados quase inócuos quer à ideologia, quer à formação dos indivíduos; no caso, a música, comumente, era — como parece ser até hoje —, considerada como mero meio de entretenimento e venda de mercadorias, sem nenhuma implicação política, conforme Adorno lhe atribuiu. As análises desses objetos, nesses ensaios, foram atreladas às modificações sociais, responsáveis, segundo argumentou, por novas configurações individuais; com isso pôde evidenciar, nesse período, a vigência do fascismo e a luta contra esse. Dessa última observação, pode-se deduzir a ciência ser engajada socialmente e, no que diz respeito à psicologia social e à investigação social empírica, que é seu objetivo o conhecimento do que permite a adesão ao ideário fascista.

Nesses estudos, não há alusão à psicologia social, mas a análise do fetichismo da música, da regressão do ouvinte e dos tipos de ouvintes estabelecidos evidenciou a preocupação com a relação entre indivíduo e sociedade e com a constituição de um eu pouco delimitado psicologicamente.

Preocupado com o fascismo, certo de que esse se devia a determinações objetivas, desde o início da década de 1940, empenhou-se em estabelecer tipos psicológicos suscetíveis à propaganda desse regime (cf. a respeito ADORNO [1962]2005). A noção de tipos delineados no estudo acerca da personalidade autoritária (ADORNO, FRENKEL-BRUNSWIK, LEVINSON E SANFORD [1950]1965) refere-se a categorias sociopsicológicas, constituídos também pelos seus conhecimentos sobre a psicanálise. Não utilizou o estudo da *psique* para descrever tipos segundo o desenvolvimento psicosssexual ou segundo as diversas formas das neuroses e psicoses conhecidas, pois isso os restringiria às questões relacionadas ao complexo de Édipo; nem os configurou como tipos ideais tais como propostos por Weber. A construção desses tipos tinha como base a configuração de personalidades propícias à sustentação do fascismo, que expressam conflitos psicológicos determinados socialmente.

Devemos enfatizar que, para o autor, o fascismo é consequência inevitável do capitalismo dos monopólios, assim como a perseguição dos judeus foi consentida também pelo enfraquecimento da esfera de circulação de mercadorias, que Adorno não deixou de associar com a circulação do espírito. Em seu texto “Reflexões sobre a Teoria das Classes” ([1942]2004a), Adorno escreveu: “La fase más reciente de la sociedad de clases se ve dominada por los monopolios; ésta empuja hacia el fascismo, hacia la forma de organización

política digna de tal sociedad” (ADORNO, [1942]2004a, p. 350). Isso não deve, contudo, reduzir, como veremos mais à frente, seu entendimento do fenômeno a determinações econômicas, posto que desenvolve uma teoria da dominação que se expressa também pelo capital, mas não se reduz a ele.

A constituição desses tipos tinha o propósito de esclarecer como os indivíduos poderiam estar se formando sob a égide do fascismo; esperava que pela difusão desse conhecimento e pela reflexão sobre ele, as pessoas poderiam resistir à violência nelas suscitadas e à violência dos outros. Não foi outro o objetivo confesso da análise das propagandas e da publicidade (cf. a respeito ADORNO, [1951]2004). O estudo dos tipos de personalidade autoritária e as análises dessas propagandas, por meio de seus estudos e dos de outros membros do Instituto de Pesquisa Social, pretendiam deixar visíveis os mecanismos de cooptação presentes nessas propagandas e o que pretendiam suscitar nos indivíduos. Em conjunto com Horkheimer, escreve:

Oferecer receitas tem escassa utilidade. Mas quem teve em conta os feitos a que os agitadores são propensos e adquiriu consciência disso talvez já não sucumba ingenuamente aos seus falsos apelos; e o que conhece as motivações ocultas do preconceito resistirá a ser um brinquedo nas mãos dos que, para libertarem-se do peso que os oprime, voltam-se contra os que são mais débeis do que eles. Brochuras esclarecedoras e objetivas, a colaboração do rádio e do cinema, a elaboração dos resultados científicos para ensino nas escolas, poderiam ser medidas práticas de combate ao perigo da loucura totalitária da massa. (HORKHEIMER e ADORNO, [1956]1978b, p. 182).

Uma última palavra a respeito das tipologias que construiu. Mais do que categorias, os tipos se referem ao empobrecimento psicológico dos indivíduos, aos homens como podem existir e não a abstrações a seu respeito.

A insistência no particular, no caso, o indivíduo, ocorre segundo o frankfurtiano, porque os estudos acerca do fascismo até então, pouco o estudaram. Não abrigava dúvidas acerca da primazia da sociedade sobre os indivíduos nessa época, assim como não lhe era menos claro que se os indivíduos não fossem suscetíveis a defender um sistema contrário a seus interesses mais racionais, o fascismo teria vida breve. A necessidade do estudo da personalidade lhe era fundamental para compreender o que levava os homens a aderir ou a resistir a um sistema totalitário (cf. ADORNO, [1955]2004).

A maior parte dos estudos empíricos de Adorno, aqueles que também podem ser entendidos como sendo da psicologia social, voltou-se à análise de estímulos, conforme foi assinalado anteriormente: música popular, horóscopo, telenovelas; o mais famoso deles, no

entanto, envolveu a análise de atitudes e opiniões individuais: *A Personalidade Autoritária* ([1950]1965). Esse estudo é considerado um clássico para a Psicologia Social devido a seu caráter interdisciplinar — participaram pesquisadores de diversas áreas científicas — e devido à utilização de diversos meios empíricos: escalas de atitudes, entrevistas, testes projetivos.

Iniciado em 1944 e publicado em 1950, o trabalho acerca da personalidade autoritária (ADORNO et al., [1950]1965) traz como hipótese central a existência de uma mentalidade que contemplaria simultaneamente a posição política individual e preconceitos contra minorias; tal mentalidade seria mediada por necessidades profundas da personalidade que, por sua vez, se desenvolvem por meio de instituições sociais. Os autores ressaltaram a importância de se testar empiricamente as descobertas da psicanálise; e eis que, de forma original, em se tratando de estudos empíricos, a teoria é base de pesquisa e não somente o seu resultado. A teoria não é redutível à experimentação, mas essa auxilia o seu desenvolvimento.

Adorno não nega a contradição existente no emprego da estatística, num momento de despersonalização, com a qual a lei dos grandes números colabora; não renuncia, no entanto, à necessidade de saber a posição que os sujeitos têm em relação a diversos temas neurálgicos e de entender quais os determinantes sociais que os levam a ter essas posições. Diferentemente do culto ao fato, esse — o fato — serve para reflexão, para que a sua determinação fique visível e conseqüentemente, quando for o caso, esse conhecimento sirva à luta para modificar as condições que o geraram. A contradição acima explicitada é enunciada no trecho a seguir:

Os observadores tiveram de superar a repulsa pela atitude objetiva de espectadores desinteressados, com que deviam realizar as observações e o estudo desse horror que custou a vida de muitos milhões de vítimas inocentes. A essa atitude de investigação poderia ser acrescentada a convicção de que o conhecimento sociológico-científico, em sua particularização e com suas tonalidades, oferece alguma possibilidade de impedir, eficazmente, a repetição da calamidade onde ela surgir como ameaça e sejam quais forem as vítimas designadas. Além disso, quem deseja oferecer a ajuda da ciência na sociedade atual, deve usar tais métodos, alheados do imediatamente humano, entrincheirados atrás dos grandes números, das leis estatísticas, dos questionários e dos testes, entre outros símbolos semelhantes de desumanização. Mas este paradoxo não pode ser evitado, melhor dizendo, é necessário reconhecê-lo e reconhecê-lo na prática. (HORKHEIMER e ADORNO, [1956]1978b, p. 172-173).

Como Adorno acentuou a dificuldade de modificar as condições sociais, no momento que viveu (o que vale até os nossos dias), defendeu o fortalecimento do sujeito para esse resistir à violência direcionada contra ele, ou nele suscitada. Disso se depreende a importância da formação do indivíduo, e não é causal ter se voltado à discussão sobre a educação ao final da década de 1950 e ao longo da década seguinte. Novamente contra a divisão de trabalho estabelecida entre as ciências, Adorno as confronta, tendo em vista não só o entendimento de

seu objeto, mas também as conseqüências práticas. Isso não significa crítica à especialização, posto que, segundo vimos, o estudo do particular revela o todo, mas a possibilidade de as diversas disciplinas, por sua descontinuidade, serem confrontadas no que podem revelar acerca de seu estudo referente a um mesmo objeto.

Nesse momento, cabe dizer algumas palavras a respeito de um aparente pragmatismo do frankfurtiano. Certamente, Adorno não defendia o conhecimento pelo conhecimento, por mais que esse possa estar relacionado ao prazer. O esclarecimento, em que pese sua contradição, deve auxiliar na formação de indivíduos conscientes das raízes de seus sofrimentos para se oporem a esses. Isso não o faz, contudo, submeter a teoria à práxis e vice-versa, mesmo porque se o fascismo é contrário ao pensamento, à reflexão, a teoria indica liberdade (cf. ADORNO, [1969]1995); além disso, nosso autor defende que quando a teoria não está diretamente vinculada à *práxis*, essa relativa independência permite refleti-la mais adequadamente; entre outros exemplos cita Karl Marx (1818-1883), a partir do qual o autor fez uma análise frutífera para os movimentos sociais opostos a nosso sistema econômico, sem dar ênfase aos caminhos para se chegar a uma sociedade justa:

O pudor de Marx ante as receitas teóricas para a *práxis* mal foi menor que o de descrever positivamente uma sociedade sem classes. *O Capital* contém um sem-número de invectivas, em sua maior parte, aliás, dirigidas contra economistas e filósofos, mas nenhum programa de ação. (ADORNO, [1969]1995, p. 228).

Como Adorno ([1969]1995) indica, a questão da relação entre teoria e práxis é associada à da relação entre sujeito e objeto; esse último — o objeto — não pode ser apreendido diretamente e, além disso, o sujeito deve ser pensado em sua objetividade, em sua determinação; dessa forma, o conhecimento não é entendido como algo diretamente alcançável e, por isso, os métodos e as técnicas desenvolvidos pela ciência são importantes, desde que não se sobreponham ao objetivo da pesquisa: a delimitação do objeto deve determinar a escolha do método e não o inverso, pois, quando o objeto é adaptado ao método, a ênfase recai nas categorias formuladas pelo sujeito — representado pelo método — e não no próprio objeto. Assim, a ciência, para Adorno, não é desinteressada — tem fins políticos — e o conhecimento não é imediatamente apreensível, necessita de método, adequado ao objeto, mas produzido pelo sujeito em condições históricas determinadas.

A propósito, a discussão ainda intensa em nosso meio que contrapõe técnicas quantitativas a técnicas qualitativas não tem sentido para ele: os números e as relações entre

eles expressam qualidades dos objetos. O objetivo do estudo deve ser o norte para a escolha de umas e/ou de outras técnicas: quando se pretende conhecer em detalhes a posição de indivíduos em relação a determinado tema, a entrevista, em geral, é mais adequada; quando se deseja estimar o quão generalizável é essa posição, as técnicas quantitativas são mais apropriadas. No estudo acerca da personalidade autoritária, seus autores fizeram entrevistas para ter elementos necessários à formulação de questões para as suas escalas; a partir dos resultados obtidos por meio da aplicação dessas escalas, entrevistaram sujeitos para o aprofundamento de suas respostas. Além disso, como, pela teoria, sabiam ter o fenômeno analisado uma dimensão inconsciente, utilizaram perguntas e testes projetivos para terem acesso a motivações ignoradas pelos próprios sujeitos.

Nesse sentido, a obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita em conjunto com Horkheimer ([1947]1985), sobretudo nos fragmentos acerca da indústria cultural e do anti-semitismo, contém análises importantes para a psicologia social, uma vez que se refere à configuração do indivíduo contemporâneo a partir da história de nossa civilização. Os elementos da teoria da pseudoformação já estão presentes, entre eles a mentalidade do ticket, que consiste em um pensamento em blocos: se o indivíduo for nacionalista, necessariamente também será anti-semita. Os objetos principais dos estudos contidos nessa obra não são somente o fascismo e o anti-semitismo, mas o que os gera: a transformação da sociedade liberal para a administrada, isto é, um sistema político fascista como consequência inevitável do capitalismo de monopólios, o que não os impediu de fazer uma teoria da dominação baseada na relação natureza-cultura, isto é, entender a dominação como algo transcendente à própria economia, ainda que, como salientado antes, se expresse também por ela. A dominação da natureza e dos próprios homens não é vista pelos autores como imanente aos homens, mas ao movimento social, representado pelo esclarecimento, e poderia desaparecer quando esse movimento atinge seus fins, mas não é isso que ocorre, segundo os autores:

Hoje, quando a utopia baconiana de 'imperar na prática sobre a natureza', se realizou numa escala telúrica, tornou-se manifesta a essência da coação que ele atribuía à natureza não dominada. Era a própria dominação. É à sua dissolução que pode agora proceder o saber em que Bacon vê a 'superioridade dos homens'. Mas, em face dessa possibilidade, o esclarecimento se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas. (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p. 52).

A relação entre a economia e a teoria da dominação também é exposta, por Adorno, num texto tardio:

(...) la tendencia – hablo expresamente de tendencia – según la cual la sociedad actual, si sus formas políticas debieran adherirse de forma radical y por fuerza a las económicas, se dirige inmediatamente, en sentido pregnante, de forma metaeconómica, esto es, no ya por formas definidas mediante el mecanismo de intercambio clásico. No debería producirse entre nosotros controversia alguna sobre el hecho de que se den semejantes tendencias. Entonces el concepto de dominio alcanza nuevamente de facto una cierta preponderancia frente a los procesos puramente económicos. Desde el punto de vista estructural, parecen haberse producido o perfilarse, a través de un movimiento socioeconómico inmanente, formas que se salen a su vez del contexto de determinación de la pura dialéctica inmanente de la sociedad, y se independizan hasta un cierto grado, y en modo alguno para bien. (ADORNO, [1969]2004, p. 541).

Como Adorno se refere à sociedade atual, pode-se inferir que essa dominação revela uma forma distinta da existente no passado, na qual os fatores econômicos seriam mais proeminentes. Assim, o fascismo não seria unicamente fruto do capitalismo dos monopólios, conforme dito antes, mas também de tendências sociais que abrigam forças com certo grau de independência da economia. Na continuação desse trecho, Adorno evoca a defesa feita por Hegel das corporações e da polícia para tornar a sociedade coesa, mas insiste que, em nosso tempo, essas forças não são para garantir uma sociedade racional. Essa discussão é importante por demarcar o objeto da psicologia social, principalmente no que diz respeito à ideologia como justificativa da dominação e aos mecanismos psíquicos presentes na adesão do indivíduo a ela, pois a coesão social é obtida também por meio da ideologia e desses mecanismos psíquicos; essa coesão social não age, necessariamente, como vimos, a favor dos interesses mais racionais dos indivíduos, mas contra eles.

Um fenômeno que evoca quer a ideologia quer os mecanismos psíquicos é a “mentalidade do *ticket*”; tal como descrita antes, configura uma forma de categorização que associa superficialmente diversos elementos como parte de uma mesma pauta. Importante dizer que, para Adorno ([1953]1969) e Adorno e Horkheimer ([1947]1985), antes dos mecanismos psíquicos entrarem em ação, os dados já são preparados socialmente para serem captados dessa forma. Esse tipo de mentalidade é referendado mediante os dados obtidos pelas entrevistas no estudo acerca da personalidade autoritária. Em um capítulo assinado por Adorno, no qual analisou entrevistas, o autor diz da compreensão superficial dos sujeitos a respeito dos determinantes sociais, fossem eles politicamente conservadores ou liberais. A fragilidade da constituição do eu mais uma vez se revelava: os indivíduos são formados para a adaptação social.

A psicologia social, como afirmamos antes, não basta para compreender fenômenos como o fascismo. Ela não pode prescindir da Teoria da Sociedade. Essa última deve ter em vista o movimento histórico da sociedade e suas tendências. Voltamos a enfatizar, no entanto, que se a totalidade tem, para o autor, primazia sobre o particular, o entendimento desse não é dispensável para a luta política contra o totalitarismo, pois a constituição do indivíduo é mediada pela sociedade; o produto não é idêntico ao que o gerou, mesmo porque o indivíduo é um organismo configurado por um sistema e a sociedade representa esse sistema, cada vez mais autônomo em relação aos indivíduos. Digamos, então, algumas palavras sobre necessidades, que dizem respeito aos indivíduos, e sobre o movimento da sociedade.

Para Adorno ([1942]2004b), não há como, na discussão sobre a necessidade, distinguir a natureza da cultura. Utiliza o exemplo da fome: poderíamos nos alimentar de insetos, mas desenvolvemos nojo em relação a esse tipo de alimento, e esse nojo desenvolvido revela muito da formação da cultura. Os alimentos por nós consumidos são aqueles que aprendemos a apreciar por diversos motivos. Se não é possível distinguir o que há de natureza e da cultura na necessidade, não podemos dizer se são falsas ou verdadeiras e tampouco estabelecer uma hierarquia entre elas. Elas se transformam historicamente; as existentes no momento são próprias e propícias ao capitalismo dos monopólios; a crítica a elas é crítica a esse sistema de produção e concentração de renda. Nesse sistema, as necessidades são tão alheias aos homens — artificiais e superficiais — que se tornam o oposto de necessidades, e por isso são coerentes com essa sociedade, por essa tornar o homem tão supérfluo quanto as mercadorias produzidas.

O capitalismo dos monopólios se caracteriza pela restrição ao mercado que, se nunca foi livre, torna-se menos livre ainda; a esfera da circulação encolhe, os trabalhadores tornam-se cada vez mais dispensáveis para a reprodução do capital; o proletariado, antes adversário do capital, torna-se seu aliado pela ideologia da integração. Mas essa aliança ocorre sob a ameaça da falta de emprego e é mantida pelos detentores do poder como um meio de evitar a rebelião; a criação de empregos desnecessários para a economia, aumentos de proventos e benfeitorias aos trabalhadores e a assistência social aos desempregados não são vistos, pelo autor, unicamente como fruto das lutas dos trabalhadores, mas como concessão do capital para se preservar:

...la clase dominante se ve tan radicalmente nutrida por el trabajo ajeno, que convierte con decisión en asunto propio su destino, tener que alimentar a los trabajadores, y asegura al 'esclavo la existencia en el seno de su esclavitud' para consolidar la propia. (ADORNO, [1942]2004a, p. 359).

Os que dominam também são dominados pelo capital, não conseguem pensar para além dele, usam, no entanto, os mecanismos necessários para se manter no poder. A luta de classes continua a existir, mas agora a classe social dos que vinham de fora do sistema está integrada tanto quanto a classe por excelência do capitalismo a – burguesia, ainda que as posições sociais que ocupam ambas as classes continuem contraditórias. Não é função menos importante da ideologia tornar invisível tal contradição, como o fazia a ideologia liberal. A ideologia do capitalismo dos monopólios, no entanto, não é mais uma ideologia em seu sentido estrito: tornou-se mentira manifesta, percebida e simultaneamente negada por todos (cf. a respeito HORKHEIMER e ADORNO, [1956]1978c).

Nesse sentido, enfatizamos mais uma vez a importância dada por Adorno ao esclarecimento e à necessidade da psicologia social. Mais do que isso, indica, com clareza, um de seus objetos: a consciência duplicada e contraditória, tão contraditória quanto é o próprio esclarecimento. A ideologia como mentira manifesta também pode ser inferida desse trecho: os indivíduos percebem a sedução da dominação, no caso, expressa pela personalização, mas não resistem a ela. A questão assim não é dar somente ênfase ao conteúdo ideológico incorporado, mas à contradição desse conteúdo com a percepção do indivíduo acerca de sua falsidade; mais precisamente, caberia saber por que o indivíduo atua irracionalmente sabendo que o faz.

Uma vez mais, no capítulo sobre a indústria cultural, a referência a essa consciência contraditória também aparece. Horkheimer e Adorno ([1947]1985) argumentam que aquela que assiste a um espetáculo sabe que nunca será uma *starlet*, no entanto se identifica com ela; sabe que isso não lhe ocorrerá, contudo, não deixa de sonhar e apoiar a máquina de sonhos, impossíveis de serem realizados nesta sociedade. No estudo sobre o horóscopo, novamente, a irracionalidade coexistente com a racionalidade se faz presente: pessoas racionais não resistem a ler as pequenas tiras do jornal, mesmo tendo a consciência que o destino dos homens não possa ser previsto pelo movimento dos doze signos e suas relações.

No estudo acerca da personalidade autoritária é esse novo homem que está em questão: aquele cuja racionalidade não contrasta mais com a superstição, ao contrário, convive com ela, necessita dela. No prefácio feito ao livro de Adorno *et al.* ([1950]1965), Horkheimer enuncia:

El tema central de la obra es un concepto relativamente nuevo: la aparición de una especie ‘antropológica’ que denominamos el tipo humano autoritario. A diferencia del fanático de otrora, parece combinar las ideas y la experiencia típicas de una sociedad sobremanera industrializada con ciertas creencias irracionales o antirracionales. Es, a un mismo tiempo, un ser ilustrado y supersticioso, orgulloso de su individualismo y constantemente temeroso de ser diferente a los demás, celoso de su independencia y proclive a someterse ciegamente al poder y a la autoridad. (ADORNO *et al.*, [1950]1965, p. 19).

Se a razão se desenvolveu para termos a compreensão das ameaças existentes e fazer frente a elas para sermos donos de nosso destino, a sociedade administrada nos reduziu à impotência de termos de seguir regras nem sempre racionais, mesmo porque existem para reproduzir um sistema social, cuja estrutura é anacrônica. Se não é possível mais, por meio da razão, conseguir desenvolver projetos e realizá-los, resta — de forma imaginária e desesperada — apelarmos para outras forças.

A fragilidade do indivíduo pode ser compensada pela adesão a uma ilusão coletiva representada por um líder e/ou ideal, tal como descreveu Freud ([1921]2010). O sentimento de onipotência gerado por fazer parte de um grupo, que se julga perseguido, e que supostamente detém a verdade, compensa a percepção da própria fragilidade. A ferida narcísica serve ao narcisismo coletivo. Naqueles que são ressentidos, nasce a “opinião não-pública”, mantida em sigilo, por meio das diversas seitas e organizações clandestinas, até o momento de ocupar o poder, quando a loucura coletiva se preserva pela racionalidade que não se volta para os fins, mas somente para os meios. O outro lado disso é que até o prazer e a felicidade são transformados em meio: as relações sexuais são hoje defendidas, pois servem para beneficiar a saúde e o desempenho no trabalho.

O papel da autoridade, mais propriamente do autoritarismo, na formação desse indivíduo, que age racionalmente no convívio social, mas pensa irracionalmente no que conduziu à desgraça de sua vida e atua irracionalmente no tocante a seus interesses e desejos, é explicado de forma aparentemente contraditória nos textos de Adorno. Ora no texto “Família”, escrito em conjunto com Horkheimer (HORKHEIMER e ADORNO, [1956]1978a), é a *ausência* da autoridade a responsável pela adesão dos filhos ao líder que ocupa o lugar da autoridade; ora no trabalho acerca da personalidade autoritária, pais autoritários geram filhos autoritários. Nessa última explicação, o ódio contra a autoridade, dado pela repressão dos desejos, dificultaria a formação da consciência e seria deslocado do pai para minorias socialmente designadas; parte do ódio ao pai não pode ser dirigido a ele e se transforma em subserviência; assim, sob a obediência, encontra-se também o desejo de destruição; é o que também notaram, nesse estudo sobre a personalidade autoritária, acerca

dos pseudoconservadores: esses só aparentemente pensavam em conservar o *status quo*, seu verdadeiro desejo era a destruição do que foi estabelecido. Na outra explicação, os autores enunciam que se a autoridade havia sido enfraquecida, a necessidade de autoridade não. Nos dois casos, a heteronomia é o resultado, e, assim, como Freud ([1921]2010) descreveu, os que representam os desejos do indivíduo e aparentam mais força para realizá-los conseguem a sua adesão.

Além de propenso ao autoritarismo, o homem contemporâneo é dotado de frieza, quase não é mais capaz de identificação, de amar o outro, de ter experiências. Essas características são atribuídas pelo autor também à fragilidade da formação do eu, devida, por sua vez, quer à organização racional da sociedade que pode prescindir do pensamento individual, quer à ameaça existente de ser deixado de lado, caso não se siga o que todos seguem. O comportamento cada vez mais padronizado dos indivíduos, o que não deixa de ser fruto da superficialidade com a qual se desenvolvem é, como assinalado antes, o objeto novo, o qual Adorno defende seja estudado pela Psicologia Social.

Conhecedor e admirador do livro *Psicologia das Massas e Análise do Eu* ([1921]2010), Adorno ([1955]2004) admite problemas na expressão psicologia social, mas pergunta se frente a esse novo objeto ela não faria sentido:

Mientras que no haya que hipostasiar ninguna conciencia o inconciencia colectiva; mientras que los conflictos ocurran, por así decir, sin ventanas en los individuos y resulten derivables nominalis-ticamente de su economía pulsional individual, tienen idéntica forma en innumerables individuos. Por eso no es tan desacertado el concepto de psicología social como hace presuponer él término mal construido y usado abusivamente. (ADORNO, [1955]2004, p. 80)

A psicologia social deve estudar o ego, entendido como produto das pulsões individuais e da sociedade, ou melhor, deve entender a sua fragilidade ou sua resistência:

Si los procesos de integración, según parece, se limitan a debilitar el yo hasta un valor límite, o si, como en el pasado, los procesos de integración pueden seguir fortaleciendo, o hacerlo de forma renovada, al yo, es una cuestión que hasta el momento no se ha planteado con la suficiente precisión. De esta cuestión debería hacerse cargo una psicología social que penetre en el núcleo social de la psicología, que no le añada un miserable suplemento de conceptos sociológicos; y la podría resolver teniendo en cuenta a los sujetos. (ADORNO, [1966]2004, p. 85)

A proposta de a psicologia social se voltar ao estudo da resistência ou integração do eu à sociedade não se reduz ao estudo dos indivíduos em grupos e nem tampouco ao estudo do efeito desses sobre o indivíduo, mesmo porque os grupos também são mediados socialmente. Em seu texto “Indivíduo e Organização”, Adorno ([1953]2004) apresenta algumas contradições dos grupos organizados em instituições. A organização tende a uma crescente racionalidade formal e a entender os seus membros — os indivíduos — como ferramentas; isso é intrínseco a elas. Os empregados das organizações tendem a se tornar burocratas, mas isso não é somente desumanizador, posto que com o formalismo das regras — “nada é pessoal” — tenta se lutar contra a arbitrariedade, contra a injustiça imediata do antigo senhorio que fazia e executava as leis; a questão é que no intuito de se obter a justiça formal, a tentativa que todos sejam satisfeitos não avança. O problema da racionalidade das organizações é que elas se tornam fins em si mesmos e não meios para cumprir os objetivos humanos. Essa racionalidade abstrata, que também constitui os indivíduos, os torna em meios, impedindo-os de pensar para além do existente. Caberia à Psicologia Social estudar essa racionalidade nos indivíduos, o que resiste a ela e a irracionalidade que surge como contraponto, uma vez que tal racionalidade é limitada.

É importante insistir que, para Adorno ([1955]2004), a psicologia social, de base psicanalítica, não se confunde com a psicanálise e nem pode, por si só, compreender o objeto: precisa estar unida a uma teoria da sociedade. O objeto novo, conforme foi delineado anteriormente, tem uma clara relação com a diminuição do espaço psíquico, esse se expressa como irracionalidade mancomunada com os controles sociais. Tipos como o sadomasoquismo e o narcisismo são determinados também pela irracionalidade social, ao mesmo tempo em que contribuem com a reprodução desta sociedade.

De suas críticas a Freud e aos neofreudianos (cf. ADORNO, [1955]2004), percebemos que não se trata de uma nova divisão entre as ciências, mas da superação dos limites dos estudos da relação entre indivíduo e cultura. A Freud crítica que não tira as consequências de sua análise social e assim auxilia a ocultar o que contribui com o sofrimento humano; além disso, diz que o pai da psicanálise não deu atenção às determinações sociais do eu. Aos neofreudianos, crítica a aproximação apressada que fazem entre o indivíduo e a sociedade. Das duas críticas, resta que deveríamos, sem renunciar ao conhecimento psicanalítico, entendermos o indivíduo não somente pelas pulsões e seus descaminhos, mas também pelos objetos a elas associados e o quanto esses as conduzem para a adaptação social. Um exemplo disso é o como o ressentimento e o ódio subjacente a ele são deslocados pela cultura para minorias sociais, desviando assim das reais determinações desses sentimentos. Outro exemplo

é o deslocamento do entendimento do sujeito, acerca de sua desgraça, das forças sociais para forças ocultas.

Mas se Freud e a psicanálise foram criticados por Adorno por seu ímpeto de adaptar o indivíduo à sociedade, a psicanálise que se pretende filosófica e social destrona o princípio de realidade e o substitui pelo tempo lógico atribuído ao sujeito. Ao fazer isso, retira a possibilidade de crítica à própria realidade: o sujeito gira em torno de si, ou melhor, em torno do nada. A crítica de Adorno ([1955]2004) à própria terapia psicológica era a de que não se pode tratar entre quatro paredes o que é gerado socialmente, ou melhor, isso é possível, mas para melhor conformar os indivíduos: esses terão clara noção das armadilhas que fazem para si próprios, mas estarão mais alheios ainda da fonte de sua desgraça.

Certamente Adorno escreveu em outro tempo e em outros lugares, mas a regressão individual como fruto do avanço da sociedade da administração prossegue. O capitalismo dos monopólios continua a concentrar renda e a liquidar não com o trabalho, mas com o trabalhador, haja vista as diversas formas de tentativas de ocultar a precarização do emprego: terceirização, organizações não governamentais, cooperativas, associações; o trabalhador torna-se mais autônomo, continuando a trabalhar para o capital, mas agora sem os direitos trabalhistas obtidos anteriormente. Os indivíduos não estão menos regredidos, nem menos pseudoformados do que outrora, ao contrário, há de se temer, no presente, a assistência que precisemos de qualquer profissional, que faz de tudo para atribuir a responsabilidade de seu insucesso a outrem. A idéia de que o destino se muda com a sorte está cada vez mais forte: além das loterias oficiais, os sorteios prosperam. As novas necessidades criadas: internet, celular, realizam a expressão freudiana “Deus de prótese”, permitindo a ilusão de que a comunicação é contínua e segura; mas é difícil falar de continuidade, quando a linguagem é corrompida pela possibilidade de expressão reduzida desses aparelhos. Assim, continua a existir o objeto que Adorno descreveu e também a necessidade de uma psicologia social que descreva os mecanismos psíquicos manipulados pelos interesses sociais mais fortes e que permitam o prosseguimento do fascismo.

Em síntese, para Adorno, a psicologia social deve ter como objeto os comportamentos, sentimentos e pensamentos restringidos e contraditórios que expressam um ego frágil, pouco desenvolvido e facilmente cooptado por um sistema totalitário; seus métodos devem ser os mais avançados desenvolvidos pela ciência. Diferencia-se de outras concepções de Psicologia Social por destacar a importância dos indivíduos nos fenômenos de massas, tal como Freud o fez, mas distinto desse, propõe entendê-los por meio da mediação social e não como tipos de estruturas psíquicas prévias, tal como alguns sucessores de Freud ainda insistem em fazer.

1. 2. O processo de constituição dos Ideais na clínica psicanalítica

Segundo Freud, a constituição dos ideais realiza-se num dos caminhos percorridos pela libido após a consolidação do ego enquanto imagem coesa, em seu processo de individuação e de afastamento progressivo da posição narcísica originária. O *ideal* relaciona-se diretamente com a auto-estima e expressa “as ideias morais e culturais do indivíduo” (FREUD, [1914]2010, p. 39), elaboradas inicialmente na identificação com os pais ou figuras substitutas e, posteriormente, pelos ideais propostos pela cultura. Constitui-se no herdeiro do narcisismo infantil na medida em que representa um modelo ideal a ser atingido pelo Eu atual em suas realizações efetivas.

Por conseguinte, na concepção de Freud, “a esse ideal do Eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância (...), na qual ele era seu próprio ideal” (FREUD, [1914]2010, p. 40). Esse Eu real, dotado de um pensamento onipotente e de todos os poderes soberanos investidos narcisicamente pelos pais, tenta preservar a “imortalidade do Eu” e aquilo que ele imagina ser a sua “essência”, no presente. Esse *Eu ideal* não reconhece o sujeito como sujeito da falta, tentando a todo custo manter “íntegra a representação da unicidade, continuidade e *ipseidade* do sujeito”, só aceitando um *outro* na medida em que este se apresenta como uma “reedição inflacionada de um traço de sua forma passada ou presente, isto é, um outro idêntico” (COSTA, 1991, p. 120). Logo, narcísico.

É guiado por esta imagem constitutiva do Eu ideal que o sujeito, acossado por sentimentos de “impotência/desamparo” frente à realidade externa, desinveste sua libido dos ideais e dos objetos e aciona os mecanismos de autodefesa, refugiando-se no Eu narcísico. Essa saída regressiva é diametralmente oposta ao caminho percorrido pela libido em direção ao ideal do Eu, o qual é voltado para o futuro, na busca de “fortes gozos”, exigindo sempre o reconhecimento da alteridade como elemento imprescindível para o atingimento do modelo ideal. O sujeito aí se reconhece como “sujeito da falta” e, por conseguinte, dependente do desejo do outro.

A busca da conquista do ideal do Eu implica, enfim, o desenvolvimento, crescimento e transformação do Eu ideal; implica também a renúncia e adiamento do “prazer imediato” em função de um “modelo ideal”, ele próprio “libidinizado”, mas que

aponta para projetos futuros e requer a inserção do sujeito no real. Por outro lado, o recurso ao Eu ideal consiste numa saída que envolve uma renúncia do enfrentamento da realidade e um fascínio por um “objeto-engodo” que encerra o sujeito num pseudo-estado de “não-conflito” mediante o processo de “idealização”.

Na idealização, quem participa da economia libidinal em jogo é o Eu ideal, onde a escolha de objeto se dá sem consideração pela realidade e o objeto não é avaliado pelo sujeito em suas justas proporções; pelo contrário, a escolha leva apenas em consideração as exigências de um Eu narcísico, elevando acriticamente o objeto à perfeição, num processo de substituição dos ideais — do Eu — que não conseguiram ser realizados na experiência concreta do sujeito.

Considerando que o conflito psíquico não se inscreve, unicamente, na esfera intrapsíquica, independente das injunções externas, mas pelo contrário, a própria constituição do psiquismo humano só é possível pela mediação de um outro sujeito e sua inserção na cultura, a partir dos quais o homem extrai seus modelos ideais e normas a serem seguidas no decorrer de sua vida, avaliamos ser de extrema importância também compreender a psicopatologia do narcisismo, ao nível da cultura. Nosso questionamento se expressa nos seguintes termos: visto que os ideais extraem seu conteúdo psíquico, em última instância, da cultura, que configurações socioculturais seriam mais potencializadoras dos distúrbios narcísicos?

A partir do referencial teórico psicanalítico aqui apresentado, acreditamos ser pertinente uma análise do fenômeno do narcisismo na perspectiva da cultura. A transposição dos conceitos da clínica para a vida cotidiana e para as formações coletivas tem por modelo o próprio Freud. Resta-nos, seguindo seu exemplo, compreender alguns problemas da cultura contemporânea, à luz de seus conceitos, assim como de algumas inovações teóricas propostas por autores que tematizaram a cultura e suas relações com o narcisismo.

1. 3. O narcisismo na cultura: como se formam os ideais?

Segundo Freud, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* ([1921]2010), afirma que é somente através da identificação mútua entre os membros da massa e do controle da expansão narcísica que pode haver possibilidade de coesão social. Como sabemos, essa tese parece ter sido confirmada, para infortúnio da humanidade, em Auschwitz.

A análise que Freud empreende, nesta obra, acerca da natureza dos vínculos que unem os membros de uma massa, nos é de fundamental importância para a compreensão da formação dos ideais numa cultura narcísica. No referido ensaio Freud sustenta a tese de que a única força capaz de manter a coesão entre os membros de uma massa é Eros. Somente a natureza libidinosa desses vínculos justificaria a renúncia que se observa nos indivíduos ao que lhes é pessoal, em prol de um consenso grupal. Tais laços libidinais possuem um duplo vínculo: primeiramente os vínculos que unem os membros da massa ao “chefe”, cujo amor se supõe distribuído igualmente a todos da coletividade e, em segundo lugar, os vínculos amorosos entre os próprios membros da massa, os quais permitem a identificação desses membros entre si. Entretanto, e isto é de grande relevância para os nossos propósitos, é a ilusão de ser igualmente amado pelo chefe que funda a comunidade; ou seja, os membros de uma coletividade se tornam camaradas entre si, semelhantes, por imaginarem-se amados por um líder de forma igualmente justa.

O desvanecimento dessa “ilusão” ou a perda do líder, em qualquer sentido, induz ao fenômeno denominado por Freud de “pânico”. A essência do pânico reside, justamente, na desproporcionalidade desse medo, o qual adquire dimensões gigantescas, em relação ao perigo que ameaça. A “angústia coletiva”, resultante desse fenômeno, explica-se em razão à ruptura dos laços afetivos que garantiam a coesão da massa.

Nesse contexto, estamos diante da elevação do narcisismo, seja através do incremento do medo, o qual leva cada um a não pensar mais que em si mesmo — como ocorre no caso do exército, exemplificado por Freud ([1921]2010) —, seja por meio do aparecimento de impulsos egoístas e hostis — no caso da desagregação religiosa. Em ambos os casos eram os laços amorosos que ligavam os membros da massa ao chefe que funcionavam como suporte para o enfrentamento do perigo (exército) ou para a contenção da manifestação de impulsos hostis (religião). Desaparecidos esses laços, desaparecem também os laços que uniam os indivíduos entre si.

Segundo a análise de Zygmunt Bauman (2005), dada a impessoalidade de que se travestiu o poder no mundo atual, acreditamos que a figura do “chefe” encontra-se, de fato, em grande medida, “dissolvida” e consubstanciada em “tendências” e “desejos” compartilhados por grande número dos membros de nossa sociedade.

Essas “tendências” nós as identificamos com os ideais do consumo. Entretanto, diferentemente da figura do “líder”, tais ideais não funcionam de modo a provocar um declínio no narcisismo de seus membros, tampouco maior comprometimento social. Pelo contrário, o que se observa é que ela é promotora do narcisismo e fonte de competitividade, mostrando-se incapaz de prover um projeto identificador que vincule os membros da sociedade entre si. Diferentemente das instituições militares ou religiosas, exemplificadas por Freud ([1921]2010) que, de alguma forma, davam a “ilusão” de amar e proteger “igualmente” os seus membros, fornecendo-lhes prescrições e normas de conduta para os integrantes destes grupos, a ideologia do consumo, apesar de “paparicar” seus membros, prometendo-lhes a realização plena de seus ideais, os interpela isoladamente. Tal peculiaridade é de extrema importância: a ideologia do consumo, expressa na publicidade, não exige compromisso social, não há feitos a realizar, em comum, por seus membros, sua única exigência é a adesão. E é, justamente, essa adesão direta aos seus códigos e o investimento em desejos estritamente pessoais e imediatos, prescindindo assim de qualquer forma de interação humana, o que funda a natureza fragmentária e narcísica do consumo. Esse “líder” não aponta para nenhum projeto futuro, ou seja, para nenhum ideal a ser realizado fora do sujeito — ideal de ego —, mas unicamente para soluções regressivas, de naturezas defensivas e orientadas basicamente pelos mecanismos de idealização, confundindo, assim, a realidade com as aspirações megalomaniacas do ego ideal.

Em termos frankfurtianos, podemos melhor dizer que aí ocorre uma *falsa projeção*, visto que, nesse processo, não está implicada uma diferenciação entre sujeito e objeto, mas uma eliminação das fronteiras entre o eu e o outro, no qual um dos termos é dissolvido. Duarte (2002) nos explica:

(...) Em outras palavras, um sujeito mal-constituído e empobrecido interiormente não tem propriamente uma *percepção* da realidade: ele simplesmente a torna igual a si, num procedimento análogo, porém simétrico, ao da falsa mimesis. A tal procedimento dá-se o nome de “falsa projeção”: o pressuposto da percepção equivocada do mundo, que leva o anti-semita a ver o judeu (ou aquele que é diferente, em geral) como um animal daninho, cuja eliminação só faria bem à sua coletividade. *Os autores chamam o produto dessa percepção fundamentalmente equivocada da realidade de “semicultura”, o*

espírito objetivo do capitalismo tardio, relacionando-o com o tipo de caráter propício à depauperação através da cultura de massas [grifo nosso]. (DUARTE, 2002, pp. 48-49).

No caso dos ideais de consumo, observamos que estes estimulam, de forma exacerbada, uma falsa projeção dos desejos humanos em sempre novos objetos/signos de consumo, os quais passam a constituir-se no mais almejado ideal de felicidade e completude humana, “respondendo” assim à angústia primitiva diante da própria impotência. Nesse caso, ambas as tendências estão presentes: primeiramente no que diz respeito à “anulação do objeto”, esta ocorre no momento em que o objeto é desconsiderado em sua materialidade histórica e funcionalidade constitutiva, para significar um mero suporte para a “projeção” infinita de seus ideais. Isto significa que o homem contemporâneo, na realidade, não sai de si na direção do objeto, mas está na realidade buscando reencontrar a si próprio através das miragens de ego ideal que a imagem do objeto encarna. Da mesma forma, esse sujeito, também, se anula, uma vez que aceita, sem refletir, a realidade da sociedade de consumo e adere aos seus códigos de forma fetichizada.

A explicação da natureza defensiva da ideologia do consumo também nos foi explicitada por Christopher Lasch (1983) e Jurandir Freire Costa (1986 e 1991), os quais, baseados no próprio Freud, nos alertaram para o fato dessa ideologia já se constituir em uma formação secundária, fruto do que denominam a “cultura do narcisismo”.

Essa dita cultura do narcisismo (LASCH, 1983) refere-se à forma que as culturas capitalistas modernas assumiram, principalmente a partir das últimas duas décadas. Consiste basicamente numa preocupação acentuada, proveniente de todos os campos, com a realização individual privada em estreita ligação com as opções do consumidor, em detrimento dos ideais coletivos. Ou seja, ocorre um desinvestimento do mundo e um retorno ao próprio Eu, onde a beleza, a juventude, a felicidade, a segurança, o sucesso pessoal, etc., são cada vez mais reivindicados pela indústria cultural como um bem a ser adquirido através do consumo. Uma enorme gama de novos produtos e serviços passa a ser “ofertada” pela publicidade a um público cada vez mais segmentado, passando isso a significar: “liberdade”, “pluralidade” e “democracia”. Aqui, o objeto de consumo em sua forma fetichizada constitui-se numa forma de *pseudo-resgate* do narcisismo nocauteado.

Concordando com Lasch (1983), diante da perda de referenciais éticos e religiosos, da descrença nos ideais político-coletivos e do descompromisso social generalizado, os

indivíduos passaram a substituir seus ideais culturais por ideais muito particularistas, encontrando na ideologia publicitária do prazer e do consumo uma instância privilegiada para um pseudo-resgate de seu narcisismo danificado. Não acreditamos, entretanto, que os processos de individuação e de emancipação do indivíduo possam ser fundados graças às benesses do mercado; o que parece ocorrer, como nos alerta Lasch, é uma confusão entre a “Democracia e o exercício das preferências do consumidor” (LASCH, 1983, p. 43).

É inevitável constatar em nossos dias o recrudescimento das mais variadas formas de irracionalismos: os nacionalismos, os racismos, as guerras religiosas, políticas e econômicas, a proliferação de seitas fundamentalistas, o retorno do holismo, das práticas de ocultismo, ao lado do hiper individualismo, do consumismo, da globalização e de uma exacerbada competitividade que impera, principalmente, nos grandes centros urbanos. Elementos esses extremamente preocupantes e, por vezes antagônicos entre si, porque acenam, em última instância, se não para uma possibilidade de regressão à barbárie, talvez a um estado de fragmentação e pânico, onde predominam o descompromisso social e a arbitrariedade sobre os mais frágeis e impotentes.

Para Lasch (1983), como referido, a “cultura do narcisismo” é definida como uma cultura de “sobrevivência” de um “mínimo Eu” que diante das previsões catastróficas anunciadas neste final do século, ou seja, diante da iminência da guerra nuclear, do sentimento de impotência ante uma burocracia desumanizante e impessoal, da descrença nos ideais político-coletivos, do descrédito nas autoridades constituídas, como elemento estabilizador do caos social, do generalizado descompromisso social e ético e da decadência dos próprios vínculos afetivos significativos, os indivíduos passam a buscar soluções regressivas nas quais se esvanecem as distinções entre ilusão e realidade, fortalecidas pelas “tecnologias do *self*” e pela ideologia publicitária do prazer e do consumo. A necessidade de ilusões diante de um mundo que perdeu suas “memórias coletivas” e suas “utopias” se intensifica cada vez mais, passando a volição individual a tornar-se todo-poderosa, aos moldes da onipotência narcísica.

Assim, Costa (1991), tal como Lasch, também define essa cultura em termos de uma “cultura de sobrevivência”. Para ele, vivemos numa cultura, cujas condições materiais e simbólicas vigentes tendem a exacerbar, num grau insuportável, os sentimentos de insegurança e desamparo dos indivíduos, para além do estrutural, maximizando assim os efeitos da “Ananké” e, deste modo, forçando os indivíduos a ativar suas defesas narcísicas como forma de sobrevivência. Enfatizando o aspecto relacional, Costa (1991) refere-se a essa cultura como aquela, “onde a experiência de impotência/desamparo é elevada a um

ponto tal que tornou conflitante e extremamente difícil a prática da solidariedade social” (COSTA, 1991, p. 165).

Segundo indicação do referido autor, devemos lembrar que, para Freud, em *O Mal-Estar na Civilização* (1930), a condição estrutural de ingresso do homem na civilização é um sentimento de “impotência/desamparo”, advindo de três fontes de sofrimento: “do próprio *corpo*, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo (...); do *mundo externo* (...); e, por fim, das relações com os *outros seres humanos*” [grifo nosso] (FREUD, [1930]2010, p. 31). Esses elementos da cultura, sob a forma de “Ananké”, impõem severas restrições ao narcisismo humano, na medida em que confrontam o Eu com forças poderosas, frente às quais ele tem que reconhecer sua relativa pequenez.

Esse sentimento de impotência, experimentado pelo Eu, frente a alguns elementos da cultura também é analisado por Costa (1986) o qual enfatiza que não é a cultura em si que é patológica, mas sim o tipo de estratégia empregado pelos indivíduos, dessa cultura, para atingir o “tipo psicológico ideal” por ela prescrito. Nesse caso, a patologia somente acontece se o tipo psicológico ideal proposto for considerado inacessível, ou seja, a patologia aqui é condicionada ao grau de impossibilidade de alcance dos ideais propostos pela cultura.

Isso significa que, em condições de estabilidade social, a socialização provê aos indivíduos, de uma maneira geral, habilidades e condições mínimas para atingir os modelos ideais prescritos pela sociedade. Entretanto, se as condições materiais e simbólicas existentes numa dada sociedade não habilitam seus membros a “enfrentar as tensões causadas pela exigência da performance psicológica ideal”, passa a ocorrer “um descompasso, uma dessimetria entre as exigências do Tipo Psicológico Ideal e os meios adequados ao cumprimento destas exigências” (COSTA, 1986, p. 149). Quando ocorrem frustrações constantes, derivadas de um ideal sempre inatingível, resulta que o indivíduo é pressionado a ativar suas defesas narcísicas como forma de sobrevivência de um Eu constantemente confrontado com a impotência (Cf. COSTA, 1986 e 1991).

As estratégias empregadas referem-se a “saídas regressivas”, através das quais o indivíduo tenta obturar a própria falta aderindo às promessas de completude “ofertadas” pelos signos de poder, sensualidade, segurança, etc., agregados ao objeto de consumo. Aqui, o ideal do Eu é substituído pelo objeto-signo, que, irrealisticamente supervalorizado, atrai sobre si toda a libido do sujeito, deixando-lhe um Eu sacrificado e empobrecido.

Tais estratégias são eficientemente utilizadas pela indústria cultural, e pela publicidade, em específico, como forma de mitigar o sentimento de impotência diante, seja da decrepitude do corpo, seja do fracasso no atingimento dos ideais do Eu. Nesses casos, o processo de “idealização” se faz imediatamente presente, passando a economia libidinal a ser gerida pelas aspirações megalomaniacas de um Eu ideal que desconhece a falta e vê na aquisição de determinados bens ou mercadorias-fetiches a completude imaginária de seu narcisismo infantil. Ou seja, o receptor/consumidor das mensagens publicitárias passa a consumir não o objeto em sua funcionalidade ou “valor-de-uso” — logo, isto se torna irrelevante —, mas todo um universo imaginário circundante da mercadoria, ou seja, *status*, poder, diferenciação social, segurança, beleza e felicidade, numa busca de negação da condição humana “estrutural” de impotência/desamparo diante da natureza, do próprio corpo e das relações sociais.

Ante a imaginária onipotência restauradora do objeto ocorre, pois, uma tentativa de assimilação narcísica do objeto por parte do homem, o qual, numa espécie de tentativa de auto-obturação permanente da própria falta, antropomorfiza o objeto, ou melhor, é por ele “devorado”, diluindo, assim, as fronteiras entre ambos, o qual passa a ser considerado como uma extensão de si próprio — seu ideal do Eu.

Nesse sentido, ocorre uma substituição dos ideais do Eu por imagens de “Eu-ideais” representadas pelas promessas de beleza, saúde, poder, prazer e felicidade, encarnadas nos modelos veiculados pelos *media*, os quais conclamam a todos, a tudo fazer, a tudo comprar, a tudo poder, alimentando, dessa forma, a onipotência dissociada da ação efetiva. A perseguição frenética a esses ideais onipotentes, que ignora os próprios limites e não encontra barreiras na frustração, leva o indivíduo a uma busca insaciável e neurótica daqueles atributos prometidos, tornando-o um eterno devedor de um ideal que não é dele, mas que o faz sentir como o único culpado pelo fracasso.

Entretanto, na realidade, a função dos ideais veiculados pela publicidade não é a de satisfação real dos desejos suscitados, mas o de tornar este estado de busca narcísica um estado permanente, uma vez que é justamente isto o combustível do consumo. Apesar de a frustração fazer-se sempre inevitável, esta não leva à reflexão crítica entre a realidade e as possibilidades de onipotência propostas. Há um fluxo incessante de sempre novos “modelos-ideais” para que a idealização seja permanentemente alimentada e o sujeito seja engolfado ou, como nos disse Freud, “devorado” pelos objetos.

Ademais, Mônica do Amaral (1997) busca, na arte do diálogo sujeito-mundo, desembaraçar a lógica que subjaz aos processos autoritários, observando o movimento

dialético entre o sujeito individual e o movimento de massas, na sociedade contemporânea, principalmente a partir do nazi-fascismo. A autora procura fazê-lo, fundamentalmente, lapidando uma árdua questão, tão preciosa quanto difícil: o que será que do entorno social se impõe ao indivíduo, de modo que uma vivência coletiva possa aparecer como intrapsíquica? De outro lado, a questão se torna muito mais complexa, uma vez que o próprio social vai ser revisitado a partir de propostas teóricas fundamentais, advindas da psicanálise, extraídas, portanto, da clínica individual.

É bem verdade que, tal como sustentamos, essa questão já aparece nos chamados textos culturais de Freud. Mas é sempre bom lembrar que Freud, no limite, se referia à cultura como uma grande resultante, projetada, de mitos “endopsíquicos”, visão essa que atravessa toda a sua obra, desde a correspondência com Fliess, até o final.

Do lado do que poderíamos chamar de extra-individual — o social — Amaral recorre, com conhecimento de causa, à Teoria Crítica, particularmente para Adorno e Horkheimer. Essa articulação prossegue tocando outros pontos desta complexa rede conceitual: o narcisismo, a paranóia e o masoquismo de Freud, revisitados pela tradição pós-freudiana francesa, principalmente através do trabalho de Jean Laplanche (1924-) e Jacques André (19...eee. A idéia de filogênese será substituída, com propriedade, pela idéia de sedução originária, perpetrada pelo adulto, introdutor da sexualidade na criança. Assim, a relação com o líder não será mais interpretada à luz da relação da horda filogenética com o pai totêmico, e sim a partir da relação regressiva, passivo-feminina, masoquista, da criança com uma figura parental perversa, que a seduz “enigmaticamente”, colocando-a no campo da sexualidade. Saímos, desse modo, do escorregadio terreno da filogênese, através do ensaio metapsicológico que a autora faz da regressão a que se submetem psiquicamente as massas, do ponto de vista de sua economia libidinal. E voltamos a um terreno mais propício ao pensamento contemporâneo, qual seja, a uma regressão ao território das primitivas relações de alteridade.

A partir desse importante deslizamento metapsicológico, de uma visão mais *falocêntrica* (a de Freud), para outra mais *ginocêntrica* (a de Laplanche e André), é desenvolvida, no último capítulo, a terceira e última parte do raciocínio, e com ela voltamos a Adorno: não será a própria paranóia de Schreber uma antecipação, no indivíduo, da hecatombe que se seguirá, na civilização, a partir da Primeira Guerra Mundial? Para desenvolver essa relevante questão, a autora apelará para o recurso literário na aproximação que faz Elias Canetti ([1960]1983) entre a paranóia e o poder. No seu entendimento, o delírio de Schreber tem muito a nos ensinar sobre o mais íntimo desejo do soberano:

Não se pode rechaçar a suposição de que por trás de cada paranóia, como por trás de cada poder, existe a mesma tendência profunda: o desejo de eliminar os demais do caminho para ser o único ou, numa forma mais atenuada e mais freqüentemente admitida, o desejo de servir-se dos demais para que com a ajuda deles se chegue a ser o único. (CANETTI, [1960]1983, ...eee)

Ademais, reconhece Amaral (1997) que a grande questão é garantir que as tensões provenientes de campos distintos não se dissolvam num trabalho de interpretação psicanalítica da história. Em sua abordagem, Amaral (1997) deixa claro que seus ensaios têm, fundamentalmente, um caráter exploratório ao buscar os liames que “*unem* ou *afastam* as hipóteses sobre os psiquismos individual e coletivo, de um lado, e as determinações sócio-históricas da psique, de outro, (que) nos permitiram ‘arranhar’ os avatares do conceito de narcisismo” (AMARAL, 1997, p. 183).

Segundo a autora, Adorno aponta para o paradoxo narcisista contemporâneo — um movimento de exaltação do indivíduo que contraditoriamente resulta na sua anulação. Na modernidade, o lugar do sujeito singular está angustiantemente vazio. Há ainda o interesse, como o fez Adorno, de apontar para o aspecto regressivo que é imanente à própria civilização ocidental, para além do arcaico-psíquico. Civilização essa que tem mesclado, cada vez com mais “brilho”, movimentos contraditórios de racionalidade e barbárie. E pensar que haveria uma verdadeira estética da destruição, em curso, como ilustra precisamente o documentário *Arquitetura da Destruição* (1989), do cineasta sueco Peter Cohen. Essa película, um clássico, lembra com sutil ironia como Hitler e suas pretensões de esteta foram recusados pela Academia de Belas Artes de Viena, que lhe vetou o ingresso.

É interessante observar como Adorno consegue reunir, em seu pensamento, a análise da economia libidinal das massas e suas determinações sócio-históricas. Propõe no centro desta economia libidinal, na relação massa-líder, a solda indissolúvel das relações sadomasoquistas. Com tal idéia vai além daquilo que teria escapado a Freud, já que este último apreendeu o fenômeno de massas, fundamentalmente, no registro do narcisismo, principalmente no que concerne à questão dos aspectos idealizados na relação com o líder. Assim, na relação da massa com o líder, Freud teria deixado de acentuar a violência que pode assumir a relação entre o Eu e o Eu ideal, como na melancolia, e a extrema potência do sadomasoquismo implícita nas relações de liderança.

Na trilha aberta por Adorno, Amaral (1997) prossegue resgatando a importância da dimensão canibal na relação da massa com o líder, o que implica perguntar por uma espécie

de feminilização de seu caráter, já que estamos agora no registro do período pré-edípiano. O que tem importância já não é tanto a identificação hipnótica com o pai da horda e sim a modalidade de amor sádico-oral, voltado fundamentalmente à figura materna. Além do mais, já que à exacerbação dos mecanismos de idealização, necessariamente, corresponde uma séria inibição no campo da sublimação, só resta ao indivíduo, se ele não possui “nem ciência, nem arte” (cf. a respeito FREUD, [1930]2010), o consolo religioso, ou a submissão passiva, masoquista, ao líder autoritário.

Não estamos mais no registro da neurose — campo dos fenômenos religiosos, como propunha Freud —, e sim no registro da paranóia, de uma quase psicose coletiva, como sugere a autora.

Acentua-se, então, o caráter feminino-passivo das massas e das relações que poderíamos estabelecer entre o feminino, a passividade e o masoquismo. Assim, parece de fato justificada a importância da teoria da sedução freudiana junto ao fenômeno de massas.

Para dar conta da profundidade da tessitura dessa teorização, Amaral (1997) propõe um exaustivo rastreamento das noções de narcisismo, paranóia, Super-eu e masoquismo em textos capitais de Freud. A partir de então, passamos a operar os deslizamentos críticos que nos sugere a autora, recortando cuidadosamente de cada um o que lhe será fundamental para articular a análise da economia libidinal das massas e seus ecos na atualidade.

Dentre os deslizamentos operados, destacamos interessantes reformulações na noção de Super-eu e ideal do Eu, colocando a problemática da relação com o líder numa espécie de insuficiência do processo “tradutivo-repressivo” por parte do indivíduo, cujos restos não-metabolizados retornariam sob a forma de imperativos categóricos, cruéis, que vão se soldar à figura do líder, ao invés da lei e do normativo, objeto da repressão secundária na formação do Super-eu.

Assim, tanto mais porque a paranóia não será mais vista como defesa contra o homossexualismo, e sim como uma espécie de masoquismo delirante, a partir da visão das figuras parentais, enquanto sedutoras traumáticas originárias. Como confirmação dessa hipótese, Amaral (1997) destaca que há o espantoso acréscimo de informação, posterior a Freud, sobre o pai de Schreber. São informações valiosas que Freud não dispunha, por ocasião da redação de seu trabalho sobre o Dr. Schreber. Mais recentemente (cf. também SANTNER, 1997), viemos a saber que o pai de Schreber, eminente pediatra alemão, utilizava-se de verdadeiros “utensílios de tortura” em sua cruel “pedagogia pediátrica”, que, por sinal, influenciou toda uma geração na Alemanha, no fim do século XIX. Para resumir, o pai de Schreber propunha, em nível doméstico e escolar, qualquer coisa como uma verdadeira

disciplina militar, desde o nascimento, métodos que foram perpetrados contra o próprio Schreber, supostamente com a anuência de sua mãe. Vale lembrar que a crise de Schreber eclodiu justamente quando ele foi nomeado para um cargo de máxima autoridade judiciária, o que atesta o fracasso de uma internalização superegóica bem-sucedida, tendo o seu pai funcionado como uma espécie de mãe-fálico-perversa.

Desse modo, o modelo originário do amor incestuoso é retomado aqui para pensar a origem da manipulação fascista das massas e do ódio aos *out-groups*. Nessa perspectiva, através da reinterpretação da cena de fustigação em *Uma Criança é Espancada* (1919), retoma-se o caráter feminino, passivo, do lugar da criança que deseja, sexualmente, apanhar e de seu ódio pelos irmãos. Num primeiro momento, a fantasia é “meu pai bate numa criança que eu odeio”, para se converter a seguir em “meu pai me bate”. Pergunta Amaral (1997): “Se considerarmos o triângulo massas-líder-estrangeiros, será que não se pode fazer associação semelhante?” (AMARAL, 1997, p.154).

É, de fato, uma boa pergunta, a que repõe, de um lado, a pré-história individual no lugar da pré-história filogenética, e, de outro lado, enfatiza o sadomasoquismo, no lugar do narcisismo das pequenas diferenças suposto por Freud, que não parece fornecer energia suficiente para sustentar toda a potência do ódio xenófobo.

Nesse sentido, é a pré-história individual que é retomada na relação com o líder, por uma insuficiência no processo “tradutivo-repressivo”, onde o que retorna é a relação originária, vale lembrar — enigmática para o próprio adulto em questão —, da implantação da sexualidade endereçada à criança. Aquilo que não é metabolizável, por parte da criança, fica como um quisto, que retorna no sentimento persecutório em relação aos estrangeiros. Esse processo tradutivo-repressivo é o modo de se nomear o processo que é responsável, ao mesmo tempo, pela metabolização e repressão, na criança, das mensagens sexuais enigmáticas, provindas do adulto.

A partir disso, Amaral (1997) supõe que, de fato, as massas regridem não ao pai totêmico, filogenético, da horda primitiva, e sim a este momento de sedução originária, que sempre deixa um resto, que retorna como delírio persecutório. Assim, será a paranóia, não mais o narcisismo, o paradigma para se pensar a regressão observada no movimento de massas.

No que concerne à articulação entre a paranóia e a contemporaneidade, depois da intrincada armação metapsicológica realizada, na qual a paranóia surge como fio condutor da análise, surge uma instigante questão: não será a paranóia uma grande *metáfora* do narcisismo social contemporâneo? Amaral (1997) ressalta o prejuízo nos processos de sublimação e nos

deixa a tarefa de refletir sobre sua pertinente indagação: “na medida em que tanto a paranóia como o narcisismo implicam a exacerbação dos mecanismos de idealização — constituindo-se em verdadeiro impedimento à sublimação no sentido pleno e, em última instância, à própria produção de cultura — se tal impedimento não se constituiria no fundamento do que Adorno designou como o ‘retorno definitivo da civilização à barbárie?’” (AMARAL, 1997, p.168).

Hodiernamente, acreditamos que podemos criticar a postura do médico de Schreber, Dr. Paul Emil Flechsig, e a de seu pai, Daniel Gottlob Moritz Schreber, que teriam perpetrado, nas palavras do próprio Schreber, o “assassinato de sua alma”, de que ele dá tão pungente testemunho nas suas memórias e na sua luta para recuperar seus direitos civis.

Na medida em que nossa disciplina e prática, enquanto pesquisadores vinculados ao legado psicanalítico, comporta relações de liderança, que nem sempre estão no lugar do “pai generoso”, e sim no lugar do “pai narcísico”, prenhe de significações enigmáticas, vemos que estamos sujeitos aos mesmos riscos.

O terreno das relações transferenciais, tanto em relação à análise pessoal quanto em relação à instituição, pode ser extremamente propício a acontecimentos regressivos de diferentes tipos. Portanto, a argumentação de Amaral (1997) suscita um alerta em relação ao risco do qual temos constantemente de nos resguardar, qual seja, o de cair no estado de massa. É necessário estarmos sempre em busca de nossa singularidade como sujeitos, como um modo privilegiado de resgate de “salubridade” psíquica, dentro de nossa prática cotidiana.

Assim sendo, será a paranóia, não mais o narcisismo, o paradigma para se pensar a regressão observada no movimento de massas. Se o processo de racionalização ocidental sempre foi o de livrar os homens do medo e colocá-los na posição de senhores, vemos que, a partir da *Massenpsychologie* — literalmente, “Psicologia das massas” — isso redundava precisamente em seu contrário, cabendo à reflexão crítica a tarefa de mostrar o quanto essa promessa sempre conteve um elemento de fraude, mas cuja denúncia já é um grande passo para a construção de um mundo mais humanizado e, portanto, livre. Passemos ao estudo referida patologia.

1. 2. A herança freudiana na concepção da “paranóia fascista”: Adorno e Horkheimer e a origem da “barbárie” na *Dialética do Esclarecimento*

O campo que aqui se pretende destacar é eminentemente psicanalítico, e, ademais, em muito contribuiu para as análises de Adorno e Horkheimer acerca da gênese do anti-semitismo fascista: o da psicopatologia. Nesse sentido, pode-se, presentemente, assegurar que a lógica da relação entre a concepção freudiana da *paranóia* e o diagnóstico crítico dos frankfurtianos no que concerne a essa “enfermidade social”, pôde ser compreendida, fundamentalmente, a partir do estudo tanto da III seção das *Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranóia (Dementia Paranoides) relatado em Autobiografia (“O Caso Schreber”)* ([1911]2010), de Freud, quanto da IV parte da *Dialética do Esclarecimento* ([1947]1985), obra de co-autoria dos referidos críticos frankfurtianos.

Sabe-se que a III seção do famoso estudo clínico *O Caso Schreber* ([1911]2010), no qual Freud diagnosticara como sendo um caso de *dementia paranoides* a enfermidade que acometera o Dr. em direito Daniel Paul Schreber, e intitulada “Sobre o mecanismo da paranóia”, fornece elementos substanciais para a elucidação dos processos psíquicos envolvidos no desenlace da afecção (considerada, nesse período, *neuropsicótica*) conhecida como *paranóia*. No entanto, as discussões acerca do significado da paranóia e, conseqüentemente, a sua inserção no quadro nosográfico da teoria freudiana em formação, encontravam-se já expostas em textos que datam do período anterior a 1900.

Entretanto, como já se disse aqui, na IV parte da *Dialética do Esclarecimento*, cujo título é “Elementos do Anti-Semitismo: Limites do esclarecimento”, Adorno e Horkheimer investigam essa temática de uma forma precisa e muito detalhada. Desse modo, ao longo desta argumentação, procurar-se-á elencar o que, de maneira prática, diz respeito ao desenlace dessa “neuropsicose social”, e, sobretudo, ao conceito de *falsa projeção* aí introduzido por eles.

Tal como se vê em Freud ([1911]2010), o quadro clínico deste demonstra todo um encadeamento de fatores que culminaram na forma como se constituiu o seu complexo sistema delirante, o qual caracterizava-se principalmente pela idéia de ser transformado em mulher (referente à fantasia de desejo homossexual, e que também estaria associada, segundo defendem vários intérpretes da psicanálise, ao que Freud, posteriormente, denominou *complexo de castração*) e de ter um vínculo privilegiado com Deus (alusão à figura paterna).

Nesse sentido, o “delírio fascista”, segundo Adorno e Horkheimer ([1947]1985), apresenta uma estrutura muito peculiar, porém, como tal, é também determinado pelos mesmos mecanismos envolvidos na produção do distúrbio paranóico. Assim, a aproximação entre a enfermidade de Schreber e a calamidade social expressa pelo fascismo não é fortuita. Na sua análise do anti-semitismo, os autores levantam dados que permitem, de fato, que se verifique de que maneira se encontram dispostos o mecanismo da formação de sintomas (a *projeção*) e os mecanismos repressivos (a *fixação*, a *repressão propriamente dita* e o *retorno do reprimido*, ou seja, o próprio delírio) da paranóia. Também não se pode deixar de considerar ainda o papel decisivo exercido aí pela *teoria do narcisismo*, bem como pelo conceito de *regressão*.

Ressalta-se ainda que Adorno e Horkheimer ([1947]1985) têm, nesse momento, a perfeita noção do representava o perigo dessa “patologia coletiva”, pois ambos também foram vítimas da perseguição nazista. No entanto, segundo se constata no percurso por eles traçado ao longo de sua análise do anti-semitismo fascista, pode-se ainda assegurar que toda e qualquer forma de autoritarismo se constitui em um projeto de dominação política que tem uma finalidade intrínseca, e, a qualquer custo, dissimulada: interferir “na economia psíquica das pessoas, com objetivo de desindividualizá-las ao máximo” (DUARTE, 1997, p.58).

E é justamente pelo fato de mobilizar elementos que dizem respeito à “economia psíquica das pessoas” que se torna possível empreender um estudo dessa natureza, qual seja, um estudo que se encontra intimamente ligado ao da *teoria da libido* freudiana. Dada a contundência desse argumento, eles puderam, de fato, afirmar que quanto maior é a força coercitiva impressa nessa interferência sobre os instintos da massa desindividualizada, maiores são as chances dessa massa, na ânsia de imitar o comportamento do opressor — imitação essa que aqui corresponde ao conceito adorniano de *mimese* —, descarregar sua angústia sobre todos aqueles que incitam, de um modo ou de outro, os seus desejos reprimidos pela violência dessa coerção.

Assim, não é por acaso que toda forma de totalitarismo, como se vê mais explicitamente no fascismo, consegue a adesão de uma parcela significativa dessa massa para que possa exercer essa mesma violência: através do pacto selado entre dominadores e dominados, faz-se sempre necessária a presença do objeto no qual se possa “corporificar” o desafeto, isto é, aquele que traga consigo as marcas da angústia próprias daqueles que as vivenciam de fato.

Dentro desse contexto, por outro lado, pode-se admitir que o esclarecimento também mobiliza o mecanismo da formação de sintomas fundamental da paranóia, a *projeção*. Como

se sabe, no sentido propriamente psicanalítico, a projeção é o mecanismo pelo qual o sujeito expulsa de si e localiza no exterior — pessoa ou coisa — qualidades, sentimentos, desejos que não aceita em si mesmo. É um mecanismo de defesa que se encontra, particularmente, na paranóia, mas também no pensamento normal.

Tanto para Freud quanto para Adorno e Horkheimer ([1947]1985), o aspecto normal da projeção consiste na tendência a procurar no mundo exterior a origem da sensação de desprazer. Para os referidos autores, o organismo é submetido a duas formas de excitação, geradoras de desprazer: as que vêm do exterior, e podem ser evitadas pela fuga, e as que vêm do interior, e contra as quais não existe, no início, uma proteção eficaz. A projeção aparece assim como o meio de defesa original contra excitações internas excessivamente intensas, pelo qual o sujeito desloca tais excitações para o exterior, o que lhe permite defender-se pela fuga.

A tendência projetiva, que desempenha um papel positivo na medida em que fornece a motivação para traçar as fronteiras entre o mundo interior e o exterior, e como tal exerce uma importante função epistemológica, transforma-se numa fonte de ilusões quando leva, como no animismo, à construção de uma realidade supra-sensível, e torna-se mórbida quando conduz, como na fobia, à fuga diante de um perigo exterior imaginário, ou, como na paranóia, à extrojeção do conflito, sob a forma de um sistema delirante. (ROUANET, 1989, p.140)

O anti-semitismo, segundo Adorno e Horkheimer ([1947]1985), baseia-se em uma deformação do processo projetivo, a falsa projeção. Dizem ainda que o anti-semitismo é o reverso da *mimese genuína*, isto é, aquela que encontra sua melhor expressão na imitação da natureza que é proporcionada pelo mito. A pura e simples mimese expressa pelo impulso mítico que fora, violentamente, recalcado pela civilização esclarecida, constituiu-se em um fator determinante para a eclosão da patologia anti-semítica.

É por isso que Adorno e Horkheimer ([1947]1985) afirmam que, através da mimese, o mundo exterior se torna “o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar”, enquanto que a falsa projeção “transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p.174). Assim, o anti-semita atribui à sua vítima os impulsos próprios, condenados pelo “superego[Super-eu] de uma cultura da dominação”: pode-se dizer que, segundo eles, os racistas (*die Völkischen*), prisioneiros de uma ordem sócio-econômica extremamente expropriadora como é o caso da contemporânea “sociedade da técnica”, e “que não se satisfazem nem econômica nem sexualmente, têm um ódio sem fim; não admitem nenhum relaxamento, porque não conhecem nenhuma satisfação” (Idem).

Tal como observam na análise de Freud a respeito do caso de Schreber, os autores confirmam o ponto de vista de que o paranóico não tem mais liberdade para escolher o seu próprio objeto de satisfação, e, desse modo, passa a obedecer *às leis de sua doença*. E é isso que determina a forma final assumida pelo delírio, onde, no que se refere ao fascismo, o sistema alucinatório torna-se a norma racional do mundo, e, também, onde qualquer “desvio” é tomado como algo insuportável, ou até mesmo como algo aparentado à própria e ameaçadora “neurose”, a qual, de acordo com a *Dialética do Esclarecimento*, já acometera o próprio fascismo.

Sem perder de vista a referida análise freudiana, e graças ao papel desempenhado pelo *esquecimento* da natureza que precisou ser, violentamente, dominada, recalcada, nos primórdios da civilização, Adorno e Horkheimer denunciam o fato de que os “mesmos impulsos sexuais que a raça humana reprimiu souberam se conservar e se impor num sistema diabólico, tanto dentro dos indivíduos, quanto dos povos, na metamorfose imaginária do mundo ambiente” (Idem). É justamente de um tal sistema que a ordem totalitária retira toda a energia necessária para a manutenção do seu *status quo*. Assim, portanto, toda essa energia represada é posta a serviço dessa mesma ordem, só que agora voltada para a destruição de um outro objeto que não seja ela própria.

A dominação fascista, segundo a compreensão do significado do delírio para Freud, torna-se necessária na medida em que todo aquele “indivíduo obcecado pelo desejo de matar sempre viu na vítima o perseguidor que o forçava a uma desesperada e legítima defesa, e os mais poderosos impérios sempre consideraram o vizinho mais fraco como uma ameaça insuportável, antes de cair sobre ele” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p.175). Conforme essa mesma compreensão, Adorno e Horkheimer podem dizer que todo aquele que é escolhido para inimigo, passa, devido à ação da patologia paranóica, a ser percebido como inimigo. E é isso que caracteriza o distúrbio: a “incapacidade de o sujeito discernir no material projetado entre o que provém dele e o que é alheio” (Idem). Eis o resultado desse processo: o mundo se transforma em um sistema persecutório, povoado de entidades hostis.

Na tentativa de tornar isto ainda mais evidente, pode-se sustentar que tanto para Freud quanto para os autores frankfurtianos, nas palavras de Betty B. Fuks (2000), na afecção narcísica paranóide, “a inquietante estranheza (*das Unheimliche*)” causada pelo outro, pela alteridade, é, na verdade, “uma estranheza intrínseca ao sujeito” (Idem, p.81). Assim sendo, “o estranho é a verdade assustadora do sujeito, que remonta ao que há muito lhe é conhecido e familiar: o desamparo” (Idem).

Visto sob esse prisma, Adorno e Horkheimer ([1947]1985) concordam com o fato de que a alteridade, o estranho, enfim, o outro, torna-se aquilo que, *sendo a um só tempo o mais exterior e o mais íntimo*, não permite que o Eu delirante se reconheça: “ao contrário, só se diz na angústia e no horror opaco de seu retorno: o face a face com o que não tem nome, o que está para além da fantasia” (FUKS, 2000, p.82). Fica claro, assim, que, tal como destaca a autora a respeito dessa idéia freudiana que também fora desenvolvida por Lacan em seu seminário intitulado *Angústia* (1962-1963), “o afeto do sujeito do inconsciente, que aflora quando esse ego[Eu] é confrontado com o Estranho, é a angústia” (Idem).

Vê-se claramente que Adorno e Horkheimer ([1947]1985), em meio às suas indagações sobre o ódio que o Eu angustiado do fascista desenvolve em relação à diferença do outro, podem confirmar tal hipótese, na medida em que a violência sofrida pelos judeus na contemporaneidade os autoriza a pensar a destruição destes a partir dessa idéia de que o fascista, inconscientemente, reconhece que um elemento “demoníaco” habita, recôndito, nele mesmo. Curiosamente, ainda no referido texto de Fuks, encontra-se uma passagem que caracteriza muito bem o posicionamento dos frankfurtianos na *Dialética do Esclarecimento* frente a essa discussão:

No contexto dessa interpretação, o discurso do *Führer* alemão é exemplar, pois permite perceber com clareza que o judeu era, a um só tempo, o que ele guardava de mais íntimo e o que lhe era mais estranho: um estranho estrangeiro. “O judeu habita em nós; porém, é mais fácil combatê-lo sob sua forma corporal do que sob a forma de um demônio invisível”, confidenciou certa vez Adolph Hitler a Herman Rauschning. (FUKS, 2000, pp.91-92)

Assim, na *Dialética do Esclarecimento*, podemos afirmar que a massa, quando expropriada da capacidade de discernir entre o que lhe é próprio e o que pertence ao outro, e ademais quando é capturada pelas malhas fascinantes dos rituais miméticos expressos na figura do líder, do *Führer*, persegue o outro movida pela crença na hegemonia do Eu e pelo esvaziamento da dimensão da alteridade. Desse modo, a idiossincrasia dos “camaradas de etnia” (*Volksgenossen*), componentes, por sua vez, da comunidade racial (*Volksgemeinschaft*), exige, pelo efeito da afecção paranóide que os assola, a hostilidade para com os *não-idênticos* (que como se sabe, no caso do fascismo, são todos os “não-arianos”), legitimando-se, sob essa condição, o poder de dominação sobre estes.

Nesse sentido, o judeu é inventado pelo anti-semita para que seus fantasmas eróticos e agressivos possam encontrar um corpo. Os estereótipos anti-semitas segundo os quais os

judeus são parasitários, apátridas, homicidas e sexualmente incontinentes exprimem o velho desejo mimético, reprimido pelo esclarecimento, de um reencontro com a origem, além das fronteiras nacionais, da ética do trabalho, dos tabus culturais que vendam o incesto e o parricídio. O judeu, afinal de contas, é odiado porque encarna os privilégios proibidos, porque tem a insolência de ser aquilo a que todos secretamente aspiram.

Os judeus são acusados em bloco da magia proibida, do ritual sanguíneo. É só assim sob o disfarce da acusação que o desejo subliminar dos autóctones de retornar à prática mimética do sacrifício pode ressurgir em sua consciência. E quando todo o horror dos tempos primitivos abolidos pela civilização é reabilitado como um interesse racional pela projeção sobre os judeus, não há mais como parar. Ele pode, agora, ser posto em prática, e a realização do mal ainda supera o conteúdo maligno da projeção. As fantasias racistas sobre os crimes dos judeus, sobre os infanticídios e excessos sádicos, sobre o envenenamento do povo e a conspiração internacional, definem exatamente o desejo onírico do anti-semita e ficam aquém de sua realização. (...) Chamar-se judeu equivale a um convite a seviçá-lo até ficar igual a essa imagem (qual seja, a da “bandeira da cruz gamada — ao mesmo tempo caveira e a cruz esquartejada”). (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p.173)

É óbvio que, como Freud, Adorno e Horkheimer ([1947]1985) distinguem a projeção “patológica” da projeção “normal”. Ao contrário daquela, a projeção normal permite ao sujeito diferenciar entre a própria contribuição e a do real na estrutura do objeto percebido, haja vista que o mundo dos objetos é constituído pela impressão recebida pelos sentidos, mas também pelo trabalho de reflexão pelo qual o sujeito elabora esse material e o restitui sob a forma de percepção estruturada. Por esse motivo, na *Dialética*, afirmam:

Entre o verdadeiro objeto e o dado indubitável dos sentidos, entre o interior e o exterior, abre-se um abismo que o sujeito tem de vencer por sua própria conta e risco. Para refletir a coisa tal como ela é, o sujeito deve devolver-lhe mais do que dela recebe. O sujeito recria o mundo fora dele a partir dos vestígios que o mundo deixa em seus sentidos: a unidade da coisa em suas múltiplas propriedades e estados; e constitui desse modo retroativamente o ego, aprendendo a conferir uma unidade sintética, não apenas às impressões externas, mas também às impressões internas que se separaram pouco a pouco daquelas. O ego idêntico é o produto constante mais tardio da projeção. (Idem, p.176)

Ademais, seguindo esse mesmo raciocínio, Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, nas palavras de Rouanet, alertando para o perigo de toda e qualquer forma de anti-semitismo, dizem:

Na origem, a projeção constitui um instrumento de autoconservação da espécie, na medida em que levava o primitivo, por um lado, a explorar a realidade exterior, a investigar as relações causais externas, e por outro lado a proteger-se contra uma introspecção precoce que só poderia reduzir sua capacidade de evitar, pela fuga, os riscos objetivos do meio. Mas o comportamento projetivo acaba absolutizando-se. É o mundo da subjetividade irrefletida, do domínio pelo domínio: puro poder, transformando-se num fim em si mesmo. (ROUANET, 1989, p.142)

Como se constata, segundo Adorno e Horkheimer ([1947]1985), a vida da razão consiste nesse intercâmbio entre impressão sensorial e reflexão, pelo qual as informações em si vazias dos sentidos impulsionam o pensamento a toda produtividade de que é capaz, e este se entrega, sem reservas, às impressões do exterior, veiculadas pelos sentidos. O que é doentio, no anti-semitismo, não é, portanto, a projeção em si — o mundo, em certo sentido, é sempre produzido pelos sentidos — mas a ausência de reflexão. O material subjetivo que o anti-semita projeta na realidade não é o produto de um trabalho reflexivo incidindo sobre impressões originárias da realidade, mas a subjetividade bruta de um puro *a priori*.

Não conseguindo mais devolver ao objeto o que dele recebeu, o sujeito não se torna mais rico, porém, mais pobre. Ele perde a reflexão nas duas direções: como não reflete mais o objeto, ele não reflete mais sobre si e perde assim a capacidade de diferenciar. Ao invés de ouvir a voz da consciência moral, ele ouve vozes; ao invés de entrar em si mesmo, para fazer o exame de sua própria cobiça de poder, ele atribui a outros os “Protocolos dos Sábios de Sião”. Ele incha e se atrofia ao mesmo tempo. Ele dota ilimitadamente o mundo exterior de tudo aquilo que está nele mesmo; mas aquilo de que o dota é o perfeito nada, a simples proliferação de meios, relações, manobras, a práxis sinistra sem a perspectiva do pensamento. (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, pp.176-177)

Em vista disso, como se observa na sua análise do delírio de Schreber, Freud se refere à atividade delirante como sendo aquela em que o Eu tenta se restabelecer depois de efetivada a dolorosa repressão das moções pulsionais primárias, e, também, a partir da qual ocorre a retirada dos investimentos libidinais do objeto, outrora desejado, por parte do Eu. É aí que se encontra a chave para se justificar o porquê de a paranóia ser considerada uma legítima neurose narcísica: a libido que é retirada dos objetos, retrai-se para o próprio Eu (referência ao conceito freudiano de *libido egóica*).

Fundamentando-se nisso, Adorno e Horkheimer ([1947]1985) sustentam a idéia de que todo sujeito, acometido pela patologia paranóide, tem os seus traços mnêmicos, antes retidos no inconsciente, atuando novamente “contra os homens como a arma cega da pré-história animal, que ele nunca deixou de ser para a espécie, ao se voltar contra todo o resto da natureza” (Idem, p.177).

Assim, no fascismo — reino da megalomania e da mania de perseguição — o sujeito é o centro de todas as coisas, e o mundo é apenas o suporte material do seu delírio. Converte-se no conjunto de tudo aquilo que o sujeito projeta nele. Mas esse sujeito, expropriado de si mesmo pelo esclarecimento, é vazio. Não é nada, porque tendo perdido a capacidade de perceber a si próprio, o que projeta é, exclusivamente, esse vazio. Projeta o nada: “finalidade cega, meio sem objetivo, mero pânico, o esquema brutal da simples sobrevivência” (ROUANET, 1989, p.142). Enfim, segundo os frankfurtianos, o fascismo “é a subjetividade de um mundo sem sujeito, o produto paranóico de um delírio interpretativo, numa ordem que anulou a capacidade de interpretar, um *sistema*, no sentido idealista: criação mental, *ens rationis* de uma ordem privada de razão” (Idem, pp.142-143).

Aqui, precisamente, encontra-se mais um ponto de convergência entre as análises de Freud e dos autores da *Dialética*: a idéia delirante “que não encontra nenhum apoio firme na realidade insiste e torna-se fixa” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p.177). Eis a constatação: esse delírio, não encontrando nenhum suporte no mundo exterior, e tendo *regredido* até um estágio mitológico, no caso do fascismo, o mito da “raça ariana pura”, recheado de elementos da mitologia germânica, *fixa-se* nesse estágio. Assim, o paranóico só consegue repetir o seu Eu alienado em uma pura e simples mania abstrata. É o estágio mimético primitivo, e pretensamente ultrapassado, que retorna como o “puro esquema do poder enquanto tal, que domina totalmente tanto os outros quanto o próprio eu rompido consigo mesmo”, e que “agarra o que se lhe oferece e insere-o em seu tecido mítico, com total indiferença por suas peculiaridades” (Idem). E, em consequência disso, o “ciclo fechado do que é eternamente idêntico torna-se o sucedâneo da onipotência” (Idem). Desse modo:

O sentido das fórmulas fascistas, da disciplina ritual, dos uniformes e de todo o aparato pretensamente irracional é possibilitar o comportamento mimético. Os símbolos engenhosamente arquitetados, próprios a todo movimento contra-revolucionário, as caveiras e mascaradas, o bárbaro rufar dos tambores, a monótona repetição de palavras e gestos são outras tantas imitações organizadas de práticas mágicas, a mimese da mimese. O *Führer*, com sua cara de canastrão e o carisma da histeria orquestrada, puxa a roda. *Sua representação realiza substitutivamente e em imagem o que é vedado a todos os demais na realidade* [grifo nosso]. (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p.172)

Poder-se-ia dizer, assim, que o paranóico parece não precisar de ninguém e, entretanto, exige que todos se ponham a seu serviço. Isso caracteriza o eminentíssimo papel exercido pelo conceito freudiano de narcisismo no curso do processo defensivo paranóide: segundo Adorno e Horkheimer, a vontade do Eu delirado “penetra o todo, nada pode deixar de ter uma

relação com ele” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, pp.177-178). E, além disso, para agravar ainda mais tal quadro clínico, via de regra, os seus *sistemas não têm lacunas*. Dessa maneira, o sujeito que se encontra sob essa terrível condição procura aniquilar a sua vítima, a qual, pela força do seu delírio, já fora predestinada, “seja mediante um ato de terror individual, seja mediante uma estratégia de extermínio cuidadosamente planejada” (Idem, p.178). Logo, torna-se possível compreender que:

Nas próprias pessoas que se entregam, o elemento paranóico que elas possuem deixa-se atrair pelo indivíduo paranóico como um ser maléfico, e seus escrúpulos morais pelo indivíduo sem escrúpulos, a quem devotam sua gratidão (...) Assim sendo, o olhar não-paranóico, confiante, recorda-lhes o espírito que se extinguiu dentro delas, porque, fora delas, só enxergam a frieza dos meios de sua autoconservação. Esse contato desperta nelas a vergonha e a fúria. (Idem)

Ainda sobre este ponto, na *Dialética do Esclarecimento*, em uma alusão ao aspecto religioso do anti-semitismo, afirma-se que tal como se fala que *a onipotência divina* tem o poder de atrair todas as criaturas para si, também assim no anti-semitismo, *a potência satânica e imaginária* tem o poder de atrair tudo para dentro de sua *impotência*.

Eis aí o segredo de seu domínio. O eu que projeta compulsivamente não pode projetar senão a própria infelicidade, cujos motivos se encontram dentro dele mesmo, mas dos quais se encontra separado em sua falta de reflexão. Por isso os produtos da falsa projeção, os esquemas estereotipados do pensamento e da realidade, são os mesmos da desgraça. Para o ego que se afunda no abismo de sua falta do sentido, os objetos tornam-se as alegorias de sua perdição encerrando o sentido de sua própria queda. (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p.179)

Assentados esses argumentos, remeter-nos-emos agora a outro eixo central deste estudo desde o seu início: tanto para a teoria psicanalítica quanto para a teoria crítica da sociedade, segundo consta na *Dialética do Esclarecimento* ([1947]1985), o processo projetivo patológico “consiste substancialmente na transferência para o objeto dos impulsos socialmente condenados do sujeito” (Idem). Sendo assim, sob a pressão do Super-eu violenta e culturalmente adquirido, o Eu se vê obrigado a projetar no mundo exterior, na forma de más intenções, os impulsos sádicos, agressivos, bárbaros, provindos do reservatório pulsional inconsciente, em outras palavras, do, posteriormente denominado por Freud, *Id*. Esses impulsos, por causa de sua força, constituem uma ameaça para o próprio Eu, pois, dependendo das circunstâncias, podem tornar possível até a sua própria destruição. Desse

modo, o indivíduo procura livrar-se de tais impulsos reagindo cegamente contra o mundo exterior, “seja imaginariamente pela identificação com o pretense vilão, seja na realidade sob o pretexto de uma legítima defesa” (Idem).

Chega-se, agora, a um tópico de fundamental importância para a própria elaboração deste estudo: a tese defendida tanto pela psicanálise quanto pela teoria crítica de que, nas palavras de Adorno e Horkheimer ([1947]1985), o “impulso condenado e transformado em agressão é, na maioria das vezes, de natureza homossexual” (Idem). Essa constatação, ratificada pelos frankfurtianos, já havia sido destacada por Freud na sua análise do caso de Schreber. Dada essa confluência argumentativa, na *Dialética*, eles sustentam o ponto de vista de que, por um horror à idéia da castração, o sujeito torna-se irrestritamente obediente à figura da autoridade paterna, chegando até *ao extremo de antecipá-la*: assim, ele passa a assimilar “sua vida afetiva à vida de uma menina, e o ódio do pai se vê recalcado como um eterno rancor” (Idem).

O agravamento desse quadro se dá quando, a exemplo da afecção paranóide, esse mesmo ódio leva o indivíduo a ansiar pela castração, revertendo-se esse afeto, pela ação dessa patologia, em um desejo irrefreável de *destruição generalizada*.

O doente *regride* (grifo nosso) à *indiferenciação* (idem) arcaica do amor e do desejo de subjugar. Para ele o que importa é a proximidade física, a posse, a relação a qualquer preço. Como não pode confessar o seu desejo, ele ataca o outro como um ciumento ou um perseguidor, assim como o sodomita recalcado se dedica à caça ou à presa de animais (...) Enfim, os objetos da *fixação* (também, idem) são intercambiáveis como as figuras paternas da infância; qualquer um serve, desde que ela (a *atração*) se prenda. (Idem)

Em vista disso, pode-se claramente entender que o delírio paranóico faz com que o indivíduo procure desesperadamente encontrar uma referência sólida na realidade, contudo, ele “volta-se para tudo sem nenhum referencial” real (Cf. idem). É por isso que Adorno e Horkheimer ressaltam, textualmente na *Dialética do Esclarecimento*, que a “projeção patológica é um recurso desesperado do ego[Eu] que, segundo Freud, proporciona uma proteção infinitamente mais fraca contra os estímulos internos do que contra os estímulos externos” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, pp.179-180). E, em se tratando disso, sob “a pressão da agressão homossexual represada, o mecanismo psíquico esquece sua mais recente conquista filogenética, a percepção de si, e enxerga essa agressão como um inimigo no mundo para melhor enfrentá-lo” (Idem, p.180).

Em suma, de modo geral, e tendo contado com as referidas contribuições de Freud, os frankfurtianos querem dizer com tudo isso que a verdadeira projeção consiste em uma estruturação da realidade externa a partir de processos psíquicos internos ao sujeito, mas tais processos devem incluir a capacidade de reflexão sobre as informações vindas de fora, veiculadas através do aparelho sensorial. O exterior é parcialmente modelado pelo interior, mas esse interior não deve ser vazio, isto é, seus conteúdos devem vir do mundo exterior, e tampouco passivo, na medida em que tais conteúdos têm de ser trabalhados, reflexivamente, pelo sujeito. Só desse modo é que o que deve ser posto no real por esse sujeito não correria o risco de ser apenas fruto do poder de sua subjetividade arbitrária: “o sujeito se inscreve no objeto, não para aboli-lo, mas para interpretá-lo, e essa interpretação é em si modelada por um trabalho de reflexão cujo material é fornecido pelo próprio objeto” (ROUANET, 1989, p.143).

Cabe ainda, antes de mais, uma observação de caráter geral que impulsiona a presente discussão para um outro plano: nas próprias palavras de Adorno e Horkheimer, o fato de que “a tendência à falsa projeção é tão fatalmente inerente ao espírito que ela, esquema isolado da autoconservação, ameaça dominar tudo o que vai além dela: a cultura” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p.182).

Prosseguindo-se nessa mesma linha de raciocínio, é atribuído pelos autores frankfurtianos à falsa projeção o poder solapar todo e qualquer legítimo *reino da liberdade e da cultura*. E mais: é isso que caracteriza a relação entre a concepção freudiana de paranóia e a noção, aí introduzida a esta altura da investigação de Adorno e Horkheimer na *Dialética*, de *semicultura* (*Halbbildung*), pois,

(...) a paranóia é o sintoma do semicultivado. Para ele, todas as palavras convertem-se num sistema alucinatorio, na tentativa de tomar posse pelo espírito de tudo aquilo que sua experiência não alcança, de dar arbitrariamente um sentido ao mundo que torna o homem sem sentido, mas ao mesmo tempo se transformam também na tentativa de difamar o espírito e a experiência de que está excluído e de imputar-lhes a culpa que, na verdade, é da sociedade que o exclui do espírito e da experiência. (Ibdem)

E é justamente por todos esses fatores que Adorno e Horkheimer ([1947]1985) afirmam que tanto o esclarecimento quanto o fascismo, cada um a seu modo, constituem o protótipo da semicultura. Em última análise, a mera, e cega, positividade do *juízo-síntese* (qual seja, aquele que não pode ser relativizado por nenhum outro) é o que serve de

base para a falsa constatação de que o imediatamente *existente* esgotaria toda a realidade possível.

Pouco importa como são os judeus realmente; sua imagem, na medida em que é a imagem do que já foi superado, exhibe os traços aos quais a dominação totalitária só pode ser hostil: os traços da felicidade sem poder, da remuneração sem trabalho, da pátria sem fronteira, da religião sem mito. Esses traços são condenados pela dominação porque são a aspiração secreta dos dominados. A dominação só pode perdurar na medida em que os próprios dominados transformarem suas aspirações em algo de odioso. Eles fazem isso graças à projeção patológica, pois também o ódio leva à união com o objeto — na destruição. (Ibidem, pp.185-186)

Como assim é, torna-se possível compreender o porquê da “necessidade de irracionalidade” de toda forma de fascismo.

CAPÍTULO 02

O CONCEITO DE *DURCHARBEITUNG* E SUAS IMPLICAÇÕES

O conceito de elaboração — ou ainda perlaboração — (*Durcharbeitung*) surge, fundamentalmente, a partir do reconhecimento pioneiro de Freud de que a verdade enunciada por seus pacientes não era suficiente para a cura. Mesmo em seus primeiros trabalhos psicológicos, como os *Estudos sobre a Histeria* (1893-1895), Freud tinha ciência de que o paciente precisava ser capaz de vivenciar com uma intensidade emocional apropriada a memória até então reprimida, mas também de que era um mito pensar que existisse uma memória reprimida.

Não podemos esperar encontrar uma única memória traumática e uma única idéia patogênica como seu núcleo, mas temos de estar preparados para sucessões de traumas parciais e concatenações de pensamentos patogênicos. E mesmo ao redor do núcleo, frequentemente, encontra-se uma quantidade incrivelmente profusa de outros materiais mnemônicos que tem que ser trabalhada por meio da análise (BREUER e FREUD, [1893-1895]1996, pp. 287-288).

Na época, ele pensava que o problema consistia em tentar obter a rede massiva de conteúdos por meio do que denominava “profanação da consciência”: o fato de se ter pensamentos conscientes e os expressar um de cada vez: “Uma vez que toda a complicada organização multidimensional tenha se tornado evidente, podemos com razão nos perguntar como um camelo como esse passou pelo orifício da agulha” (Idem, p. 291).

A história do desenvolvimento da técnica psicanalítica poderia ser contada mediante o relato do desenvolvimento do conceito de trabalho elaborativo. No célebre artigo “Recordar, Repetir e Elaborar” ([1914]2010), Freud se refere à “elaboração” como o processo pelo qual o analisando se torna “familiarizado” com suas resistências à medida que elas se manifestam na transferência, e posteriormente as supera no trabalho analítico conjunto entre analista e analisando.

Tal conceito é um conceito essencial da prática psicanalítica embora só apareça, de maneira consequente, três vezes nos escritos de Freud: nos *Estudos sobre a Histeria* (1893-

1895), em 1914, no referido artigo e posteriormente, em 1926, em *Inibição, Sintoma e Angústia* (Cf. a respeito BOUCHARD, 2000).

Este conceito é essencial, e talvez mesmo identitário para a prática psicanalítica, na medida em que se trata sem dúvida do conceito que melhor diferencia, segundo o próprio Freud, a prática psicanalítica das práticas de psicoterapias baseadas na sugestão. E, mesmo que tenha sido introduzido em 1914 e num contexto em que está em uma articulação estreita com uma concepção da psicanálise centrada na recuperação das lembranças esquecidas, e poderia assim aparecer como uma concepção da prática um pouco obsoleta, ele, no entanto, atravessou o tempo e os diferentes modelos e concepções da prática psicanalítica.

Mas, precisamente, se podemos reconhecer um aspecto importante de sua prática no que o conceito procura delimitar, e que, numa primeira análise parece ser de definição simples, seja talvez porque esta simplicidade mascara uma complexidade e uma diversidade de níveis de funcionamento, é que uma reflexão como esta que empreendemos merece uma tentativa de desenvolvimento.

De fato, direcionamos nossa investigação à exploração desta diversidade e, portanto, à descrição de diferentes registros de funcionamento da perlaboração, e isto em função do tipo de trabalho psicanalítico requerido por diferentes modalidades de situações transferenciais e diferentes modos de funcionamento psíquico.

De acordo com Freud, a hipótese central é que, sob diferentes formas e com implicações que podem ser também bastante diferentes, a perlaboração acompanha todos os momentos e tipos da prática psicanalítica, mas também conforme modelos e figuras bastante diferentes.

Para tentar dizer isto com a ajuda de uma formulação simplificada, mas desde logo bastante indicativa e utilizando o que a língua de Freud tem de universal para os psicanalistas, lembremos que quando, em 1914, ele introduz o conceito de perlaboração, o faz em relação estreita com a questão da resistência. Mas, em 1926, ele distingue de fato cinco tipos de resistência que ele particulariza e classifica em três grandes categorias: as resistências do Eu (elas mesmas em número de três), a resistência do Id, e a resistência do Super-eu.

É necessário distinguir, portanto, segundo a linha assim indicada por Freud, os modelos do trabalho de perlaboração conforme concerne mais: as *resistências do Eu* (resistência da repressão, resistência da transferência, resistência ligada aos benefícios secundários da doença); as *resistências do Id* (compulsão à repetição, compulsão à simbolização); as *resistências do Super-eu* (sentimento inconsciente de culpa, necessidade de punição, alienação da subjetividade).

Essas três formas de resistência engajam formas diferentes de trabalho psicanalítico e, embora cada uma delas se acompanhe da necessidade de um trabalho de perlaboração, esta última não toma os mesmos contornos nem as mesmas implicações.

2. 1. Mas, afinal: “elaboração psíquica” ou “perlaboração”?

Inicialmente, a idéia de “elaboração psíquica” aparece nos *Estudos sobre a Histeria*, fundamentalmente quando Josef Breuer (1842-1925), em suas “Considerações Teóricas”, retoma a expressão utilizada por Charcot, a qual fora já citada anteriormente pelo próprio Freud na “Discussão” sobre o caso de Katharina:

(...) Durante os dias que se seguem a um acidente ferroviário, por exemplo, um indivíduo vivenciará novamente as cenas assustadoras, tanto dormindo como acordado, e sempre com a emoção de medo, até que afinal, depois deste período de ‘elaboração psíquica [élaboration]’ (para usar a expressão de Charcot [cf. pág. 183]) ou de ‘incubação’, ocorra a conversão numa manifestação somática (embora haja outro fator em causa que teremos de examinar posteriormente). (BREUER e FREUD, [1893-1895]1996, p. 268)

Contudo, deve-se atentar para o tópico presente no *Vocabulário da Psicanálise* (2000), de Jean Laplanche e Jean-Baptiste Pontalis. Estes definem “elaboração psíquica” nos seguintes termos:

(...) **O termo francês *élaboration* [bem como o português *elaboração*] é frequentemente utilizado pelos tradutores como equivalente do alemão *Durcharbeiten* ou do inglês *working through*. Neste sentido, preferimos *perlaboration* [*perlaboração*].** (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p. 143)

Tal como também destaca Ernani Chaves (2003), o termo *Durcharbeitung* se insere num conjunto de outros termos, cuja referência é o termo *Arbeit* (“trabalho”). Assim sendo, pode-se encontrar no vocabulário freudiano vários conceitos importantes, derivados do mesmo referencial, tais como *Verarbeitung*, *Bearbeitung*, *Ausarbeitung*, *Aufarbeitung*, todos traduzidos por “elaboração”. Num primeiro momento, interessa no presente estudo destacar o significado de *Durcharbeitung* exposto nos *Estudos*, pois, tal como assegura Chaves:

De todos eles, entretanto, o de *Durcharbeitung* ocupa, sem dúvida, lugar central (...): nos *Estudos sobre a Histeria* (1895), em que diz respeito à lembrança e aparece ligado à idéia de que a resistência define-se pelo recalçamento e pelos vazios da narrativa, evocando a obstinação necessária para penetrar os diferentes níveis do material psíquico (...). (Chaves apud PUCCI, LASTÓRIA e COSTA, 2003, p. 47)

Nesse sentido, a *Durcharbeitung* consiste naquele “trabalho aprofundado”, “trabalhar através” daquilo que se deve conhecer mais detalhadamente. Consiste, portanto, no seguinte:

Processo pelo qual a análise integra uma interpretação e supera as resistências que ela suscita. Seria uma espécie de trabalho psíquico que permitiria ao sujeito aceitar certos elementos recalçados e libertar-se da influência dos mecanismos repetitivos. A perlaboração é constante no tratamento, mas atua mais particularmente em certas fases em que o tratamento parece estagnar e em que persiste uma resistência, ainda que interpretada. (LAPLANCHE e PONTALIS, 2000, p. 339)

Com efeito, nossa questão inicial se configura do seguinte modo: em sua primeira formulação, esta perlaboração estaria relacionada, fundamentalmente, a quê? Para tanto, far-se-á mister reconstituir o pano de fundo sob o qual se desenvolveria tal processo: a “teoria da alucinação” e a histeria. Por outro lado, desde os *Estudos*, é possível se encontrar a idéia de que o analisado realiza no tratamento certo trabalho, apesar de, nesse momento, “os próprios termos *durcharbeiten* e *Durcharbeitung* ocorrerem em Freud sem uma significação muito específica” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2000, p. 339).

Ademais, e ainda segundo os autores do *Vocabulário da Psicanálise* (2000), pode-se admitir que, nesse mesmo período, “é sem dúvida por levar em consideração o caráter vivido e resolutivo da perlaboração que Freud vê nela um homólogo do que representava a ab-reação no tratamento hipnótico” (Idem, p. 340).

De todo modo, em um processo normal de elaboração de um indivíduo em análise, o analisando possui e não possui os conceitos que virão a se tornar centrais ao seu auto-entendimento. Ele tem de ser capaz de tolerar um período em que entende e não entende quem é. Assim, o processo de elaboração gerará normalmente sua própria ansiedade, e o analisando necessitará dos recursos psicológicos para tolerá-la. O analisando costuma transformar a figura do analista — com um significado de transferência positiva — em um ideal de ego que o ajude a lidar com as tribulações da elaboração. Quando o processo vai bem, a figura do analista não representa nenhum resultado específico, ou qualquer valor específico além do sério compromisso de continuar a analisar mesmo diante de conflitos presentes e futuros. Há

nesse compromisso uma esperança implícita quanto a um *self* futuro e um modo de ser futuro que ainda não pode ser totalmente compreendido.

2. 2. Elaboração psíquica, teoria da alucinação e histeria

De acordo com Mezan (1989), já nas primeiras páginas da “Comunicação preliminar”, Breuer e Freud ([1893-1895] 1996) fazem a seguinte observação sobre a teoria da histeria:

Naturalmente é evidente que em casos de histeria ‘traumática’ o que provoca os sintomas é o acidente. A ligação causal é igualmente evidente em ataques histéricos quando é possível deduzir das declarações do paciente, que em cada ataque ele está *alucinando* o mesmo fato que provocou o primeiro. (BREUER e FREUD, [1893-1895]1996, p. 44)

Esta é a primeira das muitas observações, ao longo deste texto, em que a alucinação aparece vinculada a dois aspectos importantes para as teorizações posteriores: 1) que ela é uma forma do que se pode, anacronicamente, designar como o “retorno do reprimido” (“o mesmo processo que provocou o primeiro”) ou, na linguagem da época, retorno do conteúdo dissociado no segundo estado de consciência; 2) que, por isso mesmo, ela está de alguma forma relacionada com a *função da memória*.

Neste momento, contudo, é preciso dar um alcance apenas relativo a tais afirmações. Em 1893, o pensamento de Freud não comporta ainda senão prefigurações de uma teoria da repressão, e a existência de processos inconscientes assume a forma mais ou menos vaga de uma dissociação da consciência. Nesse contexto, a alucinação aparece mais como um item no inventário dos sintomas histéricos do que como um fenômeno que possua alcance teórico especial. Na quarta parte da “Comunicação Preliminar”, Freud e Breuer ([1893-1895]1996) relembram o clássico esquema de “grande ataque histérico” concebido por Charcot, em que a alucinação aparece explicitamente relacionada com a terceira das quatro fases por ele descritas, a saber, a das *attitudes passionnelles* — das “atitudes passionais” (Idem, p. 54). É a esta fase que vêm enlaçar-se as tentativas de esclarecimento da histeria em sua relação com o trauma e com a revivescência do mesmo:

Nossa tentativa de explicação tem seu início a partir da terceira dessas fases, a de das *attitudes passionnelles*. Quando esta se acha presente numa forma bem acentuada, apresenta a reprodução alucinatória de uma lembrança que foi importante desencadeamento da histeria — a lembrança quer de um grande trauma isolado (que encontramos *par excellence* no que é denominado histeria traumática), quer de uma série de traumas parciais interligados (tais como ficam subjacentes à histeria comum). Ou, finalmente, o ataque pode reviver os fatos que se tornaram

relevantes devido à *coincidência* com um momento de disposição especial ao trauma. (Idem, p. 55)

Encontram-se, nesta passagem, ressonâncias da concepção breueriana dos estados hipnóides (“um momento de disposição especial ao trauma”), cuja validade começaria a ser questionada por Freud já no capítulo final dos *Estudos sobre a Histeria*, escrito praticamente dois anos mais tarde. Porém, mais importante é a explícita vinculação entre a reprodução alucinatória e o processo de rememoração dos eventos relacionados com o desencadeamento da histeria. Freud e Breuer ([1893-1895]1996) falam ainda de “traumas parciais afins” e de outros eventos que, por coincidir de ocorrerem durante um estado hipnóide, se viram elevados à categoria de traumas, renunciando a concepção do princípio de associação das representações, que formará a base da análise psíquica criada por Freud. Mais abaixo, referindo-se àqueles casos em que o ataque não inclui a fase passional, consistindo apenas em fenômenos motores, será salientado que, também aí, se descobre acarretarem estes casos, em sua base, a recordação do trauma psíquico — ou de uma série de traumas —, “que de modo geral chega à nossa atenção numa fase alucinatória” (Idem).

Surgem, portanto, alinhados e inter-relacionados, três temas essenciais para o ulterior desenvolvimento da explicação do fenômeno alucinatório — registro mnêmico do trauma, rememoração, alucinação —, em que a alucinação virá a ser encarada não só como uma forma possível, mas, mesmo, como um “caso extremo de rememoração”, já que esta última pode ou não atingir o ponto da alucinação. A alucinação refere-se, então, àquilo que fica excluído no segundo estado de consciência, expresso pela metáfora do “corpo estranho”, empregada por Breuer no capítulo teórico dos *Estudos sobre a Histeria*. De fato, é ainda como corpo estranho (à consciência normal) que o excluído retorna na alucinação; como algo ainda não reconhecível pelo sujeito histórico, devido ao rompimento dos laços associativos e causais que deveriam vinculá-lo ao restante de consciência. Esse caráter de “corpo estranho” irá permanecer, de uma forma ou de outra, associado à idéia de alucinação, mesmo quando o substrato teórico que a justifica tenha experimentado transformações significativas.

Após estas observações iniciais, uma série de referências à alucinação ocorre nos casos clínicos que Freud apresenta ao longo dos *Estudos*. Estas oferecem um suficiente panorama da transição que se opera entre a “Comunicação Preliminar” e as idéias apresentadas na “Psicoterapia da Histeria”, capítulo já bem mais evoluído teoricamente.

2. 3. Da alucinação à elaboração psíquica: os casos clínicos

As alucinações constituem um aspecto importante do quadro sintomático de Emmy von N., o primeiro dos casos freudianos nos *Estudos sobre a Histeria*, cronologicamente o mais antigo e, segundo suas próprias palavras, o primeiro a dele receber a aplicação do método catártico desenvolvido por Breuer. Entre as primeiras descrições da paciente, Freud relata:

O que me dizia era perfeitamente coerente e revelava um grau inusitado de educação e inteligência. Isto fez com que tudo parecesse ainda mais estranho, quando a cada dois ou três minutos ela de súbito se calava, contorcendo o rosto numa expressão de horror e nojo, estendia a mão em minha direção, abrindo e entortando os dedos, e exclamava, numa voz mudada, carregada de ansiedade: ‘Fique quieto! — Não diga isso! — Não me toque!’ *Provavelmente se encontrava sob a influência de alguma alucinação periódica de natureza apavorante e mantinha imobilizado o material intruso com essa fórmula.* (BREUER e FREUD, [1893-1895]1996, p. 92 [grifo nosso])

O relato prossegue com o assinalamento da absoluta falta de alusões a estas interrupções na conversão ulterior da paciente, que prossegue como se nada tivesse acontecido. Funciona com pleno vigor, nesta passagem, a metáfora do “corpo estranho”, já que, mesmo com a irrupção do conteúdo dissociado, a alucinação perpetua, no nível do discurso presente, a divisão da consciência instaurada no passado e que deu origem à neurose. Freud, em uma nota de rodapé, acrescenta que se trata de um *delírio histérico*, que se alterna com o estado normal da consciência, da mesma forma como “um tique autêntico se intercala em um movimento voluntário, sem perturbá-lo nem mesclar-se com ele” (Idem). Assim, esta outra formação sintomática — o delírio —, estreitamente relacionada com a alucinação, apresenta-se também contaminada pelo caráter de corpo estranho daquela, apesar de que, em sua evolução teórica, esta noção vai responder por um esforço no sentido da diminuição desta estranheza.

Nesta mesma linha de exploração da sintomatologia, Freud assinalará, poucas páginas adiante, as *alucinações zoológicas* de que sofria a paciente e os delírios que esta agregava aos dados de realidade, a fim de justificá-las. Numa nota de rodapé, acrescentará que “uma súbita interpolação como esta de um delírio num estado de vigília, não lhe era incomum e muitas vezes se repetia posteriormente em minha presença” (Idem, p. 95).

Prosseguindo a narrativa, Freud revela observações que contribuem para elucidar o motivo e a justificação das alucinações de Emmy. A certa altura, relata o seguinte:

Em resposta a uma pergunta disse-me que enquanto descrevia essas cenas via-as diante dela, numa forma plástica e em suas cores naturais. Contou que, em geral, pensava nessas experiências com muita frequência e o fizera nos últimos dias. Sempre que isso acontecia via essas cenas com toda a intensidade da realidade. (Idem, p. 96)

Trata-se de acentuar o caráter altamente visual da função mnêmica da paciente. Com isso, a alucinação, assim como tantos outros transtornos psicopatológicos trabalhados por Freud, vai deixando de pertencer exclusivamente aos quadros da neurose, com o fenômeno clínico passando a ser a hipertrofia de uma função normal: o modo de rememoração de Emmy dá-se de forma predominantemente visual, e o exagero desta característica a levará à alucinação. De acordo com Mezan (1989), no caso específico desta última, este movimento faz-se necessário, quanto mais não seja, para que, em 1900, o sonho possa vir a se constituir em paradigma normal do fenômeno alucinatório e dos processos inconscientes em geral. Agora, a razão última, tanto da característica da função normal, quanto de sua exacerbação neurótica, precisa ainda ser explicada.

Talvez seja válido abrir aqui um parêntese e saltar alguns anos no tempo, a fim de lançar um pouco de luz sobre esta questão. Ainda segundo indicação de Mezan (1989), Em um artigo posterior (mais teórica do que cronologicamente distante dos *Estudos*), intitulado “Sobre as Recordações Encobridoras” (1898), Freud aborda a presença de elementos visuais na rememoração de cenas infantis. Evidentemente, não se pode falar aí de alucinações no sentido clínico do termo, mas sim do caráter alucinatório (ou quase-alucinatório) do processo mnemônico. A repressão operada sobre determinadas representações irá levar ao investimento de um outro sistema de inscrições — o dos signos perceptivos —, justificando os elementos visuais presentes na recordação da cena. É preciso ter em mente, no entanto, que, por esta época, com o colapso da teoria da sedução e as primeiras intuições da noção de fantasia e da problemática edípica, Freud já era capaz de falar de desejos inconscientes reprimidos, idéia impensável antes destes desenvolvimentos. A intuição, ainda incipiente, do complexo de Édipo já revelava que estes desejos se referiam, principalmente, à posse e/ou à morte dos genitores.

Acrescenta ainda Mezan (1989) que estas observações, aplicadas ao caso de Emmy von N., permitem situar, no caráter arcaico e primordial das representações envolvidas — em

uma palavra, em seu caráter *regressivo* —, a explicação de seu aspecto eminentemente visual. Esta regressão, levada ao extremo, resultaria na alucinação das recordações. Para que uma explicação deste tipo possa ocorrer, contudo, a psicanálise terá que esperar pelas inovações produzidas ao longo dos anos seguintes, que vão consumir-se na construção do modelo espacialmente orientado do aparelho psíquico, no capítulo final de *A Interpretação de Sonhos* (1900). Nestes anos de redação dos *Estudos sobre a Histeria*, a teoria da defesa recente se elaborava e a idéia de um aparelho psíquico aspirava, quando muito, ao estatuto de uma intuição rudimentar.

De qualquer modo, no caso Emmy, fica evidente o quanto os fenômenos psíquicos da alucinação e do delírio concomitante encontram aqui uma vinculação íntima com a neurose em geral e com a histeria em particular. Com efeito, na chamada “epicrise” deste mesmo caso, Freud chega a considerar a presença de delírios e alucinações como critérios para o diagnóstico diferencial da histeria:

A suavidade dos seus delírios e alucinações (enquanto suas outras atividades mentais permaneciam intactas), a modificação de sua personalidade e do seu acervo de lembranças quando se encontrava num estado de sonambulismo artificial, a anestesia em sua perna dolorida, certos dados em sua anamnese, sua neuralgia ovariana, etc., não admitem dúvida quanto à natureza histérica da doença, ou, pelo menos, da paciente. (BREUER e FREUD, [1893-1895]1996, pp. 130-131 [grifo nosso])

A dinâmica própria da histeria e os temas da alucinação e da psicose convergem também a propósito de um tópico não, de imediato, evidente: o das chamadas “paralisias histéricas”. Segundo Mezan (1989), a explicação das paralisias histéricas pela inacessibilidade de um determinado conjunto de representações evoca o texto de 1894, intitulado *As Neuropsicoses de Defesa*, em que, em sua terceira seção, é trabalhada a questão da *confusão alucinatória*. Freud trata aí de um estilo de defesa que considera muito mais enérgico e eficaz do que aqueles empregados na histeria e na neurose obsessiva (conversão e deslocamento, respectivamente), em que o ego rejeita a representação intolerável e se conduz como se ela não tivesse jamais chegado até ele. O processo defensivo prossegue, então, de modo que o ego se separa da representação insuportável, mas esta se encontra entremeadada de maneira inseparável com um fragmento da realidade e, na medida em que o ego leva a cabo esta operação, desliga-se também, total ou parcialmente, da realidade.

O mecanismo aqui presente é, pois, perfeitamente análogo àquele presente nas paralisias histéricas. Nestas últimas, também a defesa frente a uma representação ou “círculo

de representações”, por parte do ego, carrega consigo um fragmento da realidade ao qual se encontrava associado; porém no caso da paralisia histérica, este fragmento da realidade é uma parte do próprio corpo. Este parentesco não é tão problemático, já que histeria e confusão alucinatória são ambas consideradas dentro da categoria das neuroses de defesa, tornando aceitável tal identidade de mecanismo. Como o que está em foco agora é a fundamentação teórica do fenômeno alucinatório, a questão se formula em outros termos: como estabelecer uma relação, uma aproximação bem mais definida entre a alucinação e sua elaboração psíquica?

Tal questão parece ainda muito distante de sua elucidação. Talvez, concordando com Mezan (1989), a saída encontrada esteja vinculada a um conceito fundamental presente nos *Estudos*: a “conversão”. O termo conversão abrange uma série de manifestações somáticas que não têm possibilidade nenhuma de relacionar-se com a alucinação (por exemplo, vômitos histéricos, agitação psicomotora, convulsões, etc.). No entanto, quando se trata da inervação conversiva do aparato sensorial, parece haver, no mínimo, uma área de sobreposição naquilo que é designado pelos dois termos. Um melhor discernimento entre os dois fenômenos é prejudicado pelo fato de que, desde o início, há uma explicação bastante precisa para a conversão histérica (mesmo antes da cunhagem do termo), enquanto o mesmo não acontece, ainda, com o que Freud designa como alucinação. No primeiro caso, um montante de excitação, não derivada por ab-reação no momento do seu surgimento, é transformado em inerações somáticas, dando origem aos diversos sintomas ditos conversivos; no entanto, uma teoria assim definida para a alucinação tardará bem mais a formar-se. Ainda segundo ele, mesmo no texto sobre *As Neuropsicoses de Defesa*, a explicitação das condições psíquicas que podem dar origem à confusão alucinatória não se faz acompanhar por uma descrição equivalente de seu mecanismo, e a sua filiação à teoria da defesa não contribui muito para distingui-la da histeria, exceto pelo fato de que a defesa, em vez de produzir uma “conversão”, produz uma “alucinação”, o que reinstala o problema. Na falta de uma teoria mais precisa, a distinção terá que ser feita, por enquanto, no domínio dos fenômenos, a demarcação entre estas duas manifestações psíquicas tende a tornar-se pouco nítida.

Além de as paralisias histéricas, que Freud reconhecia como conversões, apresentarem um mecanismo comparável àquele encontrado na confusão alucinatória, certas descrições de outros sintomas deste tipo parecem indistinguíveis, em alguns aspectos, da alucinação. Não esquecendo que, quando Freud discernir, na construção do aparelho psíquico, o registro das imagens perceptivas, irá referir-se aos dados sensoriais em geral, não somente aos visuais,

ainda que estes últimos venham a gozar de um inegável privilégio nas considerações futuras sobre o sonho e a alucinação.

Este problema volta a se apresentar, ainda no caso de Emmy von N., sob uma forma ligeiramente diferente. Diz Freud:

(...) acontecimentos presentes aflitivos (cf. seu último delírio no jardim [pág. 118]) ou qualquer coisa que poderosamente a fizesse recordar qualquer dos seus traumas, levaram-na a um estado de delírio. Em tais estados — e as observações que fiz não me conduziram a nenhuma outra conclusão — havia uma limitação de consciência e uma compulsão a associar semelhante à que ocorre nos sonhos [pág. 113]; alucinações e ilusões eram facilitadas até o mais alto grau e inferências tolas ou mesmo disparatadas eram feitas. *Esse estado, que era comparável a um estado de alienação alucinatória, provavelmente representava um acesso. Pode ser considerado como uma psicose aguda (servindo como equivalente de um acesso) que seria classificado como uma situação de 'confusão alucinatória'.* (BREUER e FREUD, [1893-1895]1996, p. 142 [grifo nosso])

O que este trecho diz, em suma, é que, por vezes, o “ataque histérico” pode ser substituído por uma “psicose aguda” ou, em termos mais contemporâneos, por um “surto psicótico”. Cabe perguntar: o que diferencia, em uma instância, essa psicose aguda do ataque? Não poderia este último ser considerado sempre como uma espécie de surto? Afinal, ele consiste em uma fase delirante, uma fase alucinatória, agitação motora e uma fase epileptóide, segundo a descrição de Charcot. Se o ataque puder ser considerado como uma espécie de “momento psicótico” dentro da histeria; se o que for específico e distintivo desta última forem os sintomas permanentes, ou seja, as “conversões”; e se, no momento em que a histeria for substituída pela psicose aguda, estas conversões cederem lugar às “ilusões e alucinações”, haveria elementos ao menos para uma distinção preliminar.

No entanto, nem mesmo esta distinção entre os sintomas permanentes e as alucinações parece se sustentar durante muito tempo. No caso de Miss Lucy R., fica mais nítida a dificuldade de estabelecer definições neste quadro. As primeiras descrições da paciente referem:

Sofria de depressão e fadiga e era atormentada por sensações subjetivas do olfato. Quanto aos sintomas histéricos, apresentava uma analgesia geral mais ou menos definida, sem nenhuma perda de sensibilidade tátil, e um exame grosseiro (com a mão) não revelou nenhuma restrição do campo visual. (Idem, p. 153)

A esta altura, ainda seria possível equacionar assim a questão: as “sensações olfativas subjetivas” constituiriam uma manifestação alucinatória, ficando o título de sintoma histérico reservado à “analgésia geral”. No entanto, o que Freud acrescenta logo a seguir torna a sobrepor as noções: “Em nossas primeiras tentativas no sentido de tornar a doença inteligível, foi necessário interpretar as sensações olfativas subjetivas, visto que eram alucinações recorrentes, como sintomas históricos crônicos” (Idem).

Assim como no caso de Emmy, as alucinações periódicas são definitivas como “sintomas históricos permanentes”, similares, portanto, às conversões e, no limite, um caso particular destas últimas. Ainda mais: em Miss Lucy R., não se apresenta nenhuma das formas do ataque histérico, completa ou parcial. Nas linhas que se seguem, Freud cogita se o conjunto formado pelas alucinações olfativas mais a depressão não poderia ser considerado um “equivalente do ataque histérico” (no mesmo sentido em que o eram as “psicoses agudas” de Emmy), uma vez que seu caráter periódico contrariaria a classificação das alucinações como sintomas históricos permanentes. Não obstante, em meio a isto, Freud considera possível encontrar um acontecimento em que os odores alucinados foram, de fato, reais, sendo que “essa experiência devia ter sido o trauma que as sensações recorrentes do olfato simbolizavam na memória” (Idem, p. 154). Tendo em conta a definição de sintoma como símbolo mnêmico do trauma, a identificação do caráter simbólico das alucinações inclui as sensações olfativas, inequivocamente, na categoria de sintomas, acentuando, ainda, o vínculo da alucinação com a memória e com o retorno do reprimido.

Em acréscimo, Freud, por diversas vezes ao longo deste caso, se refere explicitamente às alucinações olfativas de Miss Lucy como conversões. Assim, por exemplo:

(...) O conflito entre suas emoções havia erigido o momento da chegada da carta em trauma, e a sensação de cheiro que estava associada a este trauma persistiu como seu símbolo. (...) Tudo parecia muito plausível, mas havia algo que me escapava, alguma razão adequada por que essas agitações e esse conflito de afetos levaram à histeria, e não a qualquer outra coisa. Por que tudo não havia permanecido no nível da vida psíquica normal? Em outras palavras, qual era a justificativa para a *conversão* que ocorreu? Por que ela nem sempre se recordava da própria cena, ao invés da sensação associada que ela isolava como o *símbolo da lembrança*? (Idem, p. 133 [grifo nosso]).

Enfim, para não multiplicar demasiadamente os exemplos, vale acrescentar apenas que, ainda dentro deste tema, este caso é interessante sobretudo pela descrição do tipo de “simbolismo” empregado na confecção de seus sintomas (também presente na fase final do tratamento de Elizabeth von R.).

2. 4. Acerca do papel da “ação diferida” no trabalho elaborativo

Tal como indica Mezan, é preciso considerar que, no contexto da carta 75 a Fliess, Freud observou que a partir do momento em que as sensações das zonas erógenas foram abandonadas, sendo que estas foram vividas com prazer, passaram estas a corresponder, como um todo, à atividade sexual da criança. Nesse sentido, não se trata de uma espécie de “distanciamento temporal” em relação às zonas abandonadas: este “novo sentido do termo envolveria uma elaboração do conteúdo em questão pelo indivíduo” (MEZAN, 1989, p. 70).

(...) A liberação da sexualidade (como você sabe, tenho em mente uma espécie de secreção que é justificadamente sentida como o estado interno da libido) é promovida, portanto, não só (1) através da estimulação periférica dos órgãos sexuais, ou (2) através das excitações internas provenientes desses órgãos, mas também (3) das idéias, ou seja, dos traços mnêmicos — logo, também por intermédio da ação retardada. (Você já está familiarizado com essa linha de raciocínio. Quando os órgãos genitais da criança são excitados por alguém, a lembrança disso produz, anos depois, por ação retardada, uma liberação da sexualidade que é muito mais intensa do que na época, porque, nesse meio tempo, o aparelho definitivo e a quota de secreção aumentaram.) (...). (Freud apud MASSON, 1986, pp. 280-281).

Com isso, encontra-se um primeiro ponto de contato entre a sexualidade e o inconsciente, haja vista que essa elaboração não ocorre em outro lugar, e, desse modo, “a repressão do conteúdo sexual é que o torna inconsciente” (MEZAN, 1989, p. 70). Em consequência disso, sustenta Freud que:

(...) Assim, existe uma ação retardada não-neurótica, que ocorre normalmente e que gera a compulsão. (Comumente, nossas outras lembranças só funcionam por terem funcionado como experiências.) Esse tipo de ação retardada também ocorre em conexão com a lembrança de excitações das zonas sexuais abandonadas. O efeito, porém, não é uma liberação da libido, e sim um desprazer, uma sensação interna análoga à repulsa no caso dos objetos. (Freud apud MASSON, 1986, p. 281).

Ademais, no que tange ao campo das neuroses, Freud argumenta que, via de regra, aquelas “experiências infantis que afetam apenas os órgãos genitais nunca produzem neurose”, tanto no caso de homens como de “mulheres masculinas. Com uma ressalva:

Contudo, uma vez que, em regra geral, as experiências da infância afetam também as duas outras zonas sexuais, permanece em aberto também para os homens a possibilidade de que a libido, ao ser despertada por ação retardada, leve ao recalçamento e à neurose. Na medida em que a memória depara com uma experiência ligada à genitália, o que ela produz por ação retardada é libido. Na medida em que depara com uma experiência ligada ao ânus, à boca, e assim por diante, produz uma *repulsa interna* retardada, e o resultado final, conseqüentemente, é que uma quota de libido não consegue, como ocorre comumente, forçar passagem para a ação ou a tradução em termos psíquicos, sendo obrigada, ao contrário, a prosseguir numa direção *regressiva* (como acontece nos sonhos). (Idem, pp. 281-282).

Disso se conclui que a libido anteriormente ligada às zonas erógenas pode sofrer vários destinos: ou permanece ligada a elas, resultando em perversões; ou as abandona, canalizando-se para a zona genital, caso em que a sexualidade “normal” poderá aflorar; ou, depois de ter chegado à etapa genital, fatores específicos a impedem de se fixar nesta região, e a repressão se encarrega de fazê-la refluir para as zonas abandonadas. Porém, a mesma repressão impede o surgimento da perversão correspondente; impedida de “atuar” — descarregar-se — por um ato perverso, ou de, nas palavras de Freud, “traduzir-se em termos psíquicos” — quer dizer, aceder à consciência —, a libido adere a fantasias de natureza inconsciente, isto é, reprimidas, que contribuem para formar os sintomas neuróticos. Eis que este é o sentido da “regressão” mencionada na carta 75: a libido retorna aos canais de onde fluíra para a zona genital.

Em suma, não é novidade que os analistas devam se concentrar na árdua tarefa de ajudar seus analisandos a enfrentarem suas repressões. Porém, sob uma luz mais positiva, a elaboração pode ser vista igualmente como um processo pelo qual o analisando desenvolve uma capacidade prática importante: a de reconhecer a miríade de manifestações de fantasias inconscientes assim que elas emergem no aqui-e-agora e encontrar novas e outras maneiras de conviver com elas.

2. 5. Primeira formulação: a *Durcharbeitung* em *Recordar, Repetir e Elaborar*

Antes de nos engajar nos mistérios desta complexidade, é preciso começar retomando o problema tal como Freud o situa em 1914, e tal como se apresenta ao psicanalista desta época.

O conceito é citado por Freud em uma reflexão sobre uma concepção do tratamento baseada no trabalho de rememoração do passado reprimido e nas resistências que o paciente apresenta a esta rememoração. Opõe-se, portanto, a uma concepção da psicoterapia baseada na hipnose e na sugestão, que se desenrola sem resistência e, portanto, sem a necessidade de uma perlaboração. É a rejeição da sugestão e da hipnose que impõe a necessidade da perlaboração. Nos dois casos, trata-se de permitir que o que foi reprimido possa se “descarregar” — o que significa neste contexto, não é inútil lembrar, “se desenrolar completamente”, “se realizar” psiquicamente, quer dizer, se integrar — a diferença está no meio utilizado, e na relação entre o meio utilizado e a qualidade da convicção obtida.

Recordar e ab-reagir, com o auxílio do estado hipnótico, eram então as metas a serem alcançadas. Em seguida, depois da renúncia à hipnose, impôs-se a tarefa de descobrir, a partir dos pensamentos espontâneos do analisando, o que ele não conseguia recordar. (...) Em termos descritivos: preenchimento das lacunas da recordação; em termos dinâmicos: superação das resistências da repressão. (FREUD, [1914]2010, pp. 194-95).

Na prática psicanalítica, a convicção é baseada na aliança com os processos secundários, e é esta aliança que vai ser levada em consideração pela perlaboração. É porque o Eu do sujeito é “respeitado” pela técnica psicanalítica, que é preciso perlaborar o trajeto em direção às lembranças reprimidas, exatamente onde a hipnose ou a sugestão esbarram nesse trabalho ao se contentarem, inversamente, com um efeito de convicção fundado na força, quase alucinatória, do retorno da impressão primitiva.

A rememoração é então oposta a um modo de retorno da experiência anterior e do passado caracterizado pela compulsão à repetição (formulada desde 1914) e suas formas processuais: o agir e a atualização transferencial do passado reprimido.

(...) Se nos detemos nesse último tipo para caracterizar a diferença, é lícito afirmar que o analisando não recorda absolutamente o que foi esquecido e reprimido, mas

sim o atua. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete, naturalmente sem saber que o faz.

(...) Sobretudo, ele começa a terapia com uma repetição desse gênero. (...) Isto não é outra coisa, naturalmente, que a repetição de uma atitude homossexual que se evidencia como resistência contra qualquer recordação. Enquanto ele permanecer em tratamento, não se livrará desta compulsão de repetição; por fim compreendemos que este é seu modo de recordar. (Idem, pp. 199-201).

Entre essa forma de retorno do passado, e a verdadeira rememoração, se interpõe uma resistência, a *resistência da transferência*, a resistência ligada ao próprio *agieren*, à forma “atual” e “atuante” do retorno. Na época, o que interessava a Freud, antes de mais, era a relação dessa compulsão à repetição com a transferência e com a resistência. Desse modo, observava ele que a transferência era, ela própria, apenas um fragmento da repetição e que a repetição era uma transferência do passado esquecido, não apenas para o médico, mas também para todos os outros aspectos da situação de então. E, com base nisso, alertava que se deveria estar preparado para descobrir, enfim, que o paciente submetia-se a compulsão à repetição, que substituíra o impulso a recordar, não apenas em sua atitude pessoal para com o médico, mas também em cada diferente atividade e relacionamento que podiam ocupar sua vida na ocasião.

(...) Também a participação da resistência não é difícil de reconhecer. Quanto maior a resistência, tanto mais o recordar será substituído pelo atuar (repetir). Pois o recordar ideal do que foi esquecido corresponde, na hipnose, a um estado em que a resistência foi totalmente afastada. Se a terapia começa sob os auspícios de uma suave e discretamente positiva transferência, ela permite inicialmente, como na hipnose, um aprofundar da recordação, durante o qual mesmo os sintomas patológicos silenciam; mas se no decurso posterior a transferência se torna hostil ou muito intensa, por isso necessitando de repressão, imediatamente o recordar cede o lugar à atuação. A partir de então as resistências determinam a sequência do que será repetido. É do arsenal do passado que o doente retira as armas com que se defende contra o prosseguimento da terapia, as quais temos de lhe arrancar peça por peça. (Idem, pp. 201-02).

É esta resistência que se trata de perlaborar, inicialmente: o psicanalista propõe uma interpretação (mais tarde Freud dirá mais justamente uma “construção”, quer dizer, um termo que insiste mais sobre a idéia de uma hipótese), que se comporta como um “pensamento em espera” em direção aos conteúdos reprimidos, mas também como uma “atração” para estes.

Vimos então que o analisando repete em vez de lembrar, repete sob as condições da resistência; (...) a resposta será que ele repete tudo o que, das fontes do reprimido, já se impôs em seu ser manifesto: suas inibições e atitudes inviáveis, seus traços patológicos de caráter. Ele também repete todos os seus sintomas durante o

tratamento. E agora podemos ver que ao destacar a compulsão de repetição não adquirimos um novo fato, mas uma concepção mais unificada. Para nós se torna claro que a condição doente do analisando não pode cessar com o início da análise, que devemos tratar sua doença não como assunto histórico, mas como um poder atual. Essa condição doente é movida pouco a pouco para o horizonte e o raio de ação da terapia, e, enquanto o doente a vivencia como algo real e atual, devemos exercer sobre ela o nosso trabalho terapêutico, que em boa parte na recondução ao passado. (Idem, p. 202).

O trabalho se desenrola então “fragmento por fragmento”, “peça por peça” diz ainda Freud, portanto, progressivamente, para traçar um caminho a partir dos pensamentos em espera em direção às “emoções reprimidas” e às cenas e lembranças que as “apresentam” e “narram”. O trabalho impõe, portanto, ao analista o que Freud denomina uma *prova de paciência*.

Na prática, essa elaboração das resistências pode se tornar uma tarefa penosa para o analisando e uma prova de paciência para o médico. Mas é a parte do trabalho que tem o maior efeito modificador sobre o paciente, e que distingue o tratamento psicanalítico de toda influência por sugestão. Teoricamente pode-se compará-la com a “ab-reação” dos montantes de afeto retidos pela repressão, [ab-reação] sem a qual o tratamento hipnótico permanecia ineficaz. (Idem, p. 209).

Essa lentidão do trabalho psicanalítico se opõe a uma concepção do retorno do passado baseado no modelo anterior da ab-reação imediata. Essa lentidão baseia-se numa concepção do funcionamento dos processos secundários fundada sobre as pequenas quantidades (“peça por peça”, diz ele). Mas também sobre a aceitação de um trabalho de luto da aspiração à “identidade de percepção”, tal como se manifesta na atualização transferencial e nas formas de agir transferenciais que ela implica (e às resistências ligadas aos “benefícios secundários da doença” segundo as formulações de 1914 e 1926). Essa identidade de percepção deve ser suplantada pela passagem e aceitação de uma simples “identidade de pensamento”, quer dizer, um equivalente representativo e simbólico da cena primitiva.

Para tanto, a elaboração da resistência obriga a um verdadeiro trabalho psíquico que preenche subjetivamente a análise e dá valor ao que está em jogo nela. É exatamente porque há uma resistência que atualiza a repressão no tratamento, que a torna tangível, é que o que está em jogo nela e nos conteúdos reprimidos pode ser percebido e reconhecido na análise. É exatamente porque é necessário trabalho, e para isso tempo, paciência, esforços, é que o resultado da análise vai tornar possível um tipo de *convicção* baseado na apropriação subjetiva do conteúdo da análise: a energia despendida é testemunha disso.

(...) Como se sabe, a superação das resistências tem início quando o médico desvela a resistência jamais reconhecida pelo paciente e a comunica a ele. (...) Com frequência fui consultado a respeito de casos em que o médico se queixou de haver mostrado ao doente sua resistência, sem que no entanto algo mudasse, a resistência havia mesmo se fortalecido e toda a situação se turvado ainda mais (...); o médico tinha apenas esquecido que nomear a resistência não pode conduzir à sua imediata cessação. É preciso dar tempo ao paciente que ele se enfronte na resistência agora conhecida, para que a elabore, para que a supere, prosseguindo o trabalho apesar dela, conforme a regra fundamental da análise. Somente no auge da resistência podemos, em trabalho comum com o analisando, descobrir os impulsos instintuais que a estão nutrindo, de cuja existência e poder o doente é convencido mediante essa vivência. (...) (Idem, p. 207-09).

No entanto, tal trabalho supõe certo modo de funcionamento psíquico do analisando e do analista. Supõe que a repressão se refira a lembranças ou conteúdos representativos que já foram conscientes e foram secundariamente reprimidos, supõe que o trabalho seja o de uma “tomada de consciência” e, portanto, para dizer rapidamente, que seja organizada uma “neurose de transferência”, que se apresente como uma formação intermediária entre a neurose histórica e a situação psicanalítica.

No entanto, o principal meio de domar a compulsão de repetição do paciente e transformá-la num motivo para a recordação está no manejo da transferência. Tornamos esta compulsão inofensiva, e até mesmo útil, ao reconhecer-lhe o seu direito, ao lhe permitir vigorar num determinado âmbito. Nós a admitimos na transferência, como numa arena em que lhe é facultado se desenvolver em quase completa liberdade, e onde é obrigada a nos apresentar tudo o que, em matéria de instintos patogênicos, se ocultou na vida psíquica do analisando. Quando o paciente se mostra solícito a ponto de respeitar as condições básicas do tratamento, conseguimos normalmente dar um novo significado de transferência a todos os sintomas da doença, substituindo sua neurose ordinária por uma neurose de transferência, da qual ele pode ser curado pelo trabalho terapêutico. Assim a transferência cria uma zona intermediária entre a doença e a vida, através da qual se efetua a transição de uma para a outra. (...) Ao mesmo tempo é uma parcela da vida real, tornada possível por condições particularmente favoráveis, porém, e tendo uma natureza provisória. Das reações de repetição que surgem na transferência, os caminhos já conhecidos levam ao despertar das recordações, que após a superação das resistências se apresentam sem dificuldade. (Idem, pp. 206-07).

Tal como nos indica René Roussillon (2008), a resistência aparece então essencialmente como sendo do pré-consciente, do Eu pré-consciente, a única evocada em 1914. O trabalho do psicanalista pode então ser pensado como sua capacidade de “adivinhar”, a partir das associações do paciente, quais representações inconscientes organizam as cadeias associativas, de reconstruir quais cenas históricas se escondem atrás delas e, depois, de comunicar ao analisando as que são ativadas na e pela transferência.

A situação e a concepção do que está em jogo na perlaboração vão mudar quando Freud começar a pensar que “resistências inconscientes” podem “se opor à liberação das resistências” e que a análise se vê frente às resistências do Super-eu inconsciente (e de suas deformações eventuais), ou às formas do que Freud chama, em 1926, “as resistências do Id”, isto é, as resistências ligadas à transformação insuficiente das moções pulsionais do Id.

A perlaboração das resistências vai então tomar outras formas, e a teoria do trabalho psicanalítico deverá ficar mais complexa. Além do trabalho sobre as resistências do Eu, trabalho psicanalítico que qualificamos naturalmente como “clássico”, formas de trabalho psicanalítico de uma outra natureza deverão se desenvolver, sobre as quais a psicanálise contemporânea está ainda trabalhando com empenho.

Consiste, pois, num objetivo de “tomada de consciência” de um complexo representativo reprimido. Como acabamos de ver, o que está em jogo inicialmente na perlaboração é preparar o terreno para tornar possível e “abrir um caminho” para um retorno do reprimido através do processo associativo sobre as formações pré-conscientes que são seus derivados. Depois, quando tal retorno produz suficientes manifestações e sinais de maturação, a perlaboração permite um trabalho de exploração “fragmento por fragmento” das razões e do que esteve em jogo na sua repressão anterior, trabalho do qual se espera que permita estabilizar sua aceitação pela elaboração de suas formas de expressão.

2. 6. Formulação segunda: a *Durcharbeitung* como “tornar-se consciente” em *Inibição, Sintoma e Angústia*

Tal formulação pode ser evidenciada a partir dos textos de Freud dos anos 1923-26, que descrevem situações clínicas nas quais o material inconsciente não foi representado e reprimido secundariamente, pois nunca acedeu anteriormente à consciência. Sua forma não sofreu as transformações e a representação anterior que lhe teriam permitido “tornar-se consciente” (cf. FREUD, [1923]2010 e [1926]2010).

Por ora, propomo-nos a examinar o trabalho de perlaboração, nesta segunda formulação, aquele que é baseado no trabalho de transformação necessário para “o tornar-se consciente”, isto é, para a perlaboração da resistência do Id.

A perlaboração da resistência do Id diz respeito às situações históricas de natureza ou de efeito traumático em que os conteúdos inconscientes implicados foram contra-investidos

desde o início, antes de qualquer apropriação e representação consciente suficiente. As situações e modos de relação traumáticos, devido ao intenso desprazer, até mesmo pelo pavor ou agonia que implicam, impedem o sujeito de poder fazer o trabalho de metabolização da experiência subjetiva que elas produzem nele. A defesa primária age de maneira quase automática, desde o desencadeamento do pavor, do terror ou da ameaça de aniquilamento que a experiência traumática comporta, e isto antes mesmo que o sujeito tenha podido viver e ter uma representação suficiente do que ele experimentava. Ela subtrai assim da subjetividade os dados perceptivos e sensoriais a partir dos quais o Ego-sujeito poderia construir um sentido aceitável para o que ele experimenta.

Contudo, podemos também pensar, complementarmente, que, de uma maneira mais geral e fora de qualquer contexto traumático particular, a “matéria-prima psíquica”, segundo o termo de Freud ([1923]1996), que se produz na fronteira do Id e do Ego, quando o Id deve “se tornar” Ego, é, essencialmente, hiper-complexa. Ela de fato mistura percepções múltiplas, sensações diversas, moções pulsionais variadas e potencialmente em conflito. Mistura a parte do eu na experiência subjetiva e no engajamento pulsional e a parte do outro e de suas respostas ao engajamento pulsional do sujeito. Produz, portanto, na origem, formas com frequência tão intrincadas e condensadas que não podem ser integradas como tais, e que se apresentam frequentemente como enigmáticas e confusas. Para serem integradas, elas devem, portanto, ser progressivamente descondensadas e transformadas com o auxílio de um vai-e-vem dentro/fora, de um jogo de transferências e de transposições sucessivas.

A vida, com frequência, oferece ao sujeito as possibilidades de jogo necessárias a estas transferências e transposições, mas, às vezes, é somente depois da análise e da situação específica que ela propõe que isto será possível. O que não sofreu este trabalho de descondensação, de transposição e de transformação, este trabalho de metaforização, que caracteriza a representação simbólica, não pode então aceder à consciência, não pode “se tornar consciente”. É então “reprimido originariamente”, conforme os termos de Freud ([1926]2001), e antes de qualquer subjetivação verdadeira.

A repressão originária “atrai” em seguida repressões ou clivagens secundárias, que são as únicas manifestações observáveis de sua ação.

Portando, com frequência na análise, além do trabalho relativo à repressão secundária que evocamos a propósito do texto de 1914, aparece um outro trabalho que diz respeito à transformação da “matéria-prima psíquica” em uma forma que a torna apta a se tornar consciente e a ser integrada no Ego. A vetorização deste trabalho foi formulada por Freud, em

1933, numa formulação que ficou célebre: “Wo Es war, soll Ich werden” (cf. FREUD, [1933] 1996).

A noção de perlaboração então implicada corresponde ao trabalho que deve ser fornecido ao mesmo tempo pelo analisando e pelo analista para operar as transformações necessárias para que o material inconsciente primitivo — o ainda não tornado consciente, mas que é subjacente às repressões secundárias, e sempre capaz de ocasionar novas repressões —, seja suscetível de se tornar consciente.

Esse trabalho consiste inicialmente em ajudar a descondensar a matéria-prima psíquica para torná-la representável, aqui também “fragmento por fragmento”, “detalhe por detalhe”, isto é, a metabolizar a resistência própria à matéria psíquica inconsciente, a sua natureza e às moções pulsionais que ela abriga e às quais ela dá forma.

Mas, evidentemente, para isto é necessário inicialmente que as implicações específicas ligadas à resistência do Id se transfiram para a situação psicanalítica. Aqui também há uma “antinomia da resistência”, que aqueles que se confrontam com “situações-limites da psicanálise”, conhecem bem. “Situações-limites” que é preciso saber reconhecer e compreender como formas da resistência do Id, através das formas transferenciais de reações terapêuticas negativas, de transferências delirantes ou passionais, mas também através das formas menos manifestas ou menos barulhentas, mais marcadas pela inércia como as da melancolia fria e do masoquismo de funcionamento.

Quando a transferência o permite, trata-se então de separar progressivamente os fragmentos e componentes da experiência ativada sob forma de uma “identidade de percepção”, que caracterizam sua forma perceptiva primitiva e que podem ir até manifestações alucinatórias, para que a matéria prima da experiência subjetiva engajada na transferência possa se reconhecer como “representação psíquica”, então necessariamente parcial, e que ela possa se inscrever então no registro da identidade de pensamento.

Em suma, trata-se de permitir que o que se “apresenta” na superfície psíquica possa se reconhecer como re-apresentação de uma parte do passado e não mais como atual. O que implica um trabalho de metabolização das moções pulsionais e experiências traumáticas, um trabalho de transformação da experiência subjetiva primitiva em uma forma representativa suscetível de “se tornar consciente”. Este trabalho passa sempre por um trabalho de (re)construção que implica o analista e potencialmente o compromete. Retornaremos a este ponto essencial.

Com efeito, o Ego, como ressalta Freud ([1923]1996), só pode, de fato, trabalhar a partir das “representações”, ele deve transformar tudo em representação psíquica e, em

particular, verbais, tanto as percepções quanto as sensações, tanto as moções pulsionais quanto os afetos, isto é, todos os componentes da matéria-prima psíquica. É o primeiro trabalho de apropriação qualitativa da experiência subjetiva.

Ele deve depois explorar os diferentes aspectos psíquicos, suas diferentes facetas, para familiarizar o pensamento com sua “inquietante” estranheza primitiva, e assim torná-la progressivamente integrável.

Conforme indicação de Roussillon (2008), tal trabalho de perlaboração poderia ser delimitado a partir do modelo do “jogo das crianças”, teria a mesma função que este na infância — a saber, “domar situações difíceis e potencialmente traumáticas para permitir simbolizá-las e preparar assim a apropriação subjetiva ou a subjetivação delas” (cf. a respeito ROUSSILLON, 2008). Colocar e transferir as sensações, percepções, pulsões, em determinados “objogos” animáveis e, portanto, assim, decifrá-las para explorar suas características próprias e torná-las mais facilmente compreensíveis, desenvolver todas as diferentes facetas delas. É por isso que ele passa pela repetição necessária à exploração “fragmento por fragmento”, “peça por peça”, aqui também como o jogo das crianças. Perlaboração e repetição se apresentam neste caso juntos, e cabe ao psicanalista diferenciar esta repetição inevitável e frutuosa, que remete ao que o autor propôs denominar a “compulsão de simbolização”, formas de repetição marcadas pelo retorno do próprio traumático.

É preciso agora voltar e insistir sobre o fato de que este tipo de trabalho de perlaboração se faz frequentemente a dois, estando então o analista muito mais implicado e, portanto, potencialmente comprometido do que no primeiro modelo citado mais acima. Ele se faz a dois e com o analista, o que fez com que a ênfase fosse colocada nos aspectos intersubjetivos do tratamento, no co-pensamento, na co-construção, pois a representação psíquica não está dada, ela deve ser construída, ela é o fruto do trabalho de análise. Este trabalho a dois, onde duas áreas de jogo se sobrepõem é então ocasião para um compartilhamento de experiência e para uma recarga libidinal que são indispensáveis para que as experiências em pane de simbolização do paciente possam se ligar e se integrar à trama do ego pré-consciente. É um trabalho que propus descrever como “lado a lado”, mesmo que a situação permaneça assimétrica, na medida em que cada um se apóia no outro e no trabalho do outro.

Para Roussillon (2008), a idéia de um trabalho de construção “lado a lado” contém também a de uma forma de trabalho paralelo e “em duas partes” sobre o qual, há vários anos, o mesmo coloca a ênfase. A perlaboração se faz, então, no campo estruturado por duas cenas

distintas, a do analisando e a do analista, distintas, mas ligadas entre elas e implicando uma exigência de trabalho de vínculo. Ela se faz entre estas duas cenas, no trabalho de ligação e de articulação destas duas cenas. O analista se apóia sobre sua empatia em relação ao que acontece e não consegue tomar completamente forma no seu paciente, para tentar sentir e reconstruir, figurando as experiências subjetivas engajadas, segundo ele, numa espécie de “constelação” transferencial. É assim um trabalho de “simbolização a dois” que deve acontecer. O que não pôde ser simbolizado historicamente com os objetos primitivos do paciente deve encontrar no trabalho psicanalítico uma segunda chance para se efetuar.

Assim, como ressaltamos, o analista se encontra implicado neste trabalho, não pode evitar completamente nem mesmo se encontrar comprometido nele, o que abre a questão da perlaboração da sedução e da sugestão inevitável na e pela análise, e a questão de seu vínculo transferencial com as seduções sexuais e narcísicas originadas dos objetos significativos do paciente. Chegamos então à questão da “resistência do Superego” que é sua herdeira, e, em particular, à questão do “Superego severo e cruel” (cf. FREUD, [1923]1996) cuja análise deve ser cuidadosamente colocada em dialética com a da resistência do Id. “A sombra do objeto (e do analista) caiu sobre a análise” (R. Roussillon, 2000).

Por outro lado, quando Freud se debruça, em 1923, sobre a questão da reação terapêutica negativa, ressalta que ela encontra a questão de saber a quem podem ser atribuídos os resultados da análise. Ele ressalta assim que uma questão central é mobilizada pelo trabalho psicanalítico: a das condições da apropriação subjetiva deste trabalho pelo analisando. Ressurge assim também a questão da ameaça de sedução e de sugestão na e pela análise, e o fantasma da hipnose com o qual já tínhamos cruzado no texto de 1914. Não é por acaso que Freud retorna então, em diferentes textos da época, sobre a questão da transmissão inconsciente de pensamento.

Além disso, ele evoca, em uma nota do artigo de 1923, e sempre a propósito da reação terapêutica negativa, que o sentimento inconsciente de culpa, que é subjacente à reação terapêutica negativa, pode resultar de uma “identificação de empréstimo”, hipótese que confirma esta questão. Quando o trabalho psicanalítico se efetua a dois — em *co-construção* como propõe Roussillon (1984) —, a questão se abre sobre as condições para que tal trabalho não contenha formas de sugestões alienantes e não provoque rejeição ou exacerbação do negativismo. Isso ocorre ainda mais quando somos confrontados a situações transferenciais nas quais as problemáticas narcísicas estão em primeiro plano.

Portanto, não é suficiente representar e simbolizar a “matéria prima” psíquica. É preciso ainda saber a quem se deve o fato de que tal simbolização se efetue e quais formas de

apropriação subjetiva acompanham o trabalho de simbolização. Como Freud observa a propósito dos sonhos de complacência, em 1923, podemos “sonhar para o analista”, então no lugar do Superego a ser seduzido ou ao qual devemos passivamente nos submeter. Mas existem também formas do Superego que são alienantes e que devem poder ser desconstruídas, formas do Superego que se opõem ao processo psicanalítico e que constituem formas de resistência a este, que provocam perturbações do funcionamento psíquico.

Pensamos, evidentemente, no Superego “severo e cruel”, que Freud cita em 1923, e que desregula o funcionamento psíquico ao tratar a simples representação como um ato, confusão que coloca o Ego em um impasse. Ele se torna assim uma “pura cultura de pulsão de morte” (cf. FREUD, [1923]1996). O Superego pode então exigir “demais” do Ego, tirar-lhe os benefícios de seu trabalho de simbolização, ou ainda não lhe oferecer as condições necessárias para poder efetuar-lo. Em 1930, no final de *O Mal-Estar na Civilização* ([1930]2010), Freud não declara que é necessário “diminuir suas pretensões” (as do Superego) e lutar contra suas exigências extremas? Pensamos evidentemente também nos ideais impostos ao Ego pelo Superego.

Analisar a resistência do Superego, perlaborar essa resistência, é então remeter à maneira como “a sombra” dos objetos parentais do paciente caiu sobre o Ego e contribuiu à formação do Superego. “A sombra dos objetos” parentais pode ser também neste caso a sombra de seu próprio Superego, como Freud definiu. Mas é também examinar cuidadosamente como a sombra dos ideais, das teorias, das particularidades de funcionamento do próprio analista ameaça cair sobre a análise e o analisando. Lembra-nos Roussillon (2008) que esta já era uma questão central nas reflexões técnicas de Sándor Ferenczi, que denunciava o que ele chamava “a hipocrisia profissional” de alguns de seus colegas. Ainda segundo indicação do psicanalista francês, essa questão está também no centro, na própria França, do artigo consagrado por Didier Anzieu aos *Princípios de Análise Transicional em Psicanálise Individual*, de 1989.

Inevitavelmente, prossegue Roussillon (2008), no trabalho de co-construção necessário à perlaboração das resistências do Id e dos materiais arcaicos, o analista não pode deixar de desvendar alguma coisa de seu próprio funcionamento, de seus próprios ideais. Mascaram para si mesmo este dado, é correr o risco de enquistar um ponto de contratransferência e de exacerbar a submissão ou a revolta do analisando em face de um Superego-Ideal do Ego alienante. Inevitavelmente, esta contra-atitude do analista entra em acordo com as implicações transferenciais da “resistência do Superego” e não permite mais perlaborar sua história.

Contrariamente, nas palavras do psicanalista francês, “aceitar assumir o que há de sugestão-sedução inevitável na análise, é abrir a via à perlaboração da dimensão histórica da resistência do Superego e permitir que este se *transicionalise* progressivamente” (cf. ROUSSILLON, 2008). É, portanto, uma implicação essencial da apropriação subjetiva da análise permitir que também o Superego seja apropriado subjetivamente.

Na experiência clínica, de acordo com Roussillon (2008), um dos pontos principais deste trabalho de “transicionalização do Superego”, ao lado do trabalho viabilizado pelo desenvolvimento das capacidades de jogo, que já abre a possibilidade para que os processos de simbolização se desenvolvam em encontrado-criado, passa pela capacidade dos analisandos de “dizer não” ao analista. Um “não” profundo que lhes permite evitar a alienação das posições de submissão ou de revolta — que, na maior parte do tempo, testemunham o fracasso do sujeito em dizer um “verdadeiro” não, que não seja um “não” de fachada, um não paradoxal de complacência.

Quando essa capacidade ao “não” não é adquirida pelo analisando, uma forma da perlaboração vai então estar relacionada particularmente às formas ditas do “negativismo”, que são as manifestações alternativas da necessidade do analisando de poder manter uma diferenciação suficiente do analista. Trata-se assim de evitar que a sombra do analista, de seus ideais, de suas teorias e *a priori*, caiam sobre o analisando, com então o risco de uma ressexualização das relações do sujeito com o Superego ameaçador.

Nessas situações clínicas, o trabalho de perlaboração se superpõe a um trabalho de colocar à prova o analista e seu narcisismo, que devem então “sobreviver” para tornar possível o trabalho de diferenciação ego/não-ego, que então se torna a implicação central da análise e da perlaboração psicanalítica. Sem tal “descolamento” do analisando e do analista, o jogo de colagem-descolamento do ego e do superego, de intricação-diferenciação do Ego e do Superego, não pode ocorrer com liberdade suficiente, fica preso nas formas e sujeições infantis.

Sem esse descolamento, o analista apenas substitui as influências históricas dos objetos significativos do analisando pelos seus próprios ideais, valores e *a priori*, e a análise se comporta como uma outra forma de “máquina de influenciar” ou “de sugerir”, qualquer que seja sua boa vontade ou sua ética profissional. A influência do analista, seu poder de sugestão é inevitável, pois não dependem somente do analista e das precauções que ele toma para não exercer influência sobre seus pacientes. Dependem também da forma da transferência e da função que esta confere ao analista. Faz parte da questão da perlaboração da

“resistência do Superego” ser sensível aos efeitos desta questão e as suas formas de manifestação, e se dotar das condições de sua análise.

Nas três situações transferenciais exploradas por Roussillon (2008), o trabalho de perlaboração está sempre presente, mas muda de natureza à medida que muda o que está em questão no “entre jogo” (*interplay*) do encontro analítico. A perlaboração é essencial para o trabalho psicanalítico. Ela sozinha oferece o tempo necessário para que os processos psíquicos possam ser reconhecidos, domados, explorados e apropriados. Mas, sobretudo, ela sozinha assegura as condições para que o trabalho psicanalítico não fique preso apenas na dimensão pré-consciente da *psique*, mas se confronte com implicações inconscientes verdadeiras que as formas da resistência ao mesmo tempo mascaram e revelam, e desemboque numa convicção verdadeira.

Por tudo isso, a perlaboração permanece o conceito central da técnica psicanalítica, seu conceito de base, através do qual ela tem uma chance de não ser uma nova forma de sugestão, de não ser uma forma sofisticada desta, aposta essencial da psicanálise contemporânea.

CAPÍTULO 03

PSICANÁLISE E TEORIA CRÍTICA: A *DURCHARBEITUNG* FREUDIANA EM ADORNO

O pensamento de Freud constitui um momento decisivo na formação de algumas concepções adornianas, mesmo ao nível de certas analogias possíveis entre ambos. Há um aspecto da assim chamada por Freud e outros, ciência psicanalítica, considerado de cunho filosófico, ou metapsicanalítico, em oposição ao aspecto clínico. É neste caminho que se podem encontrar, em Adorno, para além da questão dos famosos freudo-marxistas, elementos cujas origens estão naquele lugar da investigação freudiana.

Com tal propósito, a intenção do presente capítulo é desenvolver alguns destes elementos que serão importantes no decorrer de sua argumentação mesma, compreendendo a influência teórica direta da psicanálise na filosofia adorniana, no que diz respeito a questões constantes no interior de “O que significa elaborar o passado” ([1963]2000), bem como nos demais textos da década de 1950, considerando, sem dúvida, o momento de crítica tecido por Adorno em direção a Freud, principalmente na *Teoria Estética* (1970). Em outras palavras, não se pretende identificar o pensamento de ambos, nem se quer dizer que Adorno tenha meramente se utilizado de termos e noções psicanalíticas de modo acrítico, “psicologizando”, por assim dizer, sua teoria.

É de se considerar que a psicanálise de Freud contribui para a formação da Teoria Crítica do ponto de vista de dois aspectos: proporcionando elementos para uma crítica da cultura e permitindo a abordagem da relação entre indivíduo e cultura através da teoria da personalidade.

Estes dois momentos resultam um do outro: na relação entre indivíduo e cultura perceber-se-á que aquele é impedido de exercer sua própria liberdade enquanto se encontra inserido nesta. Se a psicanálise trata — em vários níveis —, e tem como preocupação primeira, o indivíduo e este se encontra prejudicado no interior da cultura é evidente um acesso crítico a esta última. O próprio conceito de cultura implica esta relação de um momento que é solapado em benefício de outro. Tal como se depreende, o sacrifício metódico da libido, a sua sujeição rigidamente imposta às atividades e expressões socialmente úteis, é

cultura. A civilização — a propósito: não seria necessário tentar uma distinção entre civilização e cultura neste contexto, Freud mesmo utiliza tais termos enquanto sinônimos — se baseia na subjugação dos instintos humanos, da libido, da satisfação irrestrita das necessidades.

Resulta disso que a concepção de “repressão” ou “recalque” aqui vislumbrada aparece em Adorno de forma não técnica, mas por vezes técnica, tanto no que se refere a aspectos conscientes quanto inconscientes de cunho social ou individual nos processos de coerção e supressão. A repressão é sinônimo, neste contexto, de dominação. O recalque — a rigor, o termo é aqui empregado enquanto seu sinônimo — equivale ao procedimento de uma negação abstrata em oposição à noção de negação determinada sempre presente no contexto do pensamento adorniano. A negação abstrata não conserva a verdade do acontecimento anterior, suprimindo-o. É deste modo que o conteúdo é recalado e pode retornar inusitadamente. A repressão é a ausência de liberdade, assim a civilização que se constrói através da repressão luta contra a liberdade. Há um aspecto necessário à própria sobrevivência da espécie no modelo de uma “repressão básica”. Há, portanto, um nível de ausência de liberdade tolerável e benéfico para o indivíduo e o todo. Seria este o teor da liberdade mesma para Adorno, a questão é delimitar o grau desta repressão e a escala em que ela age.

Neste ponto, reportamo-nos à tese defendida por Vladimir Safatle (2006), segundo a qual é certa relação dos indivíduos desejantes à “*opacidade* dos objetos” que causam seus desejos — e que faz Lacan dizer que o objeto do desejo e da pulsão, longe de completar o sujeito, divide-o ao mesmo tempo que o constitui — representa uma experiência do mesmo registro que a perspectiva estética descrita por Adorno. Ela libera o sujeito moderno, preso num racionalismo estreito, das ilusões de identidade que o sujeito da ciência não pode deixar de desenvolver desdobrando-se, tornando-se assim solidário de um mundo alienante. Há uma resistência à tentativa de completude subjetiva, que vem dos objetos, e é apenas esta resistência — resistência da alteridade do Outro na transferência — que impede que nossos desejos assimiladores se fechem num narcisismo mortífero. Vejamos qual a natureza desse *sujeito desejante*.

3. 1. Sobre a teoria da “falta de objeto”: a questão do “sujeito do desejo” em Jacques Lacan

Para a psicanálise, *sujeito* é o ser humano submetido às leis da linguagem que o constituem e manifesta-se de forma privilegiada nas formações do inconsciente (lapsos, atos falhos, sonhos, sintomas, etc.). O psicanalista Jacques Lacan (1901-1981) ao mostrar que o inconsciente está estruturado como uma linguagem demonstra que só há, como sujeito, o “sujeito do inconsciente”.

O termo *sujeito*, introduzido por Lacan na psicanálise, serve para trabalhar com a hipótese do inconsciente sem anular a sua dimensão essencial de “não-sabido” (*Unbewusste*). Qual seria esse outro a quem se está mais ligado do que ao Eu, visto que no seio mais consentido de uma identidade consigo mesma, é ele quem o agita? A sua presença só pode ser entendida num segundo grau de alteridade que o situa desde logo em posição de mediação em relação ao desdobramento do Eu consigo como se fosse com um semelhante.

Com efeito, este outro é o sujeito do inconsciente excêntrico a si próprio. Não é um sujeito no inconsciente imaginado este como um reservatório de pulsões, antes é essa pulsação, essa fenda pela qual algo de não-sabido — de inconsciente — se abre e se fecha logo que apreendido pela consciência. Diz-se “sujeito do inconsciente” e não “Eu do inconsciente”. Para o Eu que fala, o “sujeito do inconsciente” é um “Tu”, não um Eu. “Sujeito”, fundamentalmente, é esse Tu de que o Eu fala quando quer designar como inconsciente, um inconsciente que não seja um outro Eu. Ou antes, o sujeito é essa mesma divisão entre o Eu e o Tu.

A despeito disso, como muito bem assinala Lacan, a concepção do desejo que anima esse tal sujeito já havia sido proposta por Georg W. F. Hegel (1770-1831) em seu famoso capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* (1807). Contudo, o que a *Traumdeutung* — a “Interpretação de Sonhos” — revela não é o desejo hegeliano, mas o desejo freudiano, e a diferença fundamental entre ambos está no inconsciente. O desejo de que fala Freud é o *desejo inconsciente*.

Antes de tentarmos um esclarecimento sobre a natureza do desejo em Freud, cremos que será necessário remontar à concepção hegeliana do “Desejo” (*Begierde*).

3. 1. 1. O conceito de Desejo em Hegel

A fenomenologia hegeliana é, num primeiro momento, uma descrição que tem por objeto o homem tal como ele aparece a si próprio enquanto fenômeno existencial. O percurso da fenomenologia é o da historicidade do homem, isto é, o caminho seguido pela “Consciência” (*Bewusstsein*) até chegar à “Autoconsciência” (*Selbstbewusstsein*). Esse caminho é percorrido em três registros:

1. No primeiro, o homem é *em-si*: *Consciência* (*Bewusstsein*). “Consciência” é entendida aqui no sentido estrito de “consciência de mundo exterior”. É o homem enquanto passivo e esgotando-se na percepção do mundo; homem ingênuo, sensualista, cuja certeza não ultrapassa o nível da certeza sensível.
2. O segundo é o do homem como *para-si*: *Autoconsciência* (*Selbstbewusstsein*). O homem não é apenas aquilo que se opõe ao mundo, mas é consciente dessa oposição e portanto consciente de si mesmo. Ao ser consciente de si mesmo, ele é também consciente do outro como um para-si. É na relação entre dois “para-si” que se vai constituir o desejo como desejo humano (não-natural).
3. Finalmente, temos o homem como *em-si e para-si*: *Razão* (*Vernunft*). Essa Razão se faz inicialmente razão observadora para em seguida constituir-se como Arte, Religião, Estado.

O que nos interessa para a explicação do Desejo em Hegel é a passagem da *Consciência* (*Bewusstsein*) para a *Autoconsciência* (*Selbstbewusstsein*), passagem essa que é feita pelo *Desejo* (*Begierde*). Para tanto, toma-se como referência a análise feita por Alexandre Kojève (2002).

Segundo ele, a *Consciência* caracteriza o homem considerado enquanto sujeito cognoscente, mas num sentido sensualista. É o homem contemplativo que numa atitude puramente passiva, “sensitiva”, se opõe ao objeto exterior. “Consciência” aqui é tomada no sentido de “consciência do mundo exterior” e é a maneira de ser do homem ingênuo ou da criança. A certeza que essa consciência oferece é uma certeza sensível, não é a *Verdade*. É uma certeza subjetiva que não se sabe como tal; julga-se objetiva mas é abstrata, na medida em que nem mesmo constituiu ainda um Sujeito. Essa atitude cognitiva frente ao objetivo não

pode constituir um sujeito porque nela o homem é absorvido pelo objeto conhecido; ele se perde na contemplação do objeto. O que a contemplação revela é o objeto e não o sujeito.

De acordo ainda com Kojève (2002), o sujeito surge somente a partir de *Desejo* (*Begierde*). É pela ação de assimilar o objeto que o homem se vê como oposto ao mundo exterior. O primeiro desejo é um desejo sensual: o desejo de comer, por exemplo, através do qual o homem procura suprimir ou transformar o objeto assimilando-o. Nessa medida, toda ação surgida do Desejo é uma ação “negatriz”, pois tem por objetivo a destruição ou transformação do objeto para que o desejo possa ser satisfeito. No lugar da realidade objetiva (destruída ou transformada), surge uma realidade subjetiva pela assimilação ou interiorização do objeto.

Assim, o Eu do Desejo não tem, pois, um conteúdo positivo próprio; ele é um vazio que será preenchido pela transformação e assimilação do objeto, isto é, do não-Eu negado. Isso faz com que a natureza do Eu seja uma função do objeto desejado. Se o desejo se volta para um objeto natural, o Eu resultante da satisfação desse Desejo será também um Eu natural. Enquanto o desejo estiver voltado para um objeto natural, para uma coisa, o Eu produzido por sua satisfação jamais se constituirá como Autoconsciência, permanecerá ao nível de um “sentimento de si”.

Mas, conforme nos indica Kojève (2002), se o desejo é um vazio, uma falta, e se o Eu decorrente de sua satisfação é determinado pelo objeto, o Desejo somente será humano quando se dirigir para um objeto não-natural, caso contrário ele permanecerá sendo um Desejo natural e o Eu continuará também sendo natural, isto é, animal. Para que a ação produzida pelo Desejo tenha um “caráter antropógeno”, ela tem de se voltar para algo que supere o real enquanto coisa, enquanto dado natural. Ora, a única realidade que apresenta essa característica é o próprio Desejo. Assim sendo, para que o Desejo se torne humano e para que constitua um Eu humano, ele só pode ter por objeto um outro Desejo. Dois desejos animais tornam-se desejos humanos quando abandonam os objetos naturais para os quais estavam voltados e se dirigem um para o outro. “Desejar o Desejo do outro”, eis o que caracteriza o Eu como Eu humano.

Por isso mesmo, o Desejo humano pode, a respeito do que foi dito, desejar um objeto, mas com a condição de esse objeto estar mediatizado pelo Desejo do outro. Assim, segundo observa Kojève (2002), o soldado que arrisca sua vida para arrebatrar a bandeira do inimigo não está desejando o pedaço de pano colorido, mas o objeto do desejo de outros. Quando um homem deseja o corpo de uma mulher, não é o corpo enquanto objeto natural que está sendo desejado (isso caracteriza instinto), mas o corpo historicamente constituído, o corpo desejado

por outros desejos. Mesmo assim, no caso da relação entre homem e mulher, não é a mulher enquanto que está sendo desejado, mas sobretudo a mulher enquanto desejo. O que o homem que é se apossar do Desejo da mulher e ser desejado também por ela, o mesmo acontecendo com ela em relação ao homem. O amor é o confronto de dois desejos e nesse confronto os corpos não são tomados enquanto corpos naturais, mas enquanto mediatizados pelo Desejo.

Por outro lado, tal como sugere a leitura kojeveana, a ação “negatriz” do Desejo não desaparece na passagem do Desejo animal para o Desejo humano. Este último também tem por objetivo transformar e assimilar o Desejo do outro. Todo desejo humano é Desejo de um valor, isto é, Desejo de algo não-natural. A ação negatriz do Desejo humano vai-se fazer no sentido de um desejo tentar fazer com que o Desejo do outro “reconheça” o valor representado pelo primeiro. O que o Desejo humano deseja é ser reconhecido como Desejo e para que o outro reconheça o meu Desejo, ele tem de se submeter aos valores que meu Desejo representa. Em outras palavras, só posso afirmar o meu Desejo na medida em que nego o Desejo do outro e tento impor a esse outro meu próprio Desejo. Ocorre, porém, que esse outro, enquanto Desejo humano, também procura fazer o mesmo comigo. O encontro de dois Desejos é o confronto de duas afirmações que procuram através da negação (transformação/assimilação) do outro, o reconhecimento. Trata-se de uma luta na qual um dos dois Desejos terá de ser destruído, pois reconhecer o Desejo do outro é fazer seu o valor que o Desejo do outro representa. Nessa luta cada um dos indivíduos arrisca a própria vida pelo reconhecimento.

Desse modo, apesar de ser uma luta de morte, ambos os adversários têm de continuar vivos, pois a morte de um deles torna o reconhecimento impossível. Para que o vencedor seja reconhecido pelo outro, é imprescindível que o outro permaneça vivo. Isso só é possível se o perdedor, não querendo morrer, aceitar ser submetido e, nessa medida, reconhecer o vencedor como seu “Senhor”, reconhecendo-se a si mesmo como “Escravo”.

Fazendo um resumo da exposição acima, temos o seguinte: o ponto de partida foi o homem como *Consciência (Bewusstsein)* e dotado de um *Desejo (Begierde)*. Esse simples Desejo, para se tornar Desejo humano, implica o *reconhecimento (Anerkennen)* que leva a uma *ação (Tun)*. É essa ação com vistas ao reconhecimento que dá origem à *Autoconsciência (Selbstbewusstsein)*. Antes de ter constituído o Eu através da palavra, a Autoconsciência estava instalada na certeza do Cogito. Essa certeza é, porém, uma certeza puramente subjetiva e, se ela não quiser permanecer prisioneira da própria subjetividade, necessita objetivar-se pelo reconhecimento. A Autoconsciência só existe enquanto reconhecida, daí a luta que vai caracterizar a chamada “dialética” do Senhor e do Escravo.

Conforme enfatiza Kojève (2002), o *reconhecimento* é, portanto, o ato de confrontação de duas Autoconsciências no processo de se tornarem propriamente humanas. Elas se reconhecem, para si mesmas e para a outra, ao transformarem em verdade objetiva o que era simples certeza subjetiva. Só há Eu verdadeiramente humano na relação com o outro, mas também esse Eu só se constitui na supressão do outro Eu. A ação a que conduz o reconhecimento é uma ação negatriz; sua função é preencher o vazio do Desejo pela transformação-assimilação do não-Eu desejado.

Com efeito, o que importa mostrar agora é como a concepção hegeliana do Desejo se institui em modelo para a concepção psicanalítica ou, dito de outra forma, como a concepção psicanalítica do Desejo obedece ao modelo hegeliano, distinguindo-se deste apenas num ponto — essencial para a psicanálise — que diz respeito à natureza inconsciente do Desejo. A influência de Hegel sobre o pensamento europeu da época foi suficientemente extensa e intensa para deixar de ter sido sentida por Freud.

Enfim, coube a Lacan, seguidor dos cursos de Kojève sobre Hegel, repensar a teoria freudiana tomando como referencial privilegiado a noção de Desejo. É a partir de sua leitura dos textos freudianos que a presença de Hegel se faz sentir com maior evidência.

3. 1. 2. A emergência do “sujeito do desejo” segundo Lacan

Como já nos mostrou Hegel, essa radical confrontação relegaria a relação do sujeito com o outro a uma destruição inevitável se não fosse a emergência do simbólico. Se o modo de relação imaginária o desejo do sujeito era forçado a se alienar no outro, a partir da emergência do simbólico ele pode ser mediato pela linguagem. É o que Freud pretende nos mostrar como o exemplo do *Fort-Da*. Segundo Lacan, o sujeito que fala tem de ser forçosamente admitido como sujeito e isso porque ele é capaz de mentir, de ocultar, isto é, ele é distinto do que diz. É aqui que podemos assinalar a marca diferencial das concepções de Hegel e de Freud: é esse sujeito ocultador, alvo necessário da suspeita, que Freud vai nos revelar no inconsciente. Seu grande empreendimento consistiu precisamente em tornar explícito o desejo inconsciente.

De acordo com a indicação de Luiz Alfredo Garcia-Roza (2000), o conceito de sujeito em Lacan deve ser entendido, antes de mais, como o assim chamado “sujeito do desejo”. Diz ele:

No centro desse discurso, diz-nos Lacan, está o “desejo”. Não o desejo tal como é compreendido pela biologia e como é proposto pela filosofia natural; não o desejo como satisfação de uma necessidade, mas um desejo desnaturalizado e lançado na ordem simbólica. Esse desejo só pode ser pensado na sua relação com o desejo do outro e aquilo para o qual ele aponta não é o objeto empiricamente considerado, mas uma falta. De objeto em objeto, o desejo desliza como que numa série interminável, numa satisfação sempre adiada e nunca atingida. (GARCIA-ROZA, 2000, p. 139).

Nesse sentido, esse desejo alçado à categoria de referencial central do conceito de sujeito lacaniano, nada tem a ver com a concepção naturalista ou biológica da necessidade. A necessidade, tal como o desejo, implica uma tensão interna que impele o organismo numa determinada direção. A diferença fundamental entre ambos está em que na necessidade essa tensão é de origem física, biológica, e encontra sua satisfação através de uma ação específica visando a um objeto específico que permite a redução da tensão, enquanto o desejo não implica uma relação com um objeto real, mas com um “fantasma”. A necessidade implica a satisfação; o desejo jamais é satisfeito, ele pode “realizar-se” em objetos, mas não se “satisfaz” com esses objetos. O desejo implica um desvio ou uma perversão da ordem natural, o que torna impossível sua compreensão a partir de uma redução à ordem biológica.

Com efeito, na esteira de Garcia-Roza, o objeto do desejo é sempre uma falta e não algo que propiciará uma satisfação, ele é marcado por uma perversidade essencial que consiste no gozo do desejo enquanto desejo. A insatisfação do desejo não decorre de uma insuficiência, mas, ao contrário, de uma eficiência. Assim sendo, a estrutura do desejo implica fundamentalmente essa inacessibilidade do objeto e é precisamente isso que o torna indestrutível, pois, como assinala Garcia-Roza, “o desejo se realiza nos objetos, mas o que os objetos assinalam é sempre uma falta” (Idem, p. 144).

Ainda de acordo com o autor, uma outra característica do desejo que anima o sujeito, já desde Freud, e assinalada por Lacan, é a de que ele escapa à síntese do “Eu”. Desse modo, o Eu não é uma realidade original, fonte substancial do desejo, mas algo que emerge a partir de um determinado momento como operador das resistências e somente podendo ser pensado de forma unitária, nem tampouco pode ser identificado ao sujeito, ele é um termo verbal cujo uso é aprendido numa certa referência ao outro. O Eu surge somente através da linguagem e por referência ao “Tu”; ele é caracterizado por um desconhecimento dos desejos do sujeito e não aquilo que se apresenta como fonte última dos desejos.

Sendo assim, é por referência ao outro que o sujeito se constitui como um Eu, referência essa que é caracterizada por Lacan através da chamada “teoria da fase do espelho”. Essa experiência é um dos pontos de diferença fundamental, segundo o próprio Lacan, entre a psicologia humana e a psicologia animal:

O homem se sabe como corpo, quando não há afinal de contas nenhuma razão para que se saiba, porque ele está dentro. O animal também está dentro, mas não temos nenhuma razão para pensar que o representa para si. (LACAN, [1975]1996, p. 197).

É, portanto, a partir da imagem unificada que faço do outro que eu me apreendo como corpo unificado. O mesmo ocorre com o desejo. Este, no seu estado de confusão original, só vai aprender a se reconhecer a partir do outro, isto é, a partir de desejos e ordens que a criança deverá reconhecer como pertencentes aos adultos.

Eis que, como indica Garcia-Roza, é nesse sentido que Lacan afirma: “o desejo do homem é o desejo do outro” (LACAN, [1975]1996, p. 205). Nessa primeira fase de constituição do desejo, que é a fase do imaginário, o desejo ainda não se reconhece como desejo, é no outro ou pelo outro que esse reconhecimento vai-se fazer, numa relação dual especular que o aliena nesse outro. Nesse estado especular, ou o desejo é destruído ou destrói o outro. É o desejo de destruição do outro o que suporta o desejo do sujeito.

Por conseguinte, se no modo de relação imaginária o desejo do sujeito era forçado a se alienar no outro, a partir da emergência do simbólico ele pode ser mediado pela linguagem. Assim, segundo Lacan, “o sujeito que fala tem de ser forçosamente admitido como sujeito e isso porque ele é capaz de mentir, de ocultar, isto é, ele é distinto do que diz” (LACAN, [1975]1996, p. 225).

3. 1. 3. Estrutura do desejo e metonímia

Já observamos anteriormente aqui como o desejo desliza, por contiguidade, numa série interminável na qual cada objeto funciona como significante cujo significado, uma vez atingido, revela-se como um novo significante, reabrindo a série. É precisamente esse deslizamento através do qual um significante desaparece para dar lugar a um “Outro” que Lacan vai tomar como característica do desejo em Freud e que vai procurar ilustrar através da

noção de metonímia da linguística, pois é esse recurso metonímico que possibilita ao desejo enganar a censura.

Assim, a cadeia significante vai-se constituir, na sua relação com o significado, segundo dois eixos fundamentais: um eixo horizontal das relações de contiguidade e um eixo vertical das relações de similaridade. A metonímia e a metáfora representam, respectivamente, a forma mais condensada desses processos. Em vista disso, os pares metáfora-metonímia e similaridade-contiguidade remetem a dois eixos elementares da linguagem: o da chamada “seleção” e o da “combinação”. Nas palavras de Garcia-Roza:

O eixo da seleção (que corresponde ao eixo paradigmático de Saussure) é o que possibilita a substituição de um termo por outro tendo por base a similaridade. A seleção é um outro aspecto da substituição, razão pela qual Saussure caracterizava as relações paradigmáticas como sendo relações *in absentia*. O eixo da combinação (que corresponde ao eixo sintagmático de Saussure) é o que, funcionando por contiguidade, vai possibilitar a idéia de contexto e de ligação, daí ele ser formado por relações *in praesentia*. Se tomarmos como exemplo o discurso literário, podemos dizer que numa prosa descritiva e minuciosa como a de Proust predomina a metonímia, enquanto na poesia, em geral, predomina a metáfora. (GARCIA-ROZA, 2000, p. 148)

De acordo com tal postulado, na metonímia haveria, portanto, um deslizamento de termo a termo segundo uma relação de contiguidade, sem que, no entanto, a substituição se faça de modo a manter unívoco o significado. Eis que, devido a isso, não é a semelhança que regula a substituição, mas o deslizamento por contiguidade, e nesse deslizamento o significado original pode permanecer oculto. Dessa forma, o significado metonímico é um efeito desse deslizamento e não algo que lhe seja anterior ou exterior, e nesse caso o efeito se altera conforme um eixo de combinações, no qual, enfim, um significante desaparece para dar lugar a outro e assim por diante.

O que aprendemos com Freud foi que o objeto do desejo é um objeto perdido, uma falta, e que esse objeto perdido continua presente como falta, procurando realizar-se através de uma série de substitutos que formam uma rede contingente mantendo a permanência da falta. Aqui também a metonímia se presta de maneira exemplar para caracterizar essa contingência do objeto. É na medida em que entendemos a contingência do objeto do desejo, seu deslizamento sem fim numa cadeia marcada pela falta, que podemos entender a irredutibilidade do desejo à necessidade. (Idem)

Ainda no *Seminário 1*, Lacan expõe uma tese fundamental para a compreensão do significado último do desejo freudiano: o desejo é da ordem do “simbólico” e pressupõe

necessariamente a cadeia significante. Segundo indicação de Garcia-Roza, antes mesmo de passar ao “plano do simbólico”, o desejo se realiza no chamado “plano do imaginário”. Primordialmente, é por referência ao Outro ou à “imagem do Outro” que a criança vai construir seu esboço de ego, sendo esse momento descrito, então, por Lacan na sua formulação da assim denominada “fase do espelho”, em relação à qual a frase, nas palavras de Garcia-Roza, “o desejo do homem é o desejo do Outro” ocupa seu lugar preciso. Pois, citando Lacan: “Com efeito, os desejos da criança passam inicialmente pelo outro especular. É aí que são aprovados ou reprovados, aceitos ou recusados” (LACAN, [1975]1996, p. 207).

Eis por que, a partir do primeiro momento no qual a criança formou o seu Eu segundo a imagem do Outro, ela vai, pelo ingresso na ordem simbólica, produzir uma transformação no objeto através da linguagem. Diz Lacan:

O objeto é desnaturalizado e adquire a função de signo; em seguida ele passa para o plano da linguagem e a partir de então a palavra passa a ser mais importante que o objeto. (...) E continua a seguir: A palavra é essa roda de moinho por onde incessantemente o desejo humano se mediatiza, entrando no sistema de linguagem. (Idem, pp. 206-208)

Por conseguinte, podemos depreender que, segundo o afirma Lacan, a palavra não seria uma representação ilusória da coisa; ela seria a própria coisa. Como forma de ilustrar essa tese, Lacan convida os que não acreditam nessa concretude da palavra a considerarem o caso da palavra “elefante”. Assim, diz ele:

É porque a palavra elefante existe que o elefante se torna objeto de uma série de deliberações por parte dos homens. Só com a palavra elefante e a maneira pela qual os homens a usam, acontecem aos elefantes coisas favoráveis ou desfavoráveis, fastas ou nefastas — de qualquer maneira, catastróficas — antes mesmo que se tenha começado a levantar em direção a eles um arco ou um fuzil. (Idem, p. 206)

Eis que, partindo da leitura lacaniana, resultado da constituição e, também, da irreduzibilidade do chamado “conceito de inconsciente” instituído por Freud, Garcia-Roza fala da conseqüente “clivagem da subjetividade”, onde, com efeito, a subjetividade passa a ser entendida como uma realidade dividida em dois grandes sistemas — o Inconsciente e o Consciente — e dominada por uma luta interna em relação a qual a razão é apenas um efeito de superfície.

Voltamos aqui à característica fundamental do desejo freudiano, característica essa que o torna irreduzível a qualquer outra concepção anterior àquela elaborada por Freud: o fato de que é um desejo *inconsciente*. Isso não significa simplesmente que o sujeito desconhece seus desejos mais recônditos, analogamente ao novo proprietário de uma fazenda que ainda não conhece todos os seus recantos. O que Freud coloca, ao afirmar que o desejo do sonho é um desejo inconsciente, é a própria noção de clivagem da subjetividade. Não há um sujeito único, unidade original e fonte irreduzível do desejo, que se desconhece em parte, mas dois sujeitos: *sujeito do enunciado* e o *sujeito da enunciação*. O sujeito do enunciado é o sujeito social, portador do discurso manifesto (sujeito às leis do processo secundário), porém desconhecedor do sujeito da enunciação e do conteúdo da mensagem. O sujeito da enunciação é, por sua vez, excêntrico em relação ao sujeito enunciado. Ele não é expresso ou significado no enunciado, mas recalcado e inconsciente. A relação entre esses dois sujeitos é ilustrada por Lacan com o exemplo do escravo-mensageiro que trazia sob sua cabeleira a mensagem que o condenava à morte, sem que ele mesmo conhecesse o sentido do texto, a língua em que estava escrito e que lhe tinham tatuado sobre o couro cabeludo enquanto dormia. São, portanto, dois sujeitos que estão em jogo: aquele que enuncia a mensagem (sujeito do enunciado) e aquele outro ligado aos elementos significantes do inconsciente (sujeito da enunciação), excêntrico em relação ao primeiro. A prática psicanalítica se propõe a tornar explícito o sujeito da enunciação, partindo do sujeito do enunciado.

É possível deprendermos, afinal, que Jacques Lacan procurou recentrar a descoberta freudiana na noção de desejo e recolocar esta noção no primeiro plano da teoria analítica. Em vista disso, Lacan foi levado a distingui-la de noções com as quais muitas vezes é confundida, como a de necessidade. Com efeito, o desejo é irreduzível à necessidade, porque não é, no seu fundamento, relação com um objeto real, independente do sujeito, mas com a fantasia.

Com efeito, vemos, a partir dos *Seminários* de Lacan, que é no Outro e pelo Outro que a criança aprende a se reconhecer; que seu desejo, tal como seu corpo, não é vivido inicialmente como seu, mas projetado e alienado no Outro. Assim, a única saída para esse desejo alienado, no Outro é a destruição desse Outro. No plano da relação imaginária, o desejo alienado só pode libertar-se na medida em que desapareça o Outro como suporte do desejo do sujeito. Desse modo, se essa relação fosse mantida, não somente seria impossível a constituição do sujeito como sujeito autônomo, como também não seria possível se falar em subjetividade individual, pois a coexistência entre duas subjetividades autônomas seria impossível.

Enfim, cabe ressaltarmos que é exatamente através do simbólico, da linguagem, que o desejo vai entrar numa relação de reconhecimento recíproco, na troca simbólica do Eu e do Tu.

3. 2. As tentativas de um *retorno a Freud*: Adorno e Lacan

A princípio, aceitamos o argumento de Safatle (2006) de que não existiria nenhum campo dialógico de partilha entre as experiências intelectuais da Escola de Frankfurt e de Jacques Lacan. A história não registrou nenhum debate manifesto entre os dois pólos, nenhum signo visível de uma leitura lacaniana da Escola de Frankfurt, e vice-versa. E que, segundo indica o autor, poderíamos, antes de mais, fornecer uma primeira razão para tal desconhecimento mútuo de empreendimentos tão contemporâneos.

Grosso modo, a Escola de Frankfurt privilegiou inicialmente a tentativa de construir uma espécie de *arqueologia dos vínculos sociais e dos processos de socialização* a partir de leituras, muitas vezes divergentes, da teoria freudiana das pulsões. Uma arqueologia capaz de orientar tanto a renovação das aspirações de emancipação da práxis social quanto as modalidades de sua crítica. No entanto, a via de Jacques Lacan parecia obedecer a uma outra cartografia. É verdade que podemos encontrar uma certa arqueologia lacaniana dos vínculos sociais, sobretudo se pensarmos na teoria dos “cinco” discursos (o “discurso da histórica”, “do universitário”, “do mestre”, “do analista” e “do capitalista”) e nas suas releituras de textos freudianos “psicossociais” como *Totem e Tabu* ([1912]1913) e *Moisés e o Monoteísmo* ([1934-38]1939). Mas, apesar desse interesse pela produção de uma teoria do discurso, Lacan teria desenvolvido uma clínica fundada, sobretudo, no reconhecimento da irredutibilidade do bloqueio produzido pelo campo do inconsciente, do sexual e do pulsional aos processos de auto-reflexão.

Nesse sentido, a psicanálise lacaniana não admitiria noção alguma de síntese positiva capaz de tecer a reconciliação entre as aspirações de emancipação da consciência e a negatividade radical do inconsciente. Discurso da clivagem e da discordância, ela pregaria a descontinuidade radical entre o *saber* da consciência e a *verdade* do inconsciente. Uma descontinuidade cuja figura maior seria a compreensão do final de análise como um processo de *destituição subjetiva* que situaria a psicanálise na contracorrente de todo alargamento possível do horizonte de compreensão da consciência e de toda desalienação possível do sujeito, o que bloquearia o diálogo entre Lacan e as aspirações de emancipação da Escola de Frankfurt.

Contudo, talvez nosso tempo já tenha o direito de criticar esta maneira de dispor os dados do problema, pois uma análise atenta pode nos mostrar a existência de quiasmas importantes entre a psicanálise lacaniana e certos desenvolvimentos da Escola de Frankfurt,

em especial aqueles levados a cabo por Theodor W. Adorno. História de convergências não reconhecidas que revela a existência de semelhanças de família entre experiências intelectuais na França e na Alemanha na segunda metade do século XX.

3. 2. 1. As tentativas de um *retorno a Freud*: Adorno e Lacan

De sua parte, Adorno insistirá que o sujeito de nossa época estaria diante de uma realidade mutilada pelo pensamento identitário da lógica de equivalentes própria à formamercadoria. Este pensamento identitário resvalado à condição instrumental nos leva necessariamente em direção a uma linguagem reificada no interior da qual: “Não apenas as qualidades são dissolvidas, mas os homens são forçados à real conformidade” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p. 26). Esta submissão do existente à objetividade fantasmática da abstração fetichista instaura uma inadequação entre as aspirações de singularidade da subjetividade e o campo intersubjetivo da linguagem.

De onde se seguem afirmações como: “(...) se a opinião pública atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria e a linguagem em seu encarecimento, então a tentativa de por a nu semelhante depravação tem que recusar lealdade às convenções lingüísticas e conceituais em vigor, antes que suas conseqüências para a história universal frustrem completamente essa tentativa” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p. 12).

Resta, pois, à subjetividade entrar na procura de uma linguagem capaz de pôr o que é da ordem do não-idêntico. Ela será encontrada principalmente no recurso filosófico à arte.

Lembremos ainda que esta crítica à reificação da linguagem ordinária talvez nos explique porque, tanto em Adorno quanto em Lacan, encontramos uma recusa clara em vincular a procura de um conceito positivo de razão a uma pretensa racionalidade comunicacional que se esboçaria no horizonte das relações entre sujeitos. Nesse sentido, é certo que o conceito adorniano de experiência não incluía e sequer supunha uma teoria da intersubjetividade. Porém, essa exclusão ancora-se em uma crítica da linguagem que segue moldes idênticos àqueles que levaram Lacan a afirmar que a experiência freudiana petrifica-se desde que a intersubjetividade aparece. Nos dois casos, trata-se de compreender que a expressão no interior do campo intersubjetivo está necessariamente submetida a processos de reificação e de objetificação. A auto-objetivação do sujeito só pode se dar como alguma forma

de negação de determinações intersubjetivas, negação dialética que, por sua vez, não seja retorno ao inefável ou ao arcaico.

No entanto, a princípio tudo indicaria que os encaminhamentos de Lacan e de Adorno não são totalmente convergentes, já que o diagnóstico adorniano da reificação da linguagem seria o resultado de uma constatação histórica vinculada aos modos de desenvolvimento do capitalismo, enquanto o diagnóstico lacaniano seria de ordem estrutural. Mas devemos insistir num certo *historicismo problemático* próprio da crítica adorniana da reificação da linguagem que se desdobra como crítica da intersubjetividade.

Eis que Adorno é o primeiro a sustentar que a *desqualificação* do sensível que aparece como resultado maior de uma linguagem reificada e submetida à racionalidade instrumental é um fenômeno que se confunde com a razão ocidental: “De Parmênides a Russell, a divisa continua: Unidade. O que continuamos a exigir é a destruição dos deuses e das qualidades” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p. 182).

Conhecemos as páginas da *Dialética do Esclarecimento* ([1947]1985) consagradas a este gênero de consideração. Tal como indica Safatle (2006), Axel Honneth já tinha insistido numa certa “inversão” da perspectiva marxista clássica em Adorno e Horkheimer já que, na *Dialética*: “a troca de mercadorias é simplesmente a forma histórica desenvolvida da razão instrumental” (Honneth apud SAFATLE, 2006, p. 303). Uma razão instrumental cujas fontes devem ser procuradas (e aqui Adorno não poderia ser mais freudiano) no processo humano de autopreservação diante dos perigos da natureza e na humanização dos impulsos. Ou seja, as coordenadas históricas da crítica da economia política vão se submeter a uma filosofia da história de larga escala. Contudo, na Alemanha pós-Segunda Guerra Mundial:

Em tudo isto, entretanto, o discurso do complexo de culpa contém algo de irreal. Na psiquiatria, de onde ele se originou, ele significa que o sentimento de culpa e doentio, inapropriado à realidade, ou, como dizem os analistas, psicogênico. (...) Esta seria a moral daquele “é tal como se não tivesse ocorrido”, uma frase de Goethe mas que, pronunciada numa passagem decisiva do *Fausto* por Mefisto, revela o princípio interno mais profundo deste, a destruição da memória. Haveria que subtrair aos assassinados a única coisa que nossa impotência pode lhes oferecer, a lembrança. (...) Hermann Heimpel repetidamente falou de um desaparecimento da consciência da continuidade histórica na Alemanha, em sintoma daquela fraqueza social do eu que Horkheimer e eu procuráramos derivar na *Dialética do Esclarecimento* (...). (ADORNO, [1963]2000, pp. 31-32).

Mas, não parece incorreto insistir em algumas orientações propriamente ontológicas desta filosofia adorniana da história. Tal como na filosofia hegeliana da história e na crítica da técnica em Heidegger, o diagnóstico adorniano da história — devido a seu caráter geral —

pressupõe um conjunto de posições, que ganham peso de considerações ontológicas sobre os modos de apresentação da essência. Segundo indicação de Safatle (2006), devemos compreender assim a afirmação de Ruediger Bubner, segundo a qual a teoria crítica exige: “uma teoria da história que aspira a um estatuto ontológico” (Bubner apud SAFATLE, 2006, p. 303). É verdade que essa insistência em uma dimensão ontológica do pensamento adorniano parece ir contra o próprio Adorno.

Assim, pois, é ele que afirma que a crítica da ontologia não tem por objetivo fornecer uma outra ontologia, nem mesmo uma ontologia do não-ontológico (*Nichtontologischen*). Senão, ela apenas porá um outro como absolutamente primeiro; desta vez não a identidade absoluta, o ser, o conceito, mas o não-idêntico, o ente, a faticidade. Ela hipostasiaria, assim, o conceito do não-conceitual. O problema da reificação da linguagem não se esgota em uma consideração histórica regional — o que nos explicaria porque a crítica adorniana deve passar da crítica “restrita” da economia política à crítica “geral” da racionalidade instrumental —, mas tem o peso de uma consideração de ordem estrutural, tal como em Lacan. É claro que tal aproximação entre consideração estrutural e consideração ontológica não é, por si, evidente, o que não nos impede de pensarmos em uma certa convergência.

3. 2. 2. Sujeito x Natureza: o problema da *Mimese* em Adorno

Tal como nos indica Safatle (2006), podemos reconhecer certa interpretação “hegemônica” a respeito do problema da *mimese* em Adorno, e esta foi sintetizada, sobretudo, por Jürgen Habermas (1929-), ...Wellmer (19...)e o próprio Honneth. Como recuperação de uma afinidade não-conceitual que escaparia à concepção de uma relação entre sujeito e objeto determinada a partir do modo cognitivo-instrumental, o recurso adorniano à *mimese* prometeria um modo possível de reconciliação entre o sujeito e a natureza. Uma reconciliação capaz de operar aberturas para além da submissão do diverso da experiência sensível à estrutura categorial de uma razão que teria hipostasiado seu próprio conceito, submissão que, segundo Adorno, indica o processo de imbricação entre racionalização e dominação.

A princípio, prossegue o autor, essa maneira de pensar reconciliações fundadas sobre afinidades não-conceituais parece se inscrever em uma perspectiva de retorno a um conceito de natureza como *plano positivo de doação de sentido*. Contudo, se se trata de uma ontologia do permanente, então o pensamento verá cada época, e, sobretudo a do próprio Adorno, que

ele conhece de maneira imediata, como a mais terrível de todas. Ou seja, essa espécie de “ontologia do desespero” não pode ser ontologia do não-conceitual, da faticidade irreduzível e, acima de tudo, não pode ser uma ontologização da diferença. O que não devemos fazer é pôr um “absolutamente primeiro” como discurso do ser como ser. O risco consiste em cair em uma *posição* da imanência que apaga a não-identidade que deveria ser salva. Para não se auto-anular, uma ontologia negativa só pode ser *pressuposta* como *background* do discurso sobre os domínios da dimensão prática. Ela só pode aparecer na latência do horizonte que orienta as aspirações de racionalidade e insiste sob discursos ônticos. Quer dizer, as figuras dessa ontologia só se desenham no interior dos campos da empiria e da práxis, mas elas não se reduzem a meras prescrições sobre a práxis.

No caso da *mimese* em Adorno, poderíamos mesmo pensar em uma certa *Naturphilosophie* — “Filosofia da Natureza” — que não teria coragem de dizer seu nome. Basta compreender este desvelamento mimético das “múltiplas afinidades entre o que existe” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p. 28) como figura de recuperação de uma potência cognitiva da analogia e da semelhança.

Mas é possível que tais interpretações, com suas modulações inumeráveis, pressuponham um conceito de natureza, em Adorno, pensada como horizonte de doação positiva de sentido. A natureza apareceria assim como um *signo de autenticidade*. O que vai contra toda possibilidade de um pensamento *dialético* da natureza, pensamento no qual esta não é posta nem como horizonte de doação positiva de sentido, nem como simples construção discursiva reificada. No entanto, é em direção a tal pensamento que Adorno parece caminhar. Basta lembrarmos que, sendo a mediação posta como um processo universal, seria simplesmente impossível à natureza aparecer como *locus* do originário ou do arcaico. Ao contrário, se “a natureza da qual a arte persegue a imagem não existe ainda” não é porque Adorno está entrando em uma teologia negativa, mas porque a natureza é definida exatamente como *aquilo que impede* a indexação integral dos existentes pelo conceito. *A natureza é uma figura do negativo*, o que não é estranho a alguém como Adorno que sempre articula natureza externa e natureza interna e sempre lê o problema da natureza interna a partir da teoria freudiana das pulsões — teoria que desnatura toda base instintual ao não reconhecer objeto natural algum à pulsão insistindo, com isto, na *inadequação* fundamental entre a negatividade da pulsão e a dimensão dos objetos empíricos.

Nesse sentido, devemos lembrar que o programa adorniano de uma “síntese não violenta” deve concernir o reconhecimento do não-idêntico na compreensão da realidade e na *relação do sujeito a si mesmo*. Assim, pois, se for um problema de ordem ontológica, então o

acesso à natureza não é uma aporia, mas marca a manifestação de uma essência que só pode pôr-se como negação dialética da aparência.

É a partir desse contexto que podemos compreender a configuração do recurso adorniano à *mimese*. No entanto, para apreender a especificidade de tal conceito, faz-se necessário lembrar que sua construção visa a dar conta de quatro problemas diferentes, porém complementares, a saber: o problema do conteúdo de verdade do pensamento analógico que sustenta práticas mágicas e rituais; a tendência pulsional a regressar a um estado de natureza marcado pela despersonalização; o mimetismo animal, e sobretudo as experiências estéticas contemporâneas de confrontação com materiais reificados. Teoria antropológica da magia, teoria psicanalítica das pulsões, mimetismo animal, e o problema estético da representação: eis os eixos da problemática adorniana do mimetismo.

Primeiramente, lembremos da maneira com que a problemática do conteúdo de verdade do pensamento mágico se apresenta para Adorno. Se o pensamento racional deve denegar toda força cognitiva da *mimese*, é porque se trata de sustentar: “a identidade do eu que não pode perder-se na identificação com um outro, mas (que) toma posse de si de uma vez por todas como máscara impenetrável” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p. 24). A identidade do eu seria, pois, dependente da “entificação” de um sistema fixo de identidades e diferenças categoriais.

A projeção de tal sistema sobre o mundo é exatamente aquilo que Adorno e Horkheimer chamam de “falsa projeção” ligada à dinâmica do narcisismo e aos processos de categorização do sujeito cognoscente.

Por outro lado, se a racionalidade mimética do pensamento mágico pode pôr as múltiplas afinidades entre o que existe, é porque ele seria mais aberto ao reconhecimento da natureza constitutiva da identificação.

Poderíamos mesmo dizer que o pensamento mágico nos permite ver como a fixidez da identidade dos objetos é dissolvida quando o pensamento leva em conta a natureza constitutiva das relações de oposição (e neste contexto a oposição tem o valor de uma identificação que ainda não foi posta). Isto pode nos explicar a importância de considerações como: “o espírito que se dedicava à magia não era um e idêntico: ele mudava igual às máscaras do culto, que deviam se assemelhar aos múltiplos espíritos” (ADORNO e HORKHEIMER, *idem*).

No entanto, se Adorno procura no pensamento mágico a posição da estrutura de identificações que suporta a determinação de identidades e a produção de individuações, ele saberá abandonar todo conceito positivo de natureza aí presente. Assim, devemos sempre

insistir neste ponto: a assimilação de si ao objeto no mimetismo não pode ser compreendida como promessa de retorno à imanência do arcaico. Isso pode nos explicar por que Adorno irá pensar o conceito de natureza a partir, entre outros, da teoria pulsional freudiana.

Neste ponto, segundo indicação de Safatle (2006), lembremos de uma afirmação canônica sobre o mimetismo. Ele seria o índice de uma: “(...) tendência a perder-se no meio ambiente (*Umwelt*) ao invés de desempenhar aí um papel ativo, da propensão a se deixar levar, a regredir à natureza. Freud denominou-a pulsão de morte (*Todestrieb*)” (ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985, p. 212).

Se a pulsão de morte indica, para Adorno, as coordenadas da reconciliação com a natureza, então devemos admitir várias conseqüências. Pois a pulsão de morte freudiana expõe a economia libidinal que leva o sujeito a vincular-se a uma natureza compreendida como espaço do inorgânico, figura maior da opacidade material aos processos de reflexão. Essa “tendência a perder-se no meio ambiente” da qual fala Adorno, pensando na pulsão de morte, é o resultado do reconhecimento de si no que é desprovido de inscrição simbólica.

De fato, Freud falava de uma autodestruição da pessoa própria da satisfação da pulsão de morte. Mas *pessoa* deve ser entendida aqui como a identidade do sujeito no interior de um universo simbólico estruturado.

Esta morte própria da pulsão é, pois, o operador fenomenológico que nomeia a suspensão do regime simbólico de produção de identidades. Ela marca a dissolução do *poder organizador* das estruturas de socialização. Martin Jay nos lembra que, em Adorno, o comportamento mimético não é imitação do objeto, mas aproximação (*anschmiegen*) de si com o objeto (cf. a respeito JAY, 1988).

Por conseguinte, o problema da *mimese* nos mostra como, para Adorno, o objeto é aquilo que marca o ponto no qual o eu não reconhece mais sua imagem, ponto no qual o sujeito se vê diante de um sensível que é “materialidade sem imagem”, cuja confrontação implica um perpétuo descentramento. A *mimese* aparece assim sob o aspecto de reconhecimento de si na opacidade do que só se oferece como negação.

Com isso, é ela que pode nos indicar como realizar esta promessa de reconhecimento posta de maneira tão surpreendente por Adorno nos seguintes termos: Os homens só são humanos quando não agem e não se põem (*setzen*) mais como pessoas; esta parte difusa da natureza na qual os homens não são pessoas assemelha-se ao delineamento de uma essência (*Wesen*) inteligível, a um Si que seria desprovido de eu. Conforme destaca Safatle (2006), para Adorno, a arte contemporânea, por exemplo, sugere algo disso (cf. ADORNO, [1966]2005). Ou seja, o reconhecimento dos homens como sujeitos é dependente da

capacidade de eles se porem ou, ainda, de se identificarem com o que não se submete mais aos contornos auto-idênticos de um eu com seus protocolos de individuação.

Enfim, falar através das coisas só é possível quando a mudez do sensível aparece como resistência do material à reificação. Isso nada tem a ver com alguma forma de retorno ao arcaico ou ao originário, como se houvesse uma experiência da espontaneidade pré-discursiva do sensível ainda não marcada pela abstração fetichista. Trata-se apenas de explorar o potencial disruptivo de experiências nas quais o sujeito se vê investindo libidinalmente ruínas, ou seja, identificando-se com objetos que, para além de sua condição de suporte da forma mercadoria, são apenas materialidade opaca na qual o eu não é mais capaz de projetar sua imagem.

Todavia, se voltarmos a Lacan, toda esta discussão sobre a *mimese* parecerá muito distante. Primeiro, simplesmente não há em Lacan qualquer discussão conceitual visível a respeito do conceito de “natureza”. No entanto, se seguirmos a intuição de Adorno e procurarmos derivar um conceito *negativo* de natureza (a natureza como aquilo que resiste à reflexividade do conceito) a partir da teoria das pulsões, teremos um caminho a trilhar no interior do texto lacaniano.

De qualquer forma, uma abordagem inicial do pensamento lacaniano nos levaria à constatação de que ele seria antimimético por excelência.

Lembremos que o domínio da *mimese* em Lacan parece estar vinculado necessariamente à dimensão das relações duais e transitivas que são, na verdade, sintomas de estruturas narcísicas de apreensão dos objetos. À primeira vista, Lacan simplesmente não operaria com a distinção adorniana entre falsa projeção narcísica e *mimese*.

Segundo Safatle (2006), exemplo maior aqui seria aquilo que Lacan chama de “estádio do espelho”. Podemos compreender tal fase de desenvolvimento da seguinte maneira: antes de aceder ao pensamento conceitual, o bebê se guia através de operações miméticas. Para orientar seu desejo, o bebê mimetiza um outro na posição de tipo ideal. Tais operações não são apenas vinculadas à orientação do desejo, mas têm valor fundamental na constituição do eu como centro funcional e instância de auto-referência: o bebê introjeta a imagem de um outro bebê a fim de constituir seu próprio eu ainda não formado, servindo-se do outro como quem se serve de um espelho. A introjeção de tal imagem é o último estágio no interior de um processo de ruptura do bebê com a indiferenciação simbiótica com a mãe e com objetos parciais. Ao romper com tais objetos parciais (seios, fezes, olhar, voz) dispostos em uma zona de interação com a mãe, o bebê poderá enfim ter uma imagem do corpo próprio responsável pela organização de um esquema corporal.

Tal operação mimética de assunção de papéis e imagens ideais não significa, no entanto, consolidação de uma relação comunicacional entre sujeitos. Lacan procurou demonstrar como as múltiplas figuras da agressividade e da rivalidade na relação com o outro eram sintomas estruturais da impossibilidade do eu em assumir o papel constitutivo do outro na determinação interna da sua própria identidade. Assim, o resultado das operações miméticas de assunção de papéis e imagens ideais seria a confusão narcísica entre eu e outro, confusão através da qual o eu constitui processos de referência-a-si a partir dos moldes da referência-ao-outro, isto ao mesmo tempo em que denega tal dependência. Como vimos anteriormente, tanto Adorno quanto Lacan aceitam que a identidade do eu moderno funda-se exatamente na *denegação* do papel constitutivo da identificação mimética com a alteridade.

Mas, se este for o problema, poderíamos pensar que a simples posição da centralidade da identificação mimética com o outro poderia livrar o sujeito das ilusões identitárias do eu, e levá-lo a assumir a anterioridade das relações intersubjetivas na constituição de sujeitos socializados. Como se as expectativas postas na *mimese* já fossem realizadas quando compreendemos de maneira correta o que são afinal relações intersubjetivas.

A propósito disto, devemos lembrar que, se os processos de socialização e de individuação do sujeito são tal como observamos em Lacan — na primeira seção deste capítulo —, ou seja, operados inicialmente por meio da introjeção da imagem de um outro que dá forma ao eu e ao corpo próprio, então a revelação das dinâmicas de introjeção e projeção apenas levaria o sujeito a compreender a “socialização como alienação” necessária de si na imagem do outro. Compreensão de que as relações a si, as dinâmicas do desejo, assim como as expectativas mais amplas do eu como sujeito de conhecimento, são formadas a partir do outro. Fato resumido por Lacan — na referida seção — na afirmação canônica de que “o desejo do homem é o desejo do outro”.

Postos os mecanismos de socialização como processos de alienação, encontramos duas maneiras de levar o sujeito para além da confusão narcísica com o outro. A primeira consistiu em insistir numa função de transcendência constitutiva das posições dos sujeitos. Transcendência esta que implicaria a ausência de toda e qualquer afinidade mimética entre o sujeito e aquilo que aparece no campo empírico. Tal estratégia aparece em Lacan por meio da temática do desejo como pura negatividade, como “falta-a-ser” primordial que põe a não-adequação entre o sujeito e aquilo que aparece no campo empírico. Levar o sujeito a se reconhecer na pura negatividade do desejo seria, de certa forma, a maneira de curá-lo das ilusões do narcisismo e da alienação.

(...) Esses danos ocorreram no âmbito do meramente factual sem que os indivíduos tenham se dado conta deles para poderem, assim, elaborá-los. Este é o sentido sócio- psicológico correspondente ao discurso acerca do passado não dominado. (...) Em termos sócio-psicológicos haveria que vincular a isso a expectativa de que o narcisismo coletivo danificado está a espreita esperando ser sanado, primeiro procurando agarrar tudo que se encontra na consciência e que faça o passado coincidir com os desejos narcisistas, e a seguir, procurando modificar a realidade de modo que os danos sejam ocultos. (...) O ódio ao bem-estar revela na Alemanha o mal-estar com a prosperidade, e para esse mal-estar o passado é deturpado como tragédia (...)" (ADORNO, [1963] 2000, pp. 40-41).

No entanto, concordando com Safatle (2006), vemos que esse apelo a uma função de transcendência constitutiva das posições dos sujeitos será relativizado por Lacan. Aos poucos, ele reconhecerá que o verdadeiro potencial de não-identidade não virá de certa transcendência negativa do desejo, até por que, indica ainda Safatle, Lacan compreenderá que o desejo, longe de ser uma falta primordial, será causado por estes objetos parciais que haviam sido perdidos nos processos de socialização e formação do corpo próprio. Como se a formação da auto-identidade nunca deixasse e produzir um resto que insiste para além do desejo socializado.

A princípio, essa estratégia poderia parecer alguma forma astuta de retorno ao arcaico e ao informe como protocolo de cura. Retorno animado pela nostalgia de um estado de indiferenciação pré-discursiva irremediavelmente perdido. Neste ponto, devemos apenas lembrar que o que está realmente em jogo aqui é a constatação de que sujeitos podem se colocar naquilo que não se submete integralmente à individuação. Essa operação é fundamental para que possamos, com a força do sujeito, quebrar a ilusão da subjetividade constitutiva. Não se trata, pois, de operação alguma de retorno, mas de compreensão do sujeito como espaço de tensão entre exigências de socialização (submetidas a protocolos de alienação) e reconhecimento da irreduzibilidade de objetos pulsionais que não se conformam à imagem de si. Ou seja, sujeito como espaço de não-identidade.

Dessa forma, Lacan insiste na possibilidade daquilo que não encontra lugar na relação entre sujeitos poder ser posto através da confrontação entre sujeito e objeto. O que implica o abandono de uma concepção do ser do sujeito pensada fundamentalmente em termos de transcendência em prol de um conceito de subjetividade vinculada ao reconhecimento de que o sujeito porta, em si mesmo e de maneira essencial, algo da ordem da opacidade dos objetos. Pois, dizer que há uma imagem que vem das coisas significa insistir que o sujeito pode se reconhecer na dimensão do objeto.

Há várias maneiras de compreender essa transformação da natureza num "Argos de mil olhos", como diria Hegel, mas há uma que, neste contexto, merece uma atenção especial.

Ela nos recoloca nas vias do problema do mimetismo, tal como vimos em Adorno. E não é por acaso que também Lacan convocará Roger Caillois a fim de nos lembrar, tal como fora o caso no texto de Adorno, que o mimetismo animal nos explica como um sujeito pode se reconhecer lá onde as representações, com seus sistemas fixos de identidades, vacilam.

Eis por que, enfim, ao voltarmos-nos para as coisas que anteriormente pareciam totalmente submetidas aos protocolos narcísicos, encontramos-nos diante de algo de nós que nos impede de hipostasiar o conceito de identidade. Muito há ainda a se dizer a respeito do sentido de tais experiências, mas é certo que foi a partir delas que Lacan e Adorno tentaram, com a força do sujeito, quebrar a ilusão da subjetividade constitutiva.

3. 3. Formulação última: a *Durcharbeitung* em “O que Significa Elaborar o Passado”

Ao iniciarmos nossa derradeira formulação no que tange a referida problemática em Theodor Adorno, podemos assegurar que a questão da “(per)laboração) elaboração do passado” levada a cabo no artigo “O que Significa Elaborar o Passado” ([1959]1963) representa, na verdade, a culminância de toda uma trajetória, cujo primeiro momento remonta a alguns pontos já discutidos desde a época da *Dialética do Esclarecimento*, mas fundamentalmente àqueles abordados em seus escritos sociológicos desenvolvidos ao longo da década de 1950.

Tal como nos indica Mezan (1993), o problema envolve diferentes aspectos, na medida em que “o domínio de um passado, retornando na forma de pesadelo sobre o presente não-redimido, só poderia ser rompido pela força analítica de uma recordação que não compre a presentificação histórica permitida ao acontecimento com uma neutralização moral” (MEZAN, 1993, p. 51). Com isso, evocando um discurso de Habermas, convoca-nos a “*romper* um campo de forças que bem ou mal atingiu seu equilíbrio, aprofundar a incisão”, e para isso “seu bisturi se chama: a recordação que não neutraliza o efeito do recordado, que o presentifica, ao contrário, com intensidade e com vigor” (Idem, pp. 51-52). Essa mesma questão recebe, por parte de Adorno, a seguinte enunciação:

A pergunta “O que significa elaborar o passado” requer esclarecimentos. (...) Nesta formulação, a elaboração do passado não significa elaborá-lo a sério, rompendo seu encanto por meio de uma consciência clara, mas o que se pretende, ao contrário, é encerrar a questão do passado, se possível, inclusive, riscando-o da memória. (...) Porém a tendência a relacionar a recusa da culpa, seja ela inconsciente ou nem tão

inconsciente assim, de maneira tão absurda com a idéia da elaboração do passado, é motivo suficiente para provocar considerações relativas a um plano que ainda hoje provoca tanto horror que vacilamos até em nomeá-lo. (ADORNO, [1963] 2000, p. 29)

Segundo ele, tal enunciado evidencia o fato de que a experiência de viver sob o nazismo engendrou um bloco particularmente denso de representações desse gênero, para todos os envolvidos, agentes ou vítimas do terror hitlerista. E eis por que ao psicanalista interessa, enquanto psicanalista, estudar de que modo estas representações são ou não integradas na vida psíquica dos diretamente envolvidos, bem como de seus descendentes. Partindo disso, é possível compreender, de acordo com Mezan (1993), a extrema necessidade dos chamados “mecanismos de evitação das representações intoleráveis” assim denominados pelo próprio Freud —, haja vista que a tenacidade daquele indizível ali permanece:

O desejo de libertar-se do passado justifica-se: não é possível viver à sua sombra e o terror não tem fim quando culpa e violência precisam ser pagas com culpa e violência; e não se justifica porque o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo (...). (Idem)

A partir das indicações de Freud em “Recordar, Repetir e Elaborar” ([1914]2010), podemos encontrar as mais importantes formulações que reverberam no referido artigo de Adorno. Com efeito, no texto freudiano, o que está em jogo é tanto a idéia de uma certa onipotência da memória, capaz de aceder ou de reconstruir o passado como um todo, tal como Freud ainda o acreditava nos *Estudos sobre a Histeria* (1893-1895), cujo correlato clínico era a hipnose, quanto a hipótese de que o trabalho de interpretação poderia suprir as falhas da memória, idéia também presente na *Interpretação dos Sonhos* (1900).

Nesse contexto, trata-se, em contrapartida, de apontar não só a insuficiência dos processos de rememoração, mas também de destacar, para exemplificar essa insuficiência, o papel da repetição como a forma mais corrente de expressão da memória. Eis aqui, precisamente, o elemento que caracteriza a *Durcharbeitung* como aquele “trabalho através” do passado: aqui, a repetição não é, pura e simplesmente, o negativo da memória, a força que se lhe opõe e que, na raiz, a neutraliza, mas um modo específico de lembrar, necessário para que a elaboração se faça, isto é, para que se efetive enquanto “trabalho”, para que se produza e se conserve como potencialidade.

Dessa perspectiva, a *Durcharbeitung* coloca em questão, ao mesmo tempo, a insuficiência da lembrança, a insistência da repetição e, em última instância, os limites da

interpretação. A identidade do pensamento, fundada no nomear e no compreender, não é mais suficiente para que a interpretação, comunicada ao paciente, tenha efeitos transformadores sobre ele. Não lembramos porque decidimos lembrar. Ao contrário, resistimos em vão às lembranças que, entretanto, retornam sob a forma de repetição. A respeito desta, Adorno nos lembra: “A sobrevivência do fascismo e o insucesso da tão falada elaboração do passado, hoje desvirtuada em sua caricatura como esquecimento vazio e frio, devem-se à persistência dos pressupostos sociais objetivos que geram o fascismo (...)” (ADORNO, [1963]2000, p. 43).

A repetição coloca, portanto, a exigência de uma experiência com ela própria por parte do sujeito que, frequentemente, escapa ao controle do pensamento e se traduz na substituição necessária da neurose real por uma “neurose de transferência”. Tal como escreve Freud: “A transferência cria, assim, uma região intermediária entre a doença e a vida real, através da qual a transição de uma para a outra é efetuada (FREUD, [1914]1996, p. 101). A repetição torna-se, pois, o paradigma invertido da lembrança, uma vez que sua função é a de dissociar o passado e o presente. Na figura do analista, o objeto dessa “neurose de transferência”, entretanto, é possível surpreender a atualização do passado no presente. Assim sendo, o trabalho de interpretação não cabe mais apenas ao analista, mas igualmente ao paciente, aliás o verdadeiro intérprete de sua história. Esse trabalho conjunto exige da parte de ambos, analista e paciente, aquela referida “prova de paciência”. Com isso, Freud apontava para uma temporalidade própria da *Durcharbeitung*, que não poderia mais ser medida pelo tempo do trabalho industrial, mas por esse tempo, que ao exigir “paciência”, implica um processo meditativo de certa forma indiferente ao tempo cronológico e colocando, para Freud, de maneira crucial, a questão do terminável e interminável da análise. No que tange à posição de Adorno, a questão da temporalidade se apresenta de modo diverso, haja vista que, diferentemente de Freud, esta se coloca no domínio do passado coletivo:

(...) Não seria excessivamente otimista afirmar que a democracia alemã não vai mal, nem vai mal também a elaboração efetiva do passado, desde que se lhe garanta tempo e muitas outras coisas. (...) Vou me abster de considerações acerca de questão difícil e de muita responsabilidade relativa à dimensão em que é apropriado referir-se ao passado em experiências de esclarecimento público, se uma resistência neste sentido não provocaria uma resistência obstinada, produzindo justamente o contrário do que se pretendia. (...) No fundo, tudo dependerá do modo pelo qual o passado será referido no presente (...). (ADORNO, [1963] 2000, pp. 44-46).

Ademais, segundo indicação de Helenice Rodrigues da Silva (2002), essa problemática relação entre “lembrança/esquecimento do passado”, pode ser compreendida na atualidade da seguinte forma: “mais do que um simples objeto da história, a memória parece ser, dentro de uma nova perspectiva de análise, uma de suas ‘matrizes’” (SILVA, 2002, p.

01). Ressalta ainda que, em Paul Ricoeur, ela permanece, em última instância, a única guardiã de algo que “efetivamente ocorreu no tempo”. Assegurando a continuidade temporal, a memória, fragmentada e pluralizada, aproxima-se da história pela sua “ambição de veracidade”.

Prossegue a autora afirmando que, segundo Paul Ricoeur, em *La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli* [*A Memória, a História e o Esquecimento*] (2000), a defesa de uma memória “esclarecida pela historiografia” e a de uma história erudita passível de “reanimar uma memória declinante”, ou seja, a busca mesma de uma “política da justa memória”, constitui um desafio para a historiografia do presente.

Objeto de manipulações frequentes (de ordem política e ideológica), a memória (individual e coletiva) passa, assim, a integrar o “território do historiador”. Inspirando-se em análises psicanalíticas (sobre o “recalque”, o “luto”) e filosóficas (sobre o tempo, o silêncio, etc.), o historiador do presente desempenha, nesse trabalho de resgate da memória, uma função de mediador, à imagem de um analista. Procurando adequar os relatos de memórias individuais à veracidade histórica, ele elabora uma reflexão sobre a própria temporalidade. Em outras palavras, cabe-lhe a tarefa da apreensão da relação do presente da memória (de um acontecimento) e do passado histórico (desse acontecimento), em função da concepção de um futuro desse passado. (SILVA, 2002, p. 02)

Ainda segundo Helenice, o objeto memória, constitutivo do trabalho filosófico de Paul Ricoeur, enquadra-se no chamado momento memorial da época que conhece a França, marcado pelas “rememorações” subjetivas e pelas comemorações sociais. Desse modo, suas análises mais recentes contribuem para uma melhor apreensão desses dois fenômenos (“rememoração” e comemoração) que, nesses tempos de crises e de incertezas do presente e do futuro, vêm marcando a historiografia francesa.

Nesse contexto, diz ela que a primeira dificuldade encontrada pelo historiador da memória concerne às situações de recalques e/ou do retorno do recalcado. Assim, da escassez da memória sobre um momento sombrio da história nacional (por exemplo, o governo de Vichy durante a ocupação alemã — 1940/44), passa-se a um excesso de memória. Conforme ela nos informa, os múltiplos trabalhos publicados nessas duas últimas décadas sobre esse acontecimento atestam esse deslocamento. Em suas palavras, “esse ‘passado que não quer passar’ (título do livro de Henri Rousso sobre o governo de Vichy) torna-se, então, uma obsessão historiográfica do presente” (SILVA, 2002, p. 03).

Continua a autora dizendo que “a segunda dificuldade refere-se, ao contrário, à negação dos momentos mais traumáticos do passado, sintoma de patologias coletivas ou

individuais da memória e que se traduzem não pelo esquecimento, mas pelo silêncio” (Idem). Ela enfatiza que essa situação se manifestou notadamente em relação à *Shoah* e à difícil transmissão, por parte dos seus sobreviventes, da narrativa desse acontecimento.

Segundo Freud, o impedimento à tendência compulsiva de repetição de um traumatismo, por parte de um paciente, é feito por meio de um “trabalho de lembrança”, cuja cura se dá pelo ato de transferência. Ao contrário, o “trabalho de luto” se opõe à tendência autodestrutiva da melancolia; esse “esquecimento” consiste no desprendimento de um objeto perdido (de amor ou de ódio). (Idem)

A fragilidade da memória (individual e/ou coletiva) nas histórias nacionais é passível de leituras distintas. Se em determinados países, como — indica a autora — na França, o excesso de memória, revelado pelo fenômeno das numerosas comemorações de datas históricas e pelas múltiplas “rememorações” individuais, pode dar margem a abusos, em contrapartida, em países totalitários, a insuficiência da memória, em razão de sua própria manipulação política, propicia utilizações ideológicas do presente e do futuro desse mesmo passado. Em ambos os casos, os abusos da memória são perceptíveis. E complementa:

A esse propósito, Tzvetan Todorov, em seu livro *Os abusos da memória*, insiste sobre a indissociabilidade da memória a um trabalho de esquecimento. “A memória não se opõe absolutamente ao esquecimento. Os dois termos contrastantes são o apagamento (o esquecimento) e a conservação; a memória é, sempre e necessariamente, uma interação entre os dois”. Os abusos da memória estariam ligados diretamente a perturbações e a feridas da identidade dos povos; em outras palavras, às crises identitárias (inseguranças e medo das diferenças). Esses abusos remetem à confrontação da identidade em relação ao tempo e ao Outro. Ao lado dessas “feridas coletivas”, em grande parte simbólicas, encontra-se a violência efetiva, cuja presença se manifesta na fundação das identidades, principalmente coletivas. Essas feridas são assimiladas, na maioria das vezes, em guerras, uma vez que as comunidades históricas se constituíram, em grande parte, por meio de atos violentos (por exemplo: a descolonização de alguns países africanos e, por que não dizer, a descoberta da América, seguida pelo genocídio indígena). (SILVA, 2002, p. 04)

Conforme nos indica, em sua obra-síntese, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paul Ricoeur procura enquadrar conceitualmente as relações problemáticas que entrelaçam a história, a memória e a justiça, através de uma interrogação sobre a memória dos testemunhos (esses sobreviventes da grande catástrofe do século XX), em relação à história dos historiadores. As pretensões destes últimos, muitas vezes, se rivalizam com os interesses dos primeiros, sobretudo, quando se trata de condenar os “excessos” da memória.

Na opinião de Helenice, concebido como um tríptico, esse último trabalho de Ricoeur percorre domínios distintos: de uma fenomenologia da memória, passando por uma discussão epistemológica sobre a verdade na história, o autor empreende uma reflexão filosófica sobre os paradoxos da própria condição histórica. Para melhor proceder a uma reflexão dos “abusos da memória” (denunciados, ao longo dos anos 90, por alguns intelectuais em razão dos “excessos” de relatos, de depoimentos sobre determinados acontecimentos), Ricoeur, sustenta a autora, apóia-se em análises psicanalíticas e na crítica das ideologias.

Segundo ele, a ambição de fidelidade ao passado encontra-se ameaçada quando as ideologias se intercalam entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas da memória coletiva. Nessa perspectiva, o conceito de memória coletiva pode contribuir para uma maior vigilância da operação crítica da história. A história oficial, lembra Ricoeur, é uma memória coletiva oficializada, ou seja, uma memória ideológica, em vez de ser uma memória criticada. (Idem, p. 07)

Os deslocamentos do passado sobre o futuro explicam, muitas vezes, os problemas ligados à transmissão da memória. Visando a um tempo futuro, a memória se conserva no tempo contra o próprio tempo (o esquecimento e o apagamento). Cabe, pois, à história, pela sua dimensão crítica, guardar os rastros da “dívida”, dívida essa que diz respeito às vítimas da História. Nessa perspectiva, a história crítica tem por papel se opor, não só aos preconceitos da memória coletiva, mas também aos preconceitos da história oficial, cuja função consiste na própria transmissão dessa memória.

Além disso, é preciso considerar ainda que, para Freud, a experiência traumática é aquela que não pode ser totalmente assimilada enquanto ocorre. Os exemplos de eventos traumáticos são batalhas e acidentes: o testemunho seria a narração não tanto desses fatos violentos, mas da resistência à compreensão dos mesmos. A linguagem tenta cercar e dar limites àquilo que não foi submetido a uma *forma* no ato da sua recepção. Daí Freud destacar a repetição constante, alucinatória, por parte do “traumatizado” da cena violenta: a história do trauma é a história de um choque violento, mas também de um desencontro com o real. A incapacidade de simbolizar o choque — o acaso que surge com a face da morte e do inimaginável — determina a repetição e a constante “posterioridade”, ou seja, a volta “atrasada” da cena.

Nesse sentido, lembra-nos Safatle (2006) que tanto Adorno quanto Lacan elaboraram suas experiências intelectuais através de um projeto de *retorno a Freud*. Se tal movimento é claro em Lacan, devemos lembrar também do papel determinante do diálogo de Adorno com

o pensamento freudiano. Diálogo que não se reduz a textos pontuais sobre problemas metapsicológicos, mas que influenciou de maneira decisiva o projeto filosófico adorniano e a estrutura de seu conceito de autocrítica da razão. Por exemplo, lembremos da importância da noção adorniana de *impulso* (*Impuls*, *Trieb*, *Drang*) na preparação de um conceito positivo de razão que possa liberá-la do emaranhado que a prende a uma dominação cega. Pois, um conceito positivo de razão deve ser capaz de reconhecer que “as motivações mais distantes do pensamento alimentam-se dos impulsos”, já que, se os impulsos (*Trieb*) não são superados (*aufgehoben*) pelo pensamento, o conhecimento torna-se impossível e o pensamento que mata o desejo, sua fonte, vê-se surpreendido pela vingança da estupidez.

Que na Alemanha a falta de domínio de passado, já que esta é a questão, não se restringe ao âmbito dos chamados irrecuperáveis, isto é inquestionável. (...) Indiscutivelmente há muito de neurótico no que se refere ao passado: gestos de defesa onde não houve agressão; sentimentos profundos em situações que não os justificam; ausência de sentimentos em face de situações da maior gravidade, e não raro também a repressão do conhecido ou do semiconhecido (...). A idiotice de tudo isto constitui efetivamente sinal de algo que foi trabalhado psiquicamente, de uma ferida, embora a idéia de ferida concebesse muito mais em relação às vítimas. (ADORNO, [1963]2000, pp. 30-31)

Eis uma proposição que nos lembra claramente como as *performances* cognitivas do sujeito do conhecimento e suas ações na dimensão prática são afetadas pelo pulsional. Pois, o conceito de impulso é radicalmente dependente da leitura adorniana da teoria psicanalítica das pulsões, haja vista a utilização de conceitos pesados de ressonância psicanalítica, como *Drang* e *Trieb*, na formação da constelação semântica própria ao impulso. Que a construção do conceito adorniano de *impulso* seja guiada pelas considerações psicanalíticas sobre a pulsão, isso fica evidente se lembrarmos que a consciência nascente da liberdade alimenta-se da memória (*Erinnerung*) do impulso (*Impuls*) arcaico, não ainda guiado por um Eu sólido. Na verdade, vemos aqui como Adorno tem em vista as moções pulsionais auto-eróticas satisfeitas por objetos parciais.

Essa reflexão acerca do *real do corpo*, segundo Safatle (2006), primordialmente elaborada por Lacan, pode nos fornecer uma via para compreender certos aspectos da figura do sujeito em Adorno. Nesse sentido, há um pensamento do corpo em Adorno e ele se faz presente em vários momentos do encaminhamento crítico até a composição da *Dialética Negativa* ([1966]2005). Já na *Dialética do Esclarecimento* ([1947]1985), Adorno afirma que o sujeito deve superar a mutilação histórica a respeito do seu próprio corpo. Esse imperativo inscreve-se no interior do projeto de pensar a figura do sujeito para além de exigências de

identidade que podem aparecer como impulso de instrumentalização da natureza pelo eu. Aqui, encontramos o Adorno leitor do *Mal-Estar na Civilização* com sua posição de indissociabilidade entre o *trabalho* da civilização e a *repressão* das moções pulsionais.

Contudo, para um pensamento cuja matriz é dialética, a natureza não deve ser nem princípio imediato doador de sentido nem destinação originária e imanente do ser, já que a experiência sensível não pode aspirar à validade *positiva* como fundamento de um pensamento conceitual.

Por outro lado, essa filiação ao espírito das descobertas freudianas levou Adorno a criticar muito cedo o revisionismo da *psicologia do ego*, tema recorrente em Lacan. Para Adorno, a psicologia do ego, com sua noção de cura como realização social dissolve a natureza da experiência negativa própria ao inconsciente. Da mesma forma, para Lacan, tratava-se então de fazer a crítica do eu como construção do Imaginário e de recuperar a irreduzibilidade do conceito de inconsciente aos procedimentos de simbolização reflexiva.

Entretanto, no que diz respeito ao encontro possível entre Lacan e Adorno, podemos dizer que seu núcleo central ganha visibilidade quando lembramos que, contrariamente às tendências maiores da história contemporânea das idéias, tanto Lacan quanto Adorno tentaram renovar os modos de sustentação do princípio de subjetividade *a partir de uma estratégia absolutamente convergente*. Em vez de assumirem o discurso da morte do sujeito ou do retorno à imanência do ser, ao arcaico, ao inefável, todos os dois estiveram dispostos a sustentar o princípio de subjetividade, embora desprovendo-o de um pensamento da identidade.

Tal como exposto anteriormente, nas mãos de ambos, o sujeito deixa de ser uma entidade substancial que fundamenta os processos de autodeterminação para transformar-se no *locus* da não-identidade e da clivagem. Operação que ganha legibilidade se lembrarmos que a raiz hegeliana comum dos pensamentos de Lacan e de Adorno lhes permitiu desenvolver uma articulação fundamental entre sujeito e negação capaz de nos indicar uma estratégia maior para sustentar a figura do sujeito na contemporaneidade. Assim, ambos sustentam a não-identidade, ou seja, uma negatividade não-recuperável fundamental para a estruturação de uma subjetividade que não se perde no meio universal da linguagem.

No caso do sujeito, esta não-identidade encontra seu espaço privilegiado de manifestação através da experiência do corpo, da pulsão (ou impulso) e de seus modos de subjetivação. Regimes de experiência que colocam o sujeito diante da irreduzibilidade do sensível às aspirações reflexivas do pensamento conceitual. Por isso, devemos convocar Adorno porque há uma verdadeira complementaridade com Lacan neste ponto. Todos os dois

conservam a categoria de sujeito, mas reconhecem o problema da possibilidade de auto-objetivação do sujeito no interior da realidade alienada da sociedade moderna.

Contudo, esse processo, que se tornou flagrante na Alemanha somente após a segunda guerra mundial, coincide com a estranheza da consciência americana em relação à história, que se tornou conhecida desde o “History is bunk” (A história é uma charlatanice) de Henry Ford, a imagem terrível de uma humanidade sem memória (...). O que é o mesmo que dizer que a memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional do mesmo modo como a racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial elimina junto aos outros restos da atividade irracional também categorias como a da aprendizagem, ou seja, do tempo da aquisição da experiência no ofício. Quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva de desenvolvimento. (ADORNO, [1963]2000, pp. 32-33)

É importante ressaltarmos que, há muito, Adorno reconhece a estrutura narcísica — lembremos da *falsa projeção* — própria à competência cognitiva do eu do homem moderno. Nesse sentido, ele chega a afirmar, ainda em “Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento” (cf. a respeito ADORNO e HORKHEIMER, [1947]1985), que toda percepção é projeção, servindo-se aí da teoria freudiana de submissão da percepção à procura de um *objeto fantasmático*. A consideração *genética* sobre o eu fornece o suplemento ao diagnóstico histórico segundo o qual o sujeito de nossa época estaria diante de uma realidade mutilada pelo pensamento identificador da lógica de equivalentes própria ao fetichismo da mercadoria. Assim, para os dois, que não querem simplesmente eliminar a categoria do sujeito, mas livrá-la do pensamento da identidade, só há cura possível através do acesso a uma experiência de descentramento e de não-identidade.

Essa questão sobre o sujeito como *locus* da não-identidade pode ficar mais clara se lembrarmos como ambos, contrariando novamente as tendências maiores do pensamento do final do século XX, sustentaram a centralidade de experiências de confrontação entre sujeito e objeto para a determinação de um pensamento da não-identidade. Lacan e Adorno não abandonam a dialética sujeito/objeto, e isto por razões claras. Desse modo, haveria uma experiência de descentramento, fundamental para a determinação da subjetividade, que só se daria através de um certo regime de *identificação* entre sujeito e objeto.

Tal regime de identificações não poderia ser compreendido a partir dos mecanismos de *projeção* do eu sobre o mundo dos objetos ou de assimilação do objeto através de uma simples rememoração (*Erinnerung*) capaz de internalizar as cisões que a própria consciência

teria produzido. Ao contrário, trata-se de levar o sujeito a reconhecer, no interior do si mesmo, algo da ordem da opacidade do que se determina como *obs-tante (Gegenstande)*.

Ademais, tal como vimos em nosso capítulo primeiro, no artigo intitulado “A Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista” ([1951]2004), que discute não apenas a propaganda fascista em si, mas também os elementos que fomentam e definem os meios de propagação do fascismo, Adorno e — uma vez mais — Horkheimer usam de teorias psicanalíticas de Freud para compreender a chamada psicologia de massas como base estrutural do autoritarismo. Segundo eles, o propósito universal entre os agitadores fascistas é “instigar metódicamente lo que, desde el famoso libro de Gustave Le Bon, se conoce comúnmente como ‘la psicología de las massas’” (ADORNO e HORKHEIMER, ([1951]2004, p. 381). Desse modo, procuram com o auxílio da psicanálise desvendar elementos sistemáticos e “rigidamente estabelecidos” que formam um limitado, porém eficiente, estoque de dispositivos empregados na propaganda fascista. É perceptível, logo no princípio do texto, que a ênfase do estudo não está apenas nos dispositivos propriamente ditos, mas nas condições que tornam eficientes estes limitados dispositivos, ultrapassando assim as teorias do próprio Freud.

De sua parte, Freud, para compreender justamente este tipo de organização, propõe-se a analisar a formação das massas. Segundo ele, o vínculo entre o grupo e seu líder não se dá apenas no plano dos ideais, da persuasão ou, como o próprio Le Bon queria, por meio da sugestão; de maneira que, a idéia de um instinto social ou de rebanho, que estaria por trás da formação das massas, deve ser visto não como *causa*, mas como o efeito de um fenômeno que envolve causas psicológicas mais profundas. Contudo, “si los individuos dentro del grupo están combinados en una unidad, tiene que haber, sin duda algo que los une, y este vínculo podría ser precisamente la cosa que es característica de un grupo” (Freud, apud ADORNO e HORKHEIMER, ([1951]2004, p. 384). Enfim, a questão é: qual o vínculo que une as massas em torno de uma autoridade comum e faz o indivíduo abdicar de si mesmo, isto é, de sua autonomia, e, assim procedendo, obedecer aos desígnios de um líder autoritário?

Para Freud, a unidade das massas se dá não tanto por vínculos racionais quanto por princípios de prazer, pelas gratificações reais ou fictícias resultantes da total aniquilação do *Eu* em favor do grupo. A auto-renúncia deve resultar numa experiência prazerosa para os participantes que se renderem tão ilimitadamente às suas paixões e forem absorvidos no grupo e perderem assim os limites de sua individualidade.

(...) Mais ainda do que o destino individual, o destino dos vínculos políticos constitui uma relação de culpa. (...) Personalidades com tendências autoritárias identificam-se ao poder enquanto tal, independente de seu conteúdo. *No fundo dispõem só de um eu fraco, necessitando, para se compensarem, da identificação com grandes coletivos e da cobertura proporcionada pelos mesmos* [grifo nosso]. (...) Porém aquela memória debilitada a que me referia recusa-se em grande medida a aceitar uma tal argumentação. Ela recusa obstinadamente a época nazista, em que se realizam as fantasias coletivas de poder daqueles que, como indivíduos, eram impotentes e só se imaginavam sendo alguma coisa enquanto constituíam um tal poder coletivo (...).” (Pp.37-39)

Outra condição básica na formação de grupos autoritários, é que o indivíduo encontre no grupo condições que lhe permitam se livrar das pressões de seus instintos inconscientes, reprimidos pela sociedade. Este indivíduo não é o homem primitivo redescoberto, porém o que é pior, a sua erupção permitida, controlada e canalizada pelo grupo, principalmente nas relações com o líder que, invariavelmente, personifica o próprio grupo. Assim, como uma “rebelião contra a civilização” — expressão de Adorno e Horkheimer ([1951]2004) —, o fascismo não é simplesmente a recorrência do arcaico, mas sua reprodução *na e pela* civilização.

Graças ao termo complexo cria-se a impressão de que a culpa — cujo sentimento tantas pessoas recusam, procuram absorver ou deformar mediante as racionalizações mais imbecis — na verdade não seria uma culpa, mas estaria somente na constituição anímica das pessoas: o terrível passado real é convertido em algo inocente que existe meramente na imaginação daqueles que se sentem afetados desta forma. Ou então a própria culpa seria ela mesma apenas um complexo, e seria doentio ocupar-se do passado, enquanto o homem realista e sadio se ocupa do presente e de suas metas práticas? (...) Os próprios agentes da recusa acabam revelando os mesmos, quando, munidos de sentido prático, afirmam que a lembrança demasiadamente concreta e incisiva do passado poderia prejudicar a imagem da Alemanha no exterior (...). (ADORNO, [1963]2000, pp. 31-33)

A transformação da libido no elo responsável pela união entre os seguidores de um grupo e o líder e comandados é estudada por Freud a partir do princípio de *identificação* que os une. A identificação é a expressão mais *primitiva* de uma ligação emocional com outra pessoa, desempenhando um papel na história inicial do complexo de Édipo. Inicialmente, o seguidor tende a ver na personalidade do líder uma espécie de ampliação de sua própria personalidade, assim, na medida em que aumenta a adesão e diminui a *capacidade crítica* frente ao grupo, cresce também a aproximação entre a figura do líder e o eu ideal projetado por seus comandados. Por fim, o seguidor tende a alienar a sua própria vontade em detrimento da vontade do líder. Daí que, segundo Freud, o narcisismo está na base do princípio de

identificação que, artificialmente, une comandados e comandantes como se entre eles realmente houvesse algum consenso, algum objetivo comum a ser alcançado. Enfim, “convirtiendo al líder en su ideal se ama a si mesmo, por así decir, pero se deshace de las manchas de frustración y descontento que estropean su retrato de su propio yo empírico” (ADORNO e HORKHEIMER, ([1951]2004, p. 391).

É claro que, desse modo, a *causa comum* ou qualquer ideal estatuído pelo grupo torna-se, na verdade, apenas o pretexto para a experiência de pertencimento ao grupo, com todas as promessas de realização e satisfação que dela resultam. É esta *experiência de pertencimento* o verdadeiro grilhão do grupo. A identificação aparece então como o instintivo “ato de *devoración*, de convertir al objeto amado en parte de uno mismo” (ADORNO e HORKHEIMER, ([1951]2004, p. 390).

Aqui cabe ainda considerar que a agitação fascista está centrada na idéia do líder, não importando se ele lidera de fato ou se é apenas um mandatário de interesses do grupo, porque apenas a imagem psicológica do líder é apta a reanimar a idéia do todo-poderoso pai primitivo.

Nesse contexto, insere-se também a necessidade extrema de se consolidar dentro do grupo um rígido sistema hierárquico, com enfoque na obediência cega e injustificada. Tudo para promover a devida identidade do grupo, tão necessária quanto menor for o elo natural que o une. Conjuntamente à hierarquia, reside a mistificação e a utilização das relações *in-group*, como forma de afirmar continuamente a submissão do indivíduo e sua dependência total em relação ao grupo, bem como a ilusão do fortalecimento individual. Todo aquele que deseja *pertencer* ao grupo deve, primeiramente, dar mostras de sua incondicional submissão, de maneira que, todo ritual de iniciação, por exemplo, marca ao mesmo tempo o pertencimento e a aceitação pacífico-masoquista da ordem pré- estabelecida.

A auto-alienação no grupo, além de fatores como identificação e hierarquia, necessita de outro dispositivo que acaba por conferir maior solidez e, principalmente, desenvolve plenamente o potencial terrorista dos grupos autoritários. Aqui entra a questão acerca da necessidade que grupos fascistas possuem em combater àqueles que lhes são estranhos; os assim denominados *out-groups*. Cria-se, no interior do grupo, a necessidade de representar o diferente como a causa de tudo o que há de “errado” nas atuais condições de existência. Assim, os líderes tratam logo de encontrar uma credencial que “explique” tal suposição: a “inferioridade e o retrocesso” de determinadas “raças” em face à evolução e à superioridade ariana pregada por Hitler é o exemplo mais gritante deste dispositivo. Adorno e Horkheimer o denominam *dispositivo joio e trigo*, pois visa demarcar e caracterizar o diferente como o

nefasto a ser combatido, o que novamente requer a unidade incondicional e inquestionável do grupo. Ainda, segundo observam os autores, essa distinção *in-group* e *out-group* é tão forte que atinge até grupos que aparentemente nada têm de fascistas. Segundo o próprio Freud, o cristianismo, por exemplo, “es de este mismo modo una religión de amor para todos los que la abrazan; mientras que la crueldad y la intolerancia hacia aquellos que no pertenecen a ella son naturales en toda religión” (Freud apud ADORNO e HORKHEIMER, [1951]2004, p. 395). A submissão e anulação do sujeito ao grupo e, conseqüentemente, a recusa a tudo aquilo que representa a contrariedade aos ideais do grupo, tende a petrificar-se à medida que abre mão de qualquer conteúdo objetivo que pudesse fundamentar a união do grupo além, é claro, da aversão ao “nefasto” inimigo comum.

No referente ao lado subjetivo, ao lado psíquico das pessoas, o nazismo insuflou desmesuradamente o narcisismo coletivo, ou, para falar simplesmente: o orgulho nacional. Os impulsos narcisistas dos indivíduos, aos quais o mundo endurecido prometia cada vez menos satisfação e que mesmo assim continuavam existindo ao mesmo tempo em que a civilização lhes oferecia tão pouco, encontraram uma satisfação substitutiva na identificação com o todo. (ADORNO, [1963]2000, pp. 39-40)

Assim, o dispositivo “joio e trigo” pode ser pensado, ainda, na perspectiva daqueles elementos narcisistas que despertam a simpatia entre seguidores e líder, pois, se, por um lado, em relação ao líder havia mesmo uma projeção do amor próprio, uma tendência a identificar nele aquilo que compõe o eu ideal no seguidor; por outro lado, em relação aos *out-groups*, a atitude é de repulsa, potencializada pela necessidade de se auto-afirmar, isto é, pelo medo e pela insegurança. Resultante disso é o sentimento de superioridade que todo membro do grupo sente em relação aos excluídos do grupo. Sentimento este largamente incentivado por aqueles que mais se “doam” ao grupo. Isso esclarece também a salutar importância agregada à uniformidade e à submissão à ordem hierárquica. Nesse sentido, Freud constata que: “En la medida en que persiste la formación de un grupo o en la medida en que se extiende, los individuos se comportan como si fueran uniformes, toleran las peculiaridades de otra gente, se ponen a sí mismos en igual nivel con esta gente, y no tienen sentimientos de aversión hacia ella” (Freud apud ADORNO e HORKHEIMER, [1951]2004, p. 397). A homogeneização promovida pelo grupo é responsável ainda por certo “igualitarismo malicioso” comumente deflagrado em meios autoritários e populistas, mesmo quando camuflados em couraça democrática.

(...) O ressentimento afeta qualquer bom êxito, até mesmo a felicidade própria de cada um. (...) Em meio à prosperidade, até mesmo em período de pleno emprego e crise de oferta de força de trabalho, no fundo provavelmente a maioria das pessoas se sente como um desempregado potencial, um destinatário futuro da caridade, e desta forma como sendo um objeto, e não um sujeito da sociedade: este é o motivo legítimo e racional de seu mal-estar. É evidente que, no momento oportuno, isto pode ser represado regressivamente e deturpado para renovar a desgraça. (ADORNO, [1963]2000, p. 41)

Em virtude disso, a falsidade do senso de igualdade e do espírito de grupo, via de regra, são diretamente proporcionais à anulação da consciência individual ao grupo e refletem, conseqüentemente, no ódio e na exigência da eliminação de todos aqueles que, ousando pensar por conta própria, denunciam a ordem pré-estabelecida.

En las antipatías y aversiones manifestas que la gente experimenta frente a extraños con los que tienen que tratar, podemos reconocer la expresión del amor a sí mismo — del narcisismo. Este amor a sí mismo favorece la autoafirmación del individuo, y se comporta como si la ocurrencia de cualquier divergencia respecto de las propias líneas particulares de desarrollo implicara una crítica de éstas y la solicitud de que se modifiquen. (Freud apud ADORNO e HORKHEIMER, [1951]2004, p. 396)

Com isso, a análise, como uma experiência de re-significações, vai permitir diversas interpretações do mesmo evento, ou seja, diversos outros significantes podem ser associados ao evento. Dessa maneira, de tempos em tempos, esse trauma poderá ser representado de formas diferentes, em uma tentativa de recobrir esse real, que é resto desta operação de nomear, possibilitando mudanças de posição do sujeito frente a isso que o marca. Para facilitar esse processo de perlaboração, cabe ao analista recusar saber sobre as verdades do sujeito, pois desta forma possibilita diferentes traduções desse enigma que está colocado e deve ser mantido em tensão em análise. Talvez possamos ser radicais e recusar também, em certo nível, qualquer estatuto de verdade sobre o saber construído pelo próprio analisante, uma vez que há a impossibilidade estrutural de recobrir o real, e ficaria a cargo do analista fazer trabalhar esse resto que não cessa de operar. Talvez se encontre aqui, como correlato, a importância, ou melhor, a não-importância que o analista dá à concordância ou discordância do paciente para com suas interpretações, pois o que efetivamente importa nessas intervenções seria se elas permitiram o sujeito a evoluir em suas associações, em seu trabalho de ligar, ou seja, em sua perlaboração.

É certo e, também, almejado que a clínica nos traga mais enigmas do que certezas. Talvez esteja aí a sustentabilidade da teoria psicanalítica, que se recusa a saber sobre o sujeito,

não incorporando ao seu arcabouço qualquer manual que dê conta dos enigmas de sua existência.

Retornemos ao próprio Adorno ([1963]2000) para algumas considerações. Antes de tudo, não é nossa intenção identificá-lo como um “analista da sociedade administrada”, mas verificar em que medida suas teorizações podem nos ajudar para outros tipos de patologias sociais, no sentido da descoberta de um possível “antídoto” para as mesmas. Tais teorizações, a partir disso, chamam-nos atenção para uma característica do aparelho psíquico que, muitas vezes, deixamos esquecida: em algumas situações tal aparelho parece se encontrar em aberto, com uma falha em seus limites, ou, pelo menos, possui uma estrutura aberta e não necessariamente com falhas.

Sobre a perspectiva do crítico frankfurtiano em “O que Significa Elaborar o Passado” ([1963]2000), no mínimo, não se pode negar o estatuto do *esclarecimento subjetivo* (*subjektive Aufklärung*) como instrumento de elaboração do passado. Entretanto, cabe, aqui, uma questão: até que ponto é possível dizer sobre o que é uma neurose traumática e o que não é? Não temos a intenção de quebrar essa categoria, mas deixá-la aberta nos permite pensar a cura a partir deste enigma do encontro com o real.

(...) A elaboração do passado como esclarecimento é essencialmente uma tal inflexão em direção ao sujeito, reforçando a sua autoconsciência e, por esta via, também o seu eu. Ela deveria ser concomitante ao conhecimento daqueles inevitáveis truques de propaganda que atinjam de maneira certa aquelas disposições psicológicas, cuja a existência precisamos pressupor nas pessoas. (...) Contudo, em face da violência objetiva existente por trás desse potencial sobrevivente, o esclarecimento subjetivo não será suficiente mesmo que seja enfrentado em termos diferenciados de energia e profundidade. (...) Em face dessa perspectiva, o mal-estar do presente representa pouco mais do que o luxo de um estado de ânimo. (...) O passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pode manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas. (ADORNO, [1963]2000, pp. 48-49)

Tal direção se baseia na possibilidade de novas configurações, de produzir novos sentidos, de caminhar na tensão do que se repete e do que está sendo *re-significado* no momento da sociedade atual.

Enfim, através da exposição da referida tese adorniana, não pudemos perceber como aquilo que, a princípio, encontrava-se sem palavras pode, de alguma forma, ser representado no contexto hodierno, permitindo o efetivo trabalho de perlaboração. Por outro lado, e sem dúvida, esse percurso só é possível na medida em que o enigma esteja presente a todo o

momento. Talvez esteja aí o verdadeiro ofício do pensamento crítico, a saber, manter a tensão sobre o que não cessa de fazer enigmas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista as considerações aqui esboçadas, sustentamos que não basta para Adorno articular “psicologia individual” e “psicologia social”. Nesse sentido, antes de tudo, é preciso se reconhecer que a importância das chamadas “disposições subjetivas”, para se entender a transformação do trabalho de elaboração do passado em sua, diz Adorno, “caricatura como esquecimento vazio e frio”, apresenta limitações. Isso porque, como se vê ainda hoje, sabe-se que as condições objetivas persistem ou, ainda, que a ordem econômica continua a gerar uma crescente impotência nas pessoas. Isso obriga cada um, por conseguinte, a dobrar-se a uma adaptação ao existente, implicando, assim, uma dolorosa renúncia ao próprio “eu”. Além disso, de acordo com Ernani Chaves (2003), “Adorno acredita encontrar numa outra ordem pedagógica, numa ‘pedagogia democrática’, numa ‘pedagogia do esclarecimento’, uma arma eficaz contra o esquecimento. (...) E para isso, Adorno convoca a Psicanálise como aliada nesta luta, que deveria começar com uma ‘educação dos educadores’. É como se a educação fosse o *Ersatz* do psicanalista, operando, no plano coletivo, do mesmo modo que o psicanalista, no plano individual” (Chaves apud PUCCI, LASTÓRIA e COSTA, 2003, p. 55).

Com tal intento, em “Educação após Auschwitz”, publicação de 1967, Adorno chega a propor algo que o próprio Freud, no mínimo, colocaria em questão: “A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica. Contudo, na medida em que, conforme os ensinamentos da psicologia profunda, todo caráter, inclusive daqueles que mais tarde praticam crimes, forma-se na primeira infância, a educação que tem por objetivo evitar a repetição precisa se concentrar na primeira infância” (ADORNO, [1963]2000, pp. 121-122. Cf. a respeito, MILLOT, 1995).

A respeito deste ponto, na “Discussion of Professor Adorno’s Lecture ‘The Meaning of Working Through the Past’”, Adorno defende a tese de que a criança, ao entrar na escola, geralmente vivencia sua primeira experiência de “alienação-de-si” (*self-alienation*), pois, pela primeira vez, estando longe da proteção da família, “do útero estendido”, vem a sentir a frieza de um mundo com o qual não se identifica: “It seems to me to be the case that in the development of children, their first experience of alienation generally is when they enter school. For the first time the child is torn away from the protection of the family, from the

extended womb, so to say, and comes to feel the coldness of a world with which he or she is not identical” (ADORNO, 1998, p. 296).

Em vista disso, dirigindo-se a todos os educadores, Adorno alerta para o fato de que, se possível, precisamente nos primeiros anos da criança na escola, a tarefa de educar deveria ser conduzida de tal forma que pudesse, efetivamente, prevenir a opressão do individual por parte coletivo: “I would at least construe as a problem — God knows I would not presume to solve it, but I would like to mention it for the educators among you — whether, if possible, precisely in the first years of school forms might not be developed that would prevent this oppression of the individual, and moreover of every individual, by the collective (ADORNO, 1998, pp. 296-297). Independente da questão de sua aplicabilidade à primeira infância, esta mesma expectativa se revela quando, ao final de “O que Significa Elaborar o Passado”, Adorno considera a elaboração do passado como “esclarecimento subjetivo”, isto é, como uma “inflexão em direção ao sujeito, reforçando a sua autoconsciência e, por esta via, também o seu eu” (ADORNO, [1963]2000, p.48).

Assim sendo, diz ele que contrariamente a esse modelo educacional opressivo, “onde a consciência é tão sensível”, auto-reflexiva, se alguém dissesse que, em Auschwitz, foram assassinados seis milhões de judeus e não cinco milhões, então, os cinco milhões, de igual modo, não seriam admitidos: “On the contrary, where consciousness is so sensitive, as in these places, if someone says, say, that six million Jews were killed and not five million, then the five million wouldn't be believed either” (ADORNO, 1998, p. 305). Com isto, Adorno quer dizer que, se talvez seja exagerado utilizar-se de uma tal ilustração, este “exagero” lhe parece ser um meio necessário para uma “apresentação sócio-teórica e filosófica”, pois, em geral, a exigência de uma abordagem “moderada” visa esconder o potencial crítico de ilustrações deste gênero: “With this I only wanted to say, in consideration of the by no means optimistic overall picture that I gave, that I perhaps exaggerated and this exaggeration seems to me to be a necessary medium for social-theoretical and philosophical presentation, because the moderate, normal surface existence in general conceals such potentials and because in the face of neutral, average everydayness to indicate the character of exaggeration” (ADORNO, 1998, pp. 305-306).

No entanto, “libertar-se do que se sente” requer não só “esclarecimento”, tal qual diz Adorno, mas também, segundo indica Freud em “Recordar, Repetir e Elaborar” (1914), texto ao qual Adorno implicitamente se refere em “O que Significa Elaborar o Passado” ([1959]1963), “convencimento” por parte daquele que o sente. Assim, uma vez mais, nas palavras do próprio Adorno, “o desejo de libertar-se do passado justifica-se: não é possível

viver à sua sombra e o terror não tem fim quando culpa e violência precisam ser pagas com culpa e violência; e não se justifica porque o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo” (ADORNO, [1963]2000, p. 29). A “vivacidade” desse passado quer dizer, antes de tudo, a sua efetiva “atualidade”.

Esta, talvez, seja a principal razão de ser das preocupações de Adorno no referido artigo, a saber: “Como esclarecer algo que não se dispõe a isto?” Esta questão constitui, segundo pensamos, o verdadeiro sentido do trabalho dialético, pois, através dele, torna-se possível apreender que a tão decantada “educação emancipatória” não pode ser levada a cabo, se as condições objetivas não lhe forem favoráveis. Isto significa dizer, que esta educação deve pressupor o devido conhecimento de que seu objeto, peremptoriamente, recusa-se a ceder-lhe.

Assim, procurando compreender a “atualidade” como resultado de um processo histórico e, além disso, recusando toda e qualquer tentativa de síntese *a priori* desta, Adorno atribui “um sentido emancipatório” à “reflexão crítica do hoje”, desde que, nas palavras de Wolfgang Leo Maar, uma tal reflexão se constitua “a partir da elaboração de um passado, que parece fixado e determinado apenas como garantia de sua continuidade”, e, por esse motivo, segundo a proposta de Adorno, tendo este que ser “rompido em suas condições sociais e objetivas” (MAAR, W. L., “À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa”, [1963]2000, pp. 12-13).

Nesse sentido, este trabalho teve a pretensão de ampliar esse campo inicial de estudos, enfatizando, dentre outros aspectos, a configuração da dialética adorniana na década de 1950. Desse modo, a partir dessas considerações, perguntava-se: o que significava, segundo Adorno, “elaborar” esse passado através de um “esclarecimento subjetivo”? Eis aí a questão que se pretendeu examinar nesta proposta de Dissertação de Mestrado. Para tanto, o ponto de partida foi analisar o já referido artigo adorniano, no qual ele formulara tal conceito.

Dada a importância dessa “elaboração” ou, mais precisamente, dessa “perlaboração”, termo esse que tem uma forte conotação psicanalítica, a de um “trabalho aprofundado”, isto é, reflexivo e crítico, com e através do passado, viu-se nessa investigação uma considerável “ferramenta” de análise do presente, na medida em que possibilitaria, baseando-se nas contribuições do filósofo frankfurtiano, insistir ainda mais no debate em torno de um problema endêmico da civilização ocidental: a ameaça do “retorno ao estado de barbárie”.

Diante desta ameaça, a qual fora abordada, num primeiro momento, na memorável *Dialética do Esclarecimento*, convidava-nos a necessidade de se investigar o que Adorno, ao final da década de 1950, tinha ainda a dizer a respeito desse fenômeno tão paradoxal, a partir

do qual se constituiu aquela que foi por ele caracterizada como sendo a contemporânea “sociedade da técnica”.

Enfim, e justamente por tais razões, nosso trabalho propôs-se realizar um estudo desta natureza, um estudo que nos possibilitasse demonstrar, concordando com Adorno, a efetiva necessidade de se romper o círculo vicioso daquilo que é sempre lembrado, repetido e nunca, de fato, elaborado: este aterrador *passado*, este permanente *mal-estar*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária

ADORNO, T. W. **Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker — 1959-1969**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

_____. (1966). **Negative Dialektik**. Idem, 1975.

_____. (1969). Stichworte. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

_____. (1970). **Ästhetische Theorie**. Idem, 1973.

_____. (1931). **Actualidad de la Filosofía**. Trad. J. L. A. Tamayo. Barcelona: Paidós. 1991.

_____. (1942). Reflexiones sobre la Teoría de las Clases. **Escritos Sociológicos I**. Trad. Agustín González Ruiz. Madrid: Ediciones Akal, 2004a. [Obra Completa].

_____. (1942). Tesis sobre la Necesidad. **Idem**, 2004b. [Obra Completa].

_____. (1946). Antisemitismo y Propaganda Fascista. **Idem**, 2004c. [Obra Completa].

_____. (1952). El Psicoanálisis Revisado. 2004d

_____. (1953). Individuo y Organización. 2004e.

_____. (1955). Sobre la Relación entre Sociología y Psicología. 2004f.

_____. (1966). *Postscriptum*. 2004g.

_____. (1969). Contribución al Debate sobre “Capitalismo Tardío o Sociedad Industrial?”. 2004h.

_____. (1969). **Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2**. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. Discussion of Professor Adorno's Lecture "The Meaning of Working Through the Past". **Critical Models: Interventions and catchwords Theodor Adorno**. Translated by Henry W. Pickford. New York: Columbia University Press, 1998.

_____. **Educação e Emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, E.; LEVINSON, D. J.; SANFORD, R. N. (Orgs.). (1950). **La Personalidade Autoritaria**. Trad. D. Cimbley; A. Cymlyer. Buenos Aires: Proyección, 1965.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. (1947). **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente**. Frankfurt am Main: Fischer, 2001. [Fischer Taschenbuch Wissenschaft].

_____. (1951). La Teoría Freudiana y el Modelo de la Propaganda Fascista. **Escritos Sociológicos I**. Trad. Agustín González Ruiz. Madrid: Ediciones Akal, 2004. [Obra Completa].

_____. (1947). **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.; HABERMAS, J. **Textos Escolhidos**. Trad. José Lino Grünnewald... [et al.]. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. [Os Pensadores].

FREUD, S. **Studienausgabe**. Frankfurt am Main: Fischer, 1982.

_____. (1886-1893). **Histeria: Primeiros Artigos**. Trad. José Luís Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1998. [Edição *Standard* Brasileira].

_____. (1893-1895). **Estudos sobre a Histeria**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010. [Obras Completas].

_____. (1907-1908). **Atos Obsessivos e Práticas Religiosas, Moral Sexual ‘Civilizada’ e Doença Nervosa Moderna e Outros Trabalhos**. Trad. Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Edição *Standard* Brasileira]

_____. (1911-1913). **Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranóia relatado em Autobiografia (O Caso Schreber), Artigos sobre técnica e Outros Textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010a. [Obras Completas].

_____. (1913-1914). **Totem e Tabu, História do Movimento Psicanalítico e Outros Textos**. 2010 b.

_____. (1914-1916). **Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Trabalhos**. 2010c.

_____. (1917-1920). **Além do Princípio de Prazer e Outros Textos**. 2010d.

_____. (1920-1923). **Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos**. 2010e

_____. (1923-1925). **O Eu e o Id, Estudo Autobiográfico e Outros Textos**. 2010f.

_____. (1926-1929) **Inibição, Sintoma e Angústia, O Futuro de uma Ilusão e Outros Textos**. 2010g.

_____. (1930-1936). **O Mal-Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias e Outros Textos**. 2010h.

_____. (1937-1939). **Moisés e o Monoteísmo, Compêndio de Psicanálise e Outros Textos**. 2010i.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. (1956). Família. **Temas básicos de Sociologia**. Trad. A. Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978a.

_____. (1956). Preconceito. **Idem**, 1978b.

_____. (1956). Ideologia. **Idem**, 1978c.

LACAN, J. (1975). **O Seminário. Livro I: Os escritos técnicos de Freud**. Trad. Alúcio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. [Campo Freudiano no Brasil].

_____. (1981). **O Seminário. Livro III: As psicoses**. Idem, 1988. [Campo Freudiano no Brasil].

Bibliografia secundária

AMARAL, M. do. **O Espectro de Narciso na Modernidade: De Freud a Adorno**. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.

BAUDRILLARD, J. **A Sociedade de Consumo**. Trad. Artur Mourão. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

BAUMAN, Z. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Identidade**: Entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Idem, 2005.

BIRMAN, J. **Freud & a Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. [Filosofia Passo-a-passo].

BOUCHARD, C. Processus analytique et insaisissable perlaboration. **Revue Française de Psychanalyse**, 4, 2000, p. 1078.

CANETTI, E. **Massa e Poder**. Trad. Rodolfo Krestan. Brasília/São Paulo: UnB/Melhoramentos, 1983.

COSTA, J. F. **Violência e Psicanálise**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

_____. **Tempo do Desejo**: Sociologia e psicanálise. São Paulo: Brasiliense, 1991.

CROCHÍK, J. L. **Preconceito**: Indivíduo e cultura. 2.ed. São Paulo: Robe Editorial, 1997.

DUARTE, R. A. de P. **Mimesis e Racionalidade**: A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno. São Paulo: Loyola, 1993. [Filosofia].

_____. **Adorno/Horkheimer & a Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. [Filosofia Passo-a-passo].

FARIA, N. J. de; BRANDÃO, S. C. **Psicologia Social**: Indivíduo e cultura. Campinas, SP: Alínea, 2004.

FREITAS, V. **Adorno & a Arte Contemporânea**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003. [Filosofia Passo-a-passo].

FUKS, B. B. **Freud e a Judeidade**: A vocação do exílio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. [Transmissão da Psicanálise].

_____. **Freud & a Cultura**. **Idem**, 2003. [Psicanálise Passo-a-Passo].

GAGNEBIN, J. M. **Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História**. Rio de Janeiro: Imago, 1997. [Biblioteca Pierre Menard].

GALLOP, J. **Lendo Lacan**. Trad. Ana Maria Barreiros. Rio de Janeiro: Imago, 1992. [Psicologia Psicanalítica].

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o Inconsciente**. 17. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. **Acaso e Repetição em Psicanálise**: Uma introdução à teoria das pulsões. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Artigos de Metapsicologia (1914-1917)**: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. [Introdução à Metapsicologia Freudiana].

JAMESON, F. **O Marxismo Tardio**: Adorno, ou a persistência da dialética. São Paulo: UNESP/Boitempo, 1997.

JAY, M. **As Idéias de Adorno**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988. [As Idéias de].

JIMENEZ, M. **Para Ler Adorno**. Trad. Roberto Ventura. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

KOJÈVE, A. **Introdução à Leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2002.

Kriterion. Número Especial sobre Theodor W. Adorno, v. 85, Janeiro-Julho/92.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da Psicanálise**. Trad. Pedro Tamen. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LASCH, C. **A Cultura do Narcisismo**: A vida americana numa era de esperanças em declínio. Trad. Ernani Pavareli. Rio de Janeiro: Imago, 1983. [Logoteca].

MASSON, J. M. **A Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess — 1887-1904**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MEZAN, R. **Freud**: A trama dos conceitos. São Paulo: Perspectiva, 1989.

_____. **Freud, Pensador da Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **A Sombra de Don Juan e Outros Ensaio**s. São Paulo: Brasiliense, 1993.

MILLOT, C. **Freud Antipedagogo**. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. [Campo Freudiano no Brasil].

NOBRE, M. **A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno**: A ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.

PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N.; ZUIN, A. A. S. **Adorno**: O poder educativo do pensamento crítico. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. [Educação e Conhecimento].

_____.; GOERGEN, P.; FRANCO, R. (Orgs.). **Dialética Negativa, Estética e Educação**. Campinas, SP: Alínea, 2007. [Educação em Debate].

_____.; LASTÓRIA, L. A. C. N.; COSTA, B. C. G. da (Orgs.). **Tecnologia, Cultura e Formação... ainda Auschwitz**. São Paulo: Cortez, 2003.

RAMOS-DE-OLIVEIRA, N.; ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B. (Orgs.). **Ética e Estética**. Campinas/Piracicaba: UNIMEP, 2001.

Revista Cult. Dossiê Adorno, v. 72, Ano VI, 2003.

ROUANET, S. P. **Teoria Crítica e Psicanálise**. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. [Biblioteca Tempo Universitário].

_____. **Mal-Estar na Modernidade: Ensaio**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

ROUSSILLON, R. Perlaboration et ses modèles. **Revue Française de Psychanalyse**, 3, 2008, p.855.

RUDGE, A. M. (Org.). **Traumata**. São Paulo: Escuta, 2006. [Biblioteca de Psicopatologia Fundamental].

SAFATLE, V. **A Paixão do Negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: UNESP, 2006.

SANTNER, E. L. **A Alemanha da Schreber**: Uma história secreta da modernidade. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SELIGMANN-SILVA, M. (Org.). **História, Memória, Literatura**: O testemunho na Era das Catástrofes. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.

SILVA, Helenice Rodrigues da. “Rememoração”/comemoração: as utilizações sociais da memória. **Revista Brasileira de História**. Vol. 22, 44, 2002, p. 01.

TIBURI, M. **Crítica da Razão e Mimesis no Pensamento de Theodor W. Adorno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. [Filosofia].

WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt**. São Paulo: Nobel, 2002.

ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Orgs.). **Ensaio Frankfortiano**. São Paulo: Cortez, 2004.