RAFAEL DA SILVA SHIRAKAVA

UNHEIMLICHE E FASCISMO:
um estudo acerca do estranho-familiar na teoria freudiana e seus desdobramentos na Escola de Frankfurt em sua análise sobre o autoritarismo

ASSIS

2019

RAFAEL DA SILVA SHIRAKAVA

UNHEIMLICHE E FASCISMO:
um estudo acerca do estranho-familiar na teoria freudiana e seus desdobramentos na Escola de Frankfurt em sua análise sobre o autoritarismo

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.
(Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador(a):Prof. Dr. Gustavo Henrique Dionisio

Bolsista: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Processo Nº 2017/11435-9)

ASSIS

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Vânia Aparecida Marques Favato - CRB 8/3301

Shirakava, Rafael da Silva
S558u Unheimliche e fascismo: um estudo acerca do estranho-familiar na teoria freudiana e seus desdobramentos na Escola de Frankfurt em sua análise sobre o autoritarismo / Rafael da Silva Shirakava. Assis, 2019.
156 f.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Dr. Gustavo Henrique Dionísio

1. Psicanálise. 2. Freud, Sigmund, 1856-1939. 3. Fascismo. 4. Autoritarismo. 5. Teoria crítica. I. Título.

CDD 150.195

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS CAMPUS DE ASSIS

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: *UNHEIMLICHE* E FASCISMO: um estudo acerca do estranho-familiar na teoria freudiana e seus desdobramentos na Escola de Frankfurt em sua análise sobre o autoritarismo

AUTOR: RAFAEL DA SILVA SHIRAKAVA
ORIENTADOR: GUSTAVO HENRIQUE DIONISIO

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em PSICOLOGIA, área: Psicologia e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. GUSTAVO HENRIQUE DIONISIO
Departamento de Psicologia Clínica / UNESP/Assis

Profa. Dra. ALESSANDRA AFFORTUNATI MARTINS PARENTE
FFLCH / USP/São Paulo

Prof. Dr. PAULO CÉSAR ENDO
Instituto de Psicologia / USP/São Paulo

Assis, 12 de setembro de 2019

Dedico este trabalho à minha mãe, Dalva Bispo da Silva (*in memoriam*) e à minha irmã, Mônica (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Gustavo Henrique Dionisio, pela orientação e por sua leitura atenta dos meus textos, seguidas, evidentemente, de sugestões valiosas para o desenvolvimento da presente pesquisa.

À Profª. Dra. Alessandra Martins Parente e ao Prof. Dr. Paulo César Endo pela leitura do meu material de qualificação e pelas observações que muito contribuíram para a conclusão desse trabalho.

Aos amigos de Marília-SP: Kelli Cristina, Admeire Sundström, Francisco Arrais Nascimento, Juliana Toalari, que estão sempre me apoiando e ensinando, cada um à sua maneira, sobre amizade, generosidade e perseverança.

Aos amigos e às amigas que fiz em Assis: Tábata Machado Canizares, Thiago Henrique, Edilaine Jesus Silva, Ketelyn Rocha, Kleiton Salles, Kezia Deyzielle, Joice Ferrari, Alexandre Espósito, Luiz Felipe Siqueira dentre outros. Todos, de certa forma, ajudaram na construção desse trabalho. Alguns com dicas inicias no processo seletivo da pós-graduação, outros pela leitura de alguns textos ou discussões sobre alguns temas aqui abordados. As contribuições foram imensuráveis.

Aos colegas da República “Comunistinha”, Bruno Pavan e Bruno Machado, que testemunham diariamente minha jornada homérica nessa UNESP e, ao mesmo tempo, com altas risadas em volta da mesa, tornam-a menos angustiante.

À Natalia Capel Laluna, minha terapeuta, que desde 2014 escuta e acolhe o estranho que sou para mim mesmo.

À Maria Efigênia e ao Cyrillo Santos, primos queridos, que desde 2012 me acolheram com generosidade e carinho.

À Valmira e à Márcia, pela ajuda inicial na minha chegada em Assis.

Ao César de Palma Santos pela revisão integral desta dissertação.

À FAPESP, processo nº 2017/11435-9, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela bolsa concedida que possibilitou a participação em congressos, assim como uma maior disponibilidade para que eu pudesse executar meu projeto.

Aos funcionários e às funcionárias da biblioteca e da seção de pós-graduação da UNESP – Assis.

A socialização dos seres humanos, hoje em dia, perpetua sua associalidade, ao mesmo tempo que não permite ao desajustado social nem sequer orgulhar-se de ser humano. (Theodor W. Adorno, *Mensagens numa garrafa*, 1996, p. 40)

SHIRAKAVA, Rafael da Silva. ***Unheimliche* e fascismo: um estudo acerca do estranho-familiar na teoria freudiana e seus desdobramentos na Escola de Frankfurt em sua análise sobre o autoritarismo**. 2019. 156 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Psicologia). – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2019.

RESUMO

A presente pesquisa objetivou estudar o conceito de *Unheimliche* (estranho-familiar) na teoria freudiana e suas possíveis articulações com a Escola de Frankfurt, a Teoria Crítica da Sociedade, na compreensão do fascismo, principalmente no que concerne à produção e eliminação de alteridades na sociedade administrada. Diante disso, analisou-se os mecanismos objetivos e subjetivos que auxiliam na produção de uma personalidade potencialmente autoritária. Com isso, concluiu-se, por meio de uma análise das obras de Theodor W. Adorno (1903-1969) e, sobretudo, a metapsicologia social de Sigmund Freud (1856-1939), que o autoritarismo é um fenômeno latente no mundo administrado. Sua emergência deve-se, acima de tudo, às condições sociais que permeiam a vida danificada e que produzem no indivíduo uma rarefeita reflexão crítica acerca dessas condições e, principalmente, de si mesmo, contribuindo na inserção de grupos autoritários que, em larga medida, estão calcados em discursos de ódio. A partir disso, enfatizou-se a necessidade de debater e desvelar os mecanismos que ainda possibilitam a regressão à barbárie, uma vez que suas causas ainda não foram eliminadas, exigindo, frente a isso, uma análise pormenorizada dessas determinações.

Palavras-chave: Psicanálise. Fascismo. Freud, Sigmund (1856-1939). Autoritarismo. Teoria Crítica.

SHIRAKAVA, Rafael da Silva. ***Unheimliche* and Fascism: a study about the Uncanny of the Freudian theory and its developments within the Frankfurt School in its analysis of the authoritarianism**. 2019. 156 f. Dissertation (Masters in Psychology). São Paulo State University (UNESP), School of Sciences, Humanities and Languages, Assis, 2019.

ABSTRACT

The present research aimed to study the concept of *Unheimliche* (the Uncanny) within the freudian theory and its possible connections with the Frankfurt School, the Critical Theory of Society, for the comprehension of fascism, mainly concerning the production and elimination of otherness in the administered society. Considering this, we analysed the objective and subjective mechanisms that assist the production of a potentially authoritarian personality. Thus, we concluded, by an analysis of the works of Theodor W. Adorno (1903-1969) and, above all, the social metapsychology of Sigmund Freud (1856-1939), that the authoritarianism is a latent phenomenon inside the administered society. Its rise derives, primarily, from the social conditions that permeate the damaged life and produce, in the individual, a rarefied critical thought about these conditions and, principally, about himself, contributing to the insertion of authoritarian groups that, to a large extent, are based on hate speeches. From this, we emphasized the need of debating and unraveling of the mechanisms that still make possible a regression to the barbarity, since its causes were not yet eliminated, demanding, as a response to this, an exhaustive analysis of these determinations.

Keywords: Psychoanalysis. Fascism. Freud, Sigmund (1856-1939). Authoritarianism. Critical Theory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9
Considerações preliminares acerca do *Unheimliche* 9
O conceito de *Unheimliche* na teoria freudiana 25

1 A HISTÓRIA SUBTERRÂNEA DO ESCLARECIMENTO (*AUFKLÄRUNG*) .. 40
1.1 A inclusão da psicanálise freudiana nas pesquisas da primeira geração da Teoria Crítica 40
1.2 As aflições de Ulisses: dominação, barbárie e subjetividade mutilada ... 50

2 INDÚSTRIA CULTURAL E ANTISSEMITISMO 69
2.1 Indústria cultural e sofrimento psíquico 69
2.2 Fascismo e *Unheimliche*: idiossincrasia e projeção patológica 85

3 VIDA DANIFICADA, LIDERANÇA FASCISTA E EXCLUSÃO DO *UNHEIMLICHE* 103
3.1 A degradação do indivíduo pela vida danificada 103
3.2 Liderança fascista e exclusão do *Unheimliche* 112

CONCLUSÃO: UMA MENSAGEM NA GARRAFA 138

REFERÊNCIAS 150

INTRODUÇÃO

Considerações preliminares acerca do *Unheimliche*[1]

Em carta a Sándor Ferenczi (1873-1933) datada de 12 de maio de 1919, Sigmund Freud (1856-1939) relata o resgate de um antigo ensaio, *Das Unheimliche*[2], (*O inquietante*), do qual nada se sabe efetivamente a respeito do momento no qual o criador da psicanálise iniciou sua redação, nem quais foram as possíveis correções feitas no decorrer do tempo. Entretanto, é possível localizar em obras anteriores, como *Totem e tabu* (1913/2012), por exemplo, referência no que concerne à magia e à onipotência do pensamento associados ao inquietante, evidenciando que o psicanalista já pensava no tema do estranho-familiar, mas sem sistematizá-lo de maneira efetiva[3]. O que sabemos é que sua publicação ocorreu em outubro de 1919,

[1] Como nosso trabalho busca fazer o conceito psicanalítico de *Unheimliche* ressoar na Teoria Crítica da Sociedade na tentativa de compreensão do fascismo, utilizaremos o termo *Unheimliche* que, segundo Hanns (1996), está mais próximo da noção de alteridade, de estranho, de um Outro exterior, forasteiro, esquisito e diferente. Para Hanns, tal expressão está ligada à ideia de *Fremd*, muito utilizada por Freud, e que pode significar alienação, *Entfremdung*. O termo *Unheimlich* (sem "e") denota também um estranho que é externo, "mas centra-se na origem fantasmagórica e sinistra" (p. 234). Além disso*, Unheimliche* difere de *unheimlich* do ponto vista gramatical. O primeiro consiste num substantivo que, em alemão, aparece com o "e", enquanto *unheimlich* refere-se a um advérbio-adjetivo. Desse modo, Freud opera uma substantivação da palavra *unheimlich*, colocando-o como *das Unheimliche*. Hanns nos ajuda a compreender essa dimensão do Unheimliche expondo como este se relaciona com a noção de *Fremd* com as seguintes observações: "Em segundo 'lugar, se é essa, na verdade, a natureza secreta do estranho (*Unheimlichen*), pode-se compreender por que o uso lingüístico estendeu 'o familiar' *(das Heimlíche)* para o seu oposto, 'o estranho'1 (das *Unheimliche),* pois esse estranho*2 (Fremdes)* não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar *(Heimliche)* e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou *(entfremdet)* desta através do processo de repressão". (FREUD *apud* HANNS, 1996, p. 236). Posteriormente, o autor pontua os termos destacados da seguinte maneira: "1 "estranho" no sentido de "inquietante", "sinistro", "que provoca calafrios". 2 "estranho" no sentido de "forasteiro", "estrangeiro", "externo", "alheio". 3 O sentido de "alienou" é de "afastado", "separado", "transformado em estranho-alheio" (HANNS, 1996, p. 236).

[2] Como veremos no segundo tópico desta parte introdutória, há uma dificuldade de tradução do termo *Unheimliche*. Na edição castelhana encontramos *ominoso*, por exemplo, que pode ser traduzido como amedrontador. No Brasil, até o momento, possuímos três traduções do referido ensaio: a primeira da edição das obras completas da Imago*, O estranho*; a segunda que corresponde à tradução de Paulo César de Souza para a Companhia das letras, *O inquietante* e terceira *O infamiliar*, traduzida recentemente pela Editora Autêntica. Neste trabalho usaremos a segunda tradução, ou seja, de Souza. Contudo, deve-se salientar que estranho e inquietante serão usados como sinônimos em nosso percurso, bem como estranho-familiar, estrangeiro e angustiante. Tal uso de sinônimos justificava-se devido à possibilidade de várias traduções do termo *Unheimliche* que, como veremos, possui como núcleo comum algo que aterroriza e angustia.

[3] Em nota de rodapé, Paulo César de Souza destaca a seguinte passagem de *Totem e Tabu* (1913/2012): "Parece que dotamos de caráter 'inquietante' as impressões que tenderiam a confirmar a onipotência do pensamento e a forma de pensar animista em geral, quando em nosso julgamento já nos afastamos deles" (FREUD, 1919/2010, p. 359).

na revista *Imago,* graças aos acontecimentos sociopolíticos da época, como a Primeira Guerra (1914-1918). Além disso, o ensaio surge em um contexto muito específico da história da psicanalise: no final da produção da década de 1910, que corresponde a um período significativo da trama psicanalítica, uma vez que, em 1920, Freud publica a obra *Além do princípio de prazer* introduzindo o conceito de *pulsão de morte* (CESAROTTO, 1996). A partir disso, observa-se a mudança esquemática da teoria das pulsões, bem como o advento da segunda tópica, com o modelo dinâmico do psiquismo, abrangendo as instâncias *Eu, Isso e Super-eu*[4].

De acordo com Cesarotto (1996), no que se refere ao conceito do *estranho-familiar*, é possível vê-lo funcionar como "uma dobradiça" em um momento no qual ocorre um movimento inevitável do desenvolvimento da obra freudiana, principalmente no que diz respeito à introdução de Thânatos – conceito que Freud não abandonará até o fim da sua vida em 1939.

Nesse seguimento, Mezan, em *Freud: a trama dos conceitos* (1982), afirma que é o signo de Thânatos, a pulsão de morte, que modifica a rede psicanalítica proporcionando, a partir de 1920, uma compreensão mais profunda da alma humana. Portanto, é a partir dessa publicação, argumenta o psicanalista, e tendo como pano de fundo o final da Primeira Guerra, que o tema da violência (em suas formas multifacetadas) emerge na teoria freudiana.

Diante disso, não foi fortuito que Freud tenha resgatado o tema acerca do *trauma* nesse período. Pois, conforme Parente (2017), a Grande Guerra produziu, enquanto um acontecimento do *Jetztzeit* (*tempo-agora* no sentido benjaminiano), uma ruptura (choque) nos *ideais* de progresso da civilização burguesa europeia e que não deixaram de reverberar diretamente no pensamento freudiano.

A indicação desse evento, como formula Parente, deve-se ao reconhecimento de Freud a respeito dos limites da sublimação em uma sociedade na qual o plano social desfalecia, principalmente devido aos horrores da guerra, marcado tanto pelo pânico quanto pela perda da autoridade paterna ligada ao poder do Estado. Esses fatores, sublinha a psicanalista, influenciaram de modo decisivo a tomada de

[4] Decorrente desse período, mais especificamente em 1923, em *O Eu e Isso*, Freud concebe o *Super-eu* como uma instância ligada à censura moral, auxiliando os homens na contenção pulsional. Com isso, o psicanalista a descreve como uma área no psiquismo aliada da civilização no que tange às restrições morais e controle da agressividade – trata-se de um representante cultural internalizado, por assim dizer. Por isso, não é sem razão que, a partir da década 1920, o *Super-eu* ganhe contornos delimitados, uma vez que *o tema da cultura será um elemento constante nos escritos freudianos* (MEZAN, 2006).

consciência de Freud respeito da rarefeita força que a sublimação assumia naquele momento, permitindo, com isso, a retirada do arquivo sobre o *estranho-familiar* da gaveta depois de anos**.**

Nesse período, o pânico manifesta-se como o principal afeto que difere diametralmente da melancolia sob a influência do Romantismo do final do século XIX (PARENTE, 2017). Assim, o novo sujeito que emerge no pós-guerra é produto do desamparo das forças estatais, cuja confiança do povo foi depositada em demasia e que se desmantelou diante da desumanidade que abalou a aurora do século XX, a Grande Guerra.

> Como órfãos de uma ordem perdida, os homens que vagavam melancolicamente pela vida finalmente são obrigados a olhar para o vazio deixado após a guerra e para a sua condição de desamparado [...] Ao contrário do verniz que encerava o processo sublimatório, é possível ver uma inconsistência e uma precariedade mais fiéis à seiva inconsciente (PARENTE, 2017, p. 40).

Convém não ignorarmos, nesse percurso introdutório, a formulação de Freud acerca do trauma tanto no que diz respeito aos efeitos psíquicos oriundos da Guerra (desamparo, por exemplo) quanto na sua articulação com o tema do *Unheimliche.* Para tanto, não podemos elucidar sobre a mudança teórica do psicanalista vienense sem nos debruçarmos, de modo geral, sobre as primeiras noções que o mestre de Viena fornece sobre o trauma.

Assim, retomando a noção que Freud estabeleceu em seu trabalho pré-psicanalítico, *Projeto para uma psicologia científica*, observa-se, seguindo a linha de raciocínio circunscrita por Parente, que o trauma funciona pela *Nachträglichkeit,* cuja operatividade é efetuada em dois tempos invertidos: o segundo tempo, que assume a posição de primeiro, se o colocarmos numa ordem cronológica, consiste no recalque originário. O primeiro tempo, que fica que na segunda posição, é *nachträglich* capaz de “ressuscitar as inscrições primitivas” (PARENTE, 2017, p. 39) do recalque produzido no tempo anterior, cujos traços mnêmicos, dentro dessa lógica, somente são possíveis na ordem temporal que se estabelece *depois de um golpe*. Portanto, entende-se que só é possível uma aparelhagem psíquica, bem como uma dimensão histórica desta, após o golpe dado do primeiro tempo *(nachträglich),* também conhecido como *recalque originário*.

Dessa forma, com a finalidade de “que haja história subjetiva, um *antes* e *depois*, capaz de romper com o *continuum* ininterrupto da repetição compulsiva, é

necessário que haja o *golpe*" (PARENTE, 2017, p. 40, grifos da autora). Assim, interpreta-se que o *Unheimliche* surge no processo de elaboração de um trauma, mais especificamente na produção simbólica efetuada neste decurso. Sua temporalidade, argumenta Parente, origina-se do abalo capaz de impulsionar a "dimensão histórica do aparato psíquico" (2017, p. 547). Nesse registro, o tempo como representação apenas pode existir na condição traumática para que seja possível, com isso, a capacidade de simbolização. Ou seja, a história subjetiva do sujeito está intrinsecamente articulada com o golpe necessário no primeiro tempo, uma vez que "sem a incidência do trauma não existe o tempo como representação" (PARENTE, 2017, p. 547).

Esse abalo é o que possibilita a inscrição ou fixação no psiquismo e, com isso, tornando possível o recalcamento secundário que, por seu turno, permite a produção de um aparato psíquico (GARCIA-ROZA, 2009); diga-se com todas as letras: um aparelho que produza linguagem. É esse processo de produção simbólica, da fixação da linguagem na aparelhagem, que auxilia na compreensão das primeiras experiências traumáticas, cujo *Unheimliche* encontra-se estritamente ligado.

> [...] antes de serem formados os sistemas Inc. e Prec/Consc., certas experiências cuja significação inexiste para o sujeito são inscritas no inconsciente e têm seu acesso à consciência vedado a partir de então. [...] Essas inscrições se dão antes do ingresso no simbólico e permanecem no registro imaginário até que recebam a significação a partir do momento em que o sujeito atinge a verbalização. É somente ao receber significação por parte do sistema simbólico que seu caráter traumático vai ser experienciado pelo sujeito e ocorrerá o recalcamento propriamente dito (GARCIA-ROZA, 2009, p. 159).

Para Laplanche e Pontalis (2001), a noção de trauma relaciona-se com o recalcamento originário, com o golpe inaugural, cujo efeito é construir "um certo número de representações inconscientes" (2001, p. 434). Esse golpe incide sobre os representantes (os sinais) e não sobre as pulsões propriamente, atuando, portanto, nos "representantes-representações", ou seja, nas ideias e imagens. Desse modo, na qualidade de representações, tais elementos estão intrinsecamente associados ao recalcamento primário, "quer provenham dele quer entrem com ele em conexão fortuita" (2001, p. 433), pois, argumentam os psicanalistas, "o recalque reserva a cada um deles um destino 'inteiramente individual', segundo o seu grau de deformação, o seu afastamento do núcleo inconsciente ou seu valor afetivo" (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 433).

O plano da cultura, por sua vez, e o choque vivenciado por esta no decorrer da Primeira Guerra, fornece à teoria freudiana elementos a serem pensados acerca dos caminhos da humanidade (PARENTE, 2017). Nesse sentido, Parente estabelece que há uma virada na teoria freudiana acerca dos processos de simbolização. Trata-se de uma saída da sublimação para o *Unheimliche*, que se efetiva, fundamentalmente, graças à Grande Guerra e seus efeitos nos processos de subjetivação (as neuroses traumáticas e o desamparo, principalmente).

Segundo a psicanalista, a sublimação possui um caráter reconciliador entre as pulsões trágicas e a cultura, característica típica do Romantismo do final do século XVIII, e que atravessa os primeiros escritos de Freud, principalmente no que tange à tentativa de restauração da aura perdida pelo mundo desencantado. De acordo com a autora, se direcionarmos a atenção para trabalhos como *A interpretação dos sonhos*, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* e *Cinco lições de psicanálise*, perceberemos que a sublimação surge como um mecanismo elevado que auxilia na diminuição do sofrimento psíquico do indivíduo, frente às exigências da civilização, possibilitando inferir que esta possui tom conservador, na medida em que efetua uma conciliação, mesmo que bastante temporária, dos desejos com a cultura e seu aparato repressivo. Dessa forma, argumenta a autora, há a promoção de uma reconciliação da "dimensão trágica inerente às experiências arrebatadoras das pulsões com as demandas sociais em torno das quais estas se expressam" (PARENTE, 2017, p.142).

Esse tom um tanto tradicionalista[5] pode ser visto, no entendimento de Parente (2017), na maneira como o psicanalista vienense teoriza a respeito do conflito na aparelhagem psíquica em seus trabalhos sobre metapsicologia, principalmente com relação aos escritos sobre os sonhos, que denotam um caráter conciliatório, mediador, por assim dizer, do mundo interno e externo na qual há uma manobra psíquica dos processos de elaboração onírica para que o conteúdo indesejado não apareça de modo insuportável. Com isso, o conteúdo latente é deslocado e condensado, bem como transformado em imagens visuais – no caso dos pensamentos –, de modo que o sujeito acesse apenas o conteúdo manifesto, para que assim realize seu desejo nos sonhos.

[5] Entretanto, diante desse cenário dos primeiros anos da clínica psicanalítica, é preciso apontar que Freud, como *homem de seu tempo*, assume esse caráter conservador na sua obra devido à significativa influência do Romantismo alemão, principalmente das obras literárias de Goethe, indicando, com isso, "as marcas da cultura alemã na obra freudiana" (PARENTE, 2017, p. 315)

De maneira análoga, podemos perceber essa “distorção” (deformação) na chamada solução de compromisso, cuja lógica de funcionamento operada no sonho também pode ser observada na formação do sintoma, na qual há um deslocamento no alvo das pulsões almejando, com isso, satisfazer de maneira parcial as duas instâncias psíquicas que trabalham cada uma ao seu modo. “A condensação”, afirma Parente, “se vale da sobredeterminação dos sintomas, mesclando conflitos do passado aos enredos do presente, e a intensidade afetiva ligada às cenas remotas passa a participar do cenário atual” (2017, p. 145).

No entanto, é preciso ressaltar que deslocamento e condensação não são mecanismos exclusivos do processo de elaboração onírica, uma vez que também estão nas formações do inconsciente, assim como na constituição dos sintomas psiconeuróticos. No primeiro, percebemos a “transferência” da importância de um objeto para o outro (um objeto secundário) que se associa com o original, cujo objetivo consiste basicamente na transladação da intensidade afetiva acentuando psiquicamente elementos no objeto secundário que possui pouca importância se comparado com o primeiro objeto.

De acordo com Laplanche e Pontalis, tal mecanismo deve ser entendido como “fato de a importância, o interesse, a intensidade de uma representação ser suscetível de se destacar dela para passar a outras representações originariamente pouco intensas, ligadas à primeira por uma ideia associativa” (2001, p. 116). Se o conteúdo não é perdido, mas ao contrário permanece, e nesse processo efetua “manobras” no interior da aparelhagem psíquica, cabe ao psicanalista evocar esses conteúdos recalcados de modo auxiliar na associação que o paciente realiza durante o processo analítico. Desse modo, análogo a um arqueólogo que escava ruínas em busca de material soterrado, o analista também o faz na tentativa de rastrear as representações relacionadas aos afetos que foram desligados no processo de recalcamento. Tratando-se aqui, na relação paciente e analista, o que conhecemos como transferência e que, na qualidade de formação do inconsciente, também não deixa de entrar no rol dessas manobras psíquicas, onde o deslocamento assume papel *sine qua non.*

Para Parente, a característica principal da sublimação consiste em um novo direcionamento pulsional de alcance cultural e que se caracteriza como uma forma conciliadora, entre os apelos das pulsões e as exigências do mundo externo, a civilização. Nesse registro, as manifestações artísticas e culturais constituem terrenos

“nos quais as pulsões escoam satisfatoriamente tanto entre as instâncias psíquicas como nos vínculos entre estas e o universo cultural [...] a sublimação estabelece um laço feliz entre as instâncias psíquicas e o mundo externo” (PARENTE, 2017, p. 146).

Nesse direcionamento para fins de elevação e construção de bens culturais, as moções das pulsões sexuais sofrem, se o caminho for bem-sucedido, a assim chamada *solução de compromisso*, na qual há possibilidade de satisfação – uma saída possível para a fruição pulsional sem um conflito doloroso. Assim, se as pulsões não podem ser satisfeitas de maneira imediata, mas adiadas, segundo o imperativo do princípio de realidade; pode-se afirmar que esta postergação da descarga pulsional está correlacionada ao papel exercido pelo mecanismo da sublimação e, portanto, estritamente ligada às funções de conservação do sujeito na cultura, na qual há uma dependência do caráter de controle do Super-eu e, consequentemente, do recalque.

Para Parente, “a sublimação não pode ser compreendida *sem a teoria do recalque*” (2017, p. 148, grifo da autora), pois o recalque é uma peça fundamental do funcionamento psíquico, no qual o conflito (produto do recalque e, portanto, inerente à vida anímica) mostra-se como um componente basilar na trama psíquica, onde há o registro da lei paterna como forma de interdição à relação incestuosa. Logo, o *recalque é inseparável do complexo edípico* no qual a criança precisa renunciar à figura materna encarnada como grande Outro absoluto, portadora de todas as satisfações dos desejos do infante.

Nessa complexa rede de relações fundamentais para a constituição do psiquismo, na vida do bebê, a figura paterna servirá como um elemento de identificação com os ideais culturais, bem como permitirá a saída da criança da relação indiferenciada – narcísica – para, então, adentrar numa relação diferenciada, – anaclítica, tal como exposto por Freud em seu ensaio metapsicológico *Introdução ao narcisismo* (1914/2010). Desse modo, se na relação narcísica a criança tem a libido toda investida em si mesma, no próprio Eu; na relação objetal (anaclítica), por seu turno, os investimentos devem ser realizados em objetos exteriores, principalmente naqueles que possuem relação com o seu *ideal de Eu.* Portanto, trata-se de dois tipos de relações que operam de acordo com o funcionamento ou não da interdição da figura paterna, a primeira do tipo narcísica e a segunda do tipo anaclítica, “de apoio” (FREUD, 1914/2010, p. 36).

Em consequência disso é que advém a necessidade da lei paterna capaz de possibilitar o recalcamento, bem como a inserção da criança no âmbito da cultura

(civilização). *O ideal de Eu*, que podemos considerar como sinônimo de Super-eu, oriundo do complexo do Édipo é, assim, *obra da interdição necessária que opera a passagem da relação narcísica para objetal*. Desse modo, pode-se afirmar que a herança edípica significa, acima de tudo, que a Lei foi introjetada. Logo, tal processo é capital para a ordem social que, por sua vez, só funciona à base do recalcamento e do Super-eu.

Nessa lógica, a sublimação atua graças ao processo de recalque, haja vista que o recalcamento e o *ideal de Eu* são barreiras que impossibilitam a satisfação imediata e plena das pulsões sexuais e agressivas, ocasionando no processo de dessexualização dos impulsos e que, consequentemente, são direcionados para outras finalidades, inclusive na tentativa de preservação da própria civilização. Sendo assim, a contenção pulsional é vista como sinônimo de *um prolongamento da vida em sociedade*, por efeito da imposição da lei paterna que barra o incesto, impossibilitando, desta maneira, as pulsões de serem satisfeitas diretamente e tornarem-se dessexualizadas (PARENTE, 2017).

Desse modo, se a civilização só pode ser construída à base do recalcamento e, consequentemente, da inscrição da lei paterna, é possível dizer que somente a neurose constitui o laço social. Por isso, não é arbitrário que, ao discutir o tema acerca da autoridade do pai, bem como sua queda no início do século XX, Parente (2017) evidencie *a controvérsia acerca da necessidade da lei paterna na teoria freudiana*, que surge justamente num momento em que a autoridade patriarcal se vê em declínio.

Tal contradição, na percepção da psicanalista, deve-se ao fato de que nesse período já não era possível a perpetuação da sociedade dentro da ordem patriarcal devido ao contexto histórico-cultural de Viena, principalmente no que se refere ao descrédito à monarquia de Francisco José I, bem como aos preceitos da Igreja que ruíam; os políticos liberais que perdiam a confiança do povo, além da autoridade do pai da família burguesa que, conjuntamente com estes fatores, anunciava seu desprestígio.

Apesar dessa queda da *imago paterna*, salienta a autora, era impossível, ou mesmo inegável, imaginar uma sociedade sem a figura do pai, que representava múltiplas faces da ordem e do poder – o que reflete claramente na produção freudiana, se nos atentarmos, por exemplo, em suas obras sociológicas, nas quais o pai, mesmo com esse cenário nebuloso, assume a função estruturante dos pilares civilizatórios. Portanto, nesse registro, no qual a *imago paterna* encontra-se mutilada, pode-se inferir

a emergência de uma nova categoria de produção freudiana, *o Unheimliche*, ligado ao desamparado, à angústia e ao pânico, cujos efeitos políticos aparecem sob o signo do totalitarismo no século XX; o que levou Adorno escrever, no aforismo *Banquinho sobre a relva*, a seguinte afirmação:

> O relacionamento com os pais começa a ficar cheio de sombras. Por sua impotência econômica, eles perderam o temor que infundiam [...] Nos dias de hoje, porém, começa-se a regredir a um estado que não se caracteriza pelo complexo de Édipo, mas pelo parricídio. Faz parte dos crimes simbólicos dos nazistas liquidar anciãos (ADORNO, 1993, p. 16).

Para os teóricos críticos, a temática da queda autoridade paterna assume papel significativo no que tange à constituição de um Eu frágil – aquele que é facilmente cooptado pelo discurso autoritário. Tal fragilidade, que denota uma incapacidade de aferir e julgar os eventos por si mesmo, corresponde a uma espécie de "fim da internalização" que, de acordo com Jessica Benjamin (2017), promove uma falha no desenvolvimento do Eu. Benjamin, numa atenta leitura das obras da Teoria Crítica, observa que esse fenômeno é decorrente do desaparecimento do pai da família burguesa de outrora. Lembra a autora, o efeito disso pode ser compreendido pela evidente supressão daquele papel de mediação entre indivíduo (singular) e sociedade (totalidade), na qual internalização desse conflito (uma dialética entre o Eu e o pai) garantia, por assim dizer, "a autonomia do Eu, sem a qual a luta por emancipação não poderia ser travada" (2017, p. 162).

O desdobramento deste "apaziguamento" (ou desaparecimento) do conflito entre o filho e o pai configura-se, na atualidade, principalmente pela entrega (subserviência) dos sujeitos às instituições e à mídia de massa (indústria cultural). Trocando em miúdos: uma obediência ao conjunto de bens culturais que formam uma espécie de pai que se manifesta pela via unidimensional, mais precisamente pelos aparatos tecnológicos que influenciam expressivamente suas decisões (ADORNO, 1993; MARCUSE, 2015; ROUANET, 1989). Desse modo, a repressão de outrora torna-se "dessublimação repressiva", uma vez que o controle agora é exercido pela liberação do prazer, de modo que as resistências dos indivíduos se pulverizem (MARCUSE, 2015). Nesse registro, o Eu torna-se automatizado, coisificado (reificado), entregue às dinâmicas do mercado. A consciência infeliz torna-se

consciência feliz, isto é, adaptada às dinâmicas totalizadoras (totalitárias) da vida danificada (ADORNO, 1993) ou unidimensional (MARCUSE, 2015).

Entretanto, nesse complexo esquema de manipulações, Benjamin (2017) assinala que o que se manipula não é o Eu, a consciência propriamente, mas o *Isso* que fica entregue aos joguetes sociais de repressão tanto midiáticos quanto do líder autoritário. Portanto, não há um conflito direto entre o Eu e a pulsão. O que ocorre, mais precisamente, é "*uma vitória do Isso sobre o Eu"*, que denota "*o triunfo da sociedade sobre o indivíduo*" (ADORNO *apud* BENJAMIN, 2017, p. 173, grifo nosso), uma vez que "o atual padrão de socialização falha em produzir um Super-eu (consciência autônoma) e assim permite a 'dessublimação' da violência – ou seja, os impulsos arcaicos do Isso no movimento fascista", por isso o argumento de que "*a manipulação substitui a internalização*" (2017, p. 182, grifo nosso).

Portanto, diante desse cenário, a eleição, ou emergência, de um novo estatuto de simbolização que se vincula ao pânico e ao desamparo pode ser constatada na medida em que o *recalque*, que depende da autoridade paterna, encontra-se em *declínio*. Logo, a sublimação, entendida como elo entre a vida anímica e o *status quo,* vai para o mesmo abismo: com um recalcamento frágil, a sublimação enquanto processo de simbolização também será. A partir dessa fragilidade oriunda da força rarefeita do pai, inicia-se uma nova maneira de se relacionar com a cultura que, em seu horizonte, desdobra-se na instauração do desamparo, mais precisamente o pânico, que emerge num momento significativo da História contemporânea: a Primeira Guerra Mundial. Com isso*,* Parente (2017, p. 431) afirma:

> [...] o principal efeito psíquico e cultural deixado pelas agonias da Grande Guerra refere-se à sensação de perda da confiabilidade nas autoridades que representam e encarnam lugares outorgados pela tradição. Pois, se é possível reconhecer uma característica peculiar do início da Primeira Guerra, esta é claramente certa confiança nas autoridades que a declaram. Embebidos de ideologia nacionalista, os soldados são como irmãos que vestem orgulhosos seus uniformes e se reconhecem pertencentes à mãe-pátria.

Esse evento, nitidamente traumático, evidencia-se como a pior de todas as guerras produzidas desde então, na qual há a mobilização de todas as grandes potências mundiais. Por isso, não é difícil compreender a falta de confiança nas autoridades e, consequentemente, o desamparo dos sobreviventes dessa época, uma vez que a Grande Guerra coloca em xeque a noção de progresso da cultura burguesa.

Segundo Hobsbawm (1995), sua principal característica consiste na regressão do progresso científico obtido no século anterior. Pois, se no século XIX foi possível um progresso material, intelectual e moral, que se elevou de maneira quase ininterrupta, o que se constata em 1914, por outro lado, contrariando os ideais de progresso e dignidade humana de matriz iluminista, é uma intensa regressão dos padrões até então considerados normais em países desenvolvidos, bem como “nos ambientes da classe média e que todos acreditavam piamente estivessem se espalhando para as regiões mais atrasadas e para as camadas menos esclarecidas da população” (1995, p. 22).

Esse tema será recorrente nos trabalhos dos pensadores da assim chamada Escola de Frankfurt ao discutirem o alinhamento do progresso com a crise da razão. Com esse objetivo, cada um à sua maneira, desvelam tanto os limites da *Aufklärung* quanto os perigos de uma sociedade administrada, majoritariamente dominada pela técnica e pela ideologia industrial que unidimensionalizam e danificam a vida dos homens, impulsionando-os à reprodução do capital nas suas formas multifacetadas: no trabalho como forma de subsistência, na massificação integradora oriunda produtos da indústria cultural, na educação que não emancipa e do tempo livre convertido em extensão da atividade fabril.

Desse modo, nos rastros deixados pela orientação frankfurtiana, compreende-se que a civilização dita científica não é mais confiável na garantia integral do bem-estar, uma vez que seus andaimes, que outrora transmitiam esperança e otimismo na inteligência humana, não são mais capazes de atingir plenamente tal finalidade. Logo, entende-se que a noção de progresso se desfalece diante da regressão ao barbarismo oriunda do comprometimento entre o desenvolvimento tecnológico e a violência manipulada pelo Estado. Portanto, compreende-se que a Primeira Guerra foi um marco decisivo tanto no estabelecimento de novas categorias na clínica psicanalítica (MEZAN, 1982; PARENTE, 2017) quanto nas reflexões da Teoria Crítica da Sociedade, principalmente para aquele que foi mais melancólico dos teóricos críticos, Walter Benjamin[6] (WHITEBOOK, 2008).

Em *Teorias do fascismo alemão* (1994), o filósofo argumenta que a guerra imperialista é uma guerra interminável. Assim, ao ler a coletânea de textos *Guerra e guerreiros*, editada pelo sobrevivente da Grande Guerra, Ernst Jünger (1895-1998),

[6] “Nasci sob o signo de Saturno, o planeta da revolução mais lenta, dos desvios e das demoras” (BENJAMIN *apud* MATOS, 2010, p. 13).

Benjamin descreve a impotência da força crítica da seguinte forma: “a realidade social não está madura para transformar a técnica em seu órgão e que a técnica não é suficientemente forte para dominar as forças elementares da sociedade” (1994, p. 61). Para o teórico crítico, isso se evidencia pelas novas técnicas de produzir morte, visto que “a luta de gases [...] promete dar à guerra futura um aspecto esportivo que superará as categorias militares e colocará as ações guerreiras sob o signo do recorde” (1994, p. 62).

Recordes estes que, segundo o filósofo alemão, serão de destruição, em níveis absurdos, pois entende-se que, na guerra de gases, todos morrem; o que faz ruir, inclusive, qualquer norma do direito internacional acerca do conflito bélico, uma vez que nas condições delineadas revoga-se também “a distinção entre a população civil e combatente, e com ela desaba o mais importante fundamento do direito das gentes”. Sua desorganização, alerta Benjamin, “traz consigo [a] ameaça torná-la interminável” (1994, p. 63).

Para os alemães isso tem um sentido singular, pois não se trata apenas de uma mobilização total, tal como formulada por Jünger, mas se refere principalmente à mobilização da germanidade – o que, em certa medida, tornou-a interminável[7]. Portanto, não é a guerra material que está em jogo, mas sim *a guerra perdida* (a derrota, propriamente) que, para o povo alemão, é vista de modo muito particular e vergonhoso – cuja humilhação vai no âmago da existência; o que, décadas posteriores, aparecerá de maneira mais funesta com ascensão do Nazismo e o uso do aparato técnico-científico nos campos de extermínio. Nesse registro, Benjamin assinala que aquele que luta, que vai para a frente de batalha e a vence, afirma que o faz por uma substância mais íntima, seja por honra, desejo, vontade de proteger a

[7] Parente (2017), numa atenta leitura da obra *Era dos Extremos* de Eric Hobsbawm, argumenta que a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) é, na verdade, uma continuação da Primeira Guerra, principalmente no que concerne ao contínuo uso do aparato técnico-científico na violência desmedida nos campos de batalha. Para a psicanalista, “Muita ênfase tem sido dada aos acontecimentos de 1939 a 1945, mais *foi entre 1914 e 1918 que se instaurou um temerário horizonte de extermínio possível de toda a humanidade, ainda hoje presente*. Por meio de recursos técnicos extremamente avançados, o homem tornou-se refém dos próprios feitiços. Foram cerca de 8 milhões de militares mortos e 20 milhões de feridos entre 1914 e 1918. Esse terror espalhado pelos campos de batalha da Primeira Guerra não serviu de lição nem atenuou o resultado catastrófico da Segunda Guerra Mundial. Ao contrário: os homens foram capazes de seguir adiante com as atrocidades antes cometidas, e o número da carnificina saltou para algo em torno de 50 milhões de mortos. Após o uso desmedido de uma técnica mais bruta – como a de submarinos, obuseiros como Dicke Bertha, tanques de guerra, metralhadoras, aviões e gases venenosos –, as sofisticadas câmeras nazistas de gás Zyklon B e a bomba atômica desmascaram as noções de ordem, controle e progresso positivistas e mostraram o lado sombrio que o avanço da inteligência humana contém” (2017, p. 429-430, grifo nosso).

família ou a nação. Com isso, vencer ou perder pode assumir um “modo de existência” no qual,

> [...] segundo a lógica da linguagem, é algo que penetra tão fundo em nossa existência que nos torna, para sempre, mais ricos ou mais pobres em quadros, imagens, invenções. Pode-se avaliar o que essa perda significa se levarmos em conta que perdemos uma das maiores guerras da história, uma guerra vinculada a toda substância material e espiritual do povo (1994, p. 65).

Nesse sentido, o teórico crítico assinala que a guerra engole tudo, inclusive teorias pacifistas ou qualquer tratado sobre “heroísmo” ou “destino”. Devora “os filhos das ideias” e, “tudo o que foi pensado de puro, de sóbrio e ingênuo sobre o melhoramento da convivência humana entra nas goelas desses ídolos canibais, que reagem a esse festim com os arrotos dos seus morteiros de 42 cm” (1994, p. 70). Assim, o heroísmo forjado sob uma máscara de voluntarismo é, na verdade, o componente fascista que opera no pós-guerra. Tem-se aí, *grosso modo*, a expressão do movimento fascista: de um lado, o militante, de outro, a nação, a classe dominante, que executa sua manipulação sobre os indivíduos – tendo como fim último a acumulação tipicamente capitalista. Sob essa fisionomia de esfinge, declara o filósofo, os dominadores consomem tudo, e torna-se “o único consumidor de suas mercadorias”, visto que

> A nação dos fascistas, com seu rosto de esfinge, constitui-se num novo mistério da natureza, de caráter econômico, ao lado do antigo, que, longe de se iluminar com a luz da técnica, revela agora os seus traços fisionômicos mais ameaçadores. *No paralelogramo de forças constituído pela natureza e pela nação, a diagonal é a guerra* (1994, p. 71, grifo nosso).

O homem que vai à guerra, segundo Benjamin, é um tipo novo tipo de sujeito que é seduzido pela técnica. Não se tratando, portanto, apenas de um controle do Estado na manutenção da violência nos *fronts de batalha*, mas também daqueles que se voluntariam para participar, que se entregam de “corpo e alma”, por assim dizer, às atrocidades das trincheiras[8]. Acerca disso, vale notarmos o que Jünger, em *Tempestades de aço* (2013), escreve sobre sua experiência inicial com a guerra:

[8] De acordo com Benjamin (1994, p. 62): “Os autores falam com prazer e com muita ênfase da ‘primeira guerra mundial’. Mas a obtusidade com que formulam o conceito da próxima guerra, sem circunscrevê-lo com qualquer ideia, mostra como sua experiência absorveu pouco as realidades da guerra de 1914, da qual costumam falar, numa linguagem altamente enfática, como de uma guerra, ‘de alcance planetário’. Esses pioneiros da *Wehrmacht* quase levam a crer que o uniforme é para eles um objetivo supremo, almejado com todas as fibras do seu coração; comparadas a ele, as circunstâncias em que

> Havíamos deixado salas de aula, bancos de escola e mesas de trabalho e, em curtas semanas de treinamento, estávamos fundidos em um grande e entusiasmado corpo. Criados em uma época de segurança, todos sentíamos a nostalgia do incomum, do grande perigo. E então a guerra tomou conta de nossas vidas como um desvario. Em uma chuva de flores, saímos de casa, inebriados com a atmosfera de rosas e sangue. A guerra, por certo, nos proporcionaria o imenso, o forte, o solene. Ela nos parecia uma ação máscula, uma divertida peleja de atiradores em prados floridos e orvalhados de sangue. "Não há no mundo mais bela morte" ... Ah, só não queríamos ficar em casa, queríamos poder participar! (2013, p. 7).

Tal declaração ilustra algo significativo no ensaio benjaminiano acerca do soldo que *seduz* aqueles que trabalham para a carnificina das trincheiras. Refere-se à nova técnica de trabalho que a guerra proporciona e que, a nosso ver, possibilita a vazão de pulsões agressivas recalcadas dos "engenheiros da guerra", cuja liderança "*deve ser levada a sério, que sua ameaça nada tem de risível*", tendo em vista que,

> *No piloto de um único avião carregado com bombas de gás concentram-se todos os poderes – o de privar o cidadão da luz, do ar e da vida – que na paz estão divididos entre os milhares de chefes de escritório. O modesto lançador de bombas, na solidão das alturas, sozinho consigo e com seu Deus, tem uma procuração do seu superior, o Estado, gravemente enfermo, e nenhuma vegetação volta a crescer onde ele põe a sua assinatura* (BENJAMIN, 1994, p. 72, grifo nosso).

É nesse registro que o filósofo alemão argumenta que a Alemanha não deve almejar nenhum futuro sem, contudo, clarificar os traços daquilo que ainda possibilita a existência da guerra – *"os traços de medusa da figura que vem ao seu encontro"* (1994, p. 72, grifo nosso). Isso significa, antes de qualquer coisa, direcionar as luzes da razão e da linguagem para os aspectos primordiais, – e aqui dizemos, mais precisamente, agressivos, sádicos, enquanto Benjamin nomeia de "vivência primordial" – que se alastram no subterrâneo da civilização, como uma bomba que pode ser facilmente acionada a bel-prazer dos dirigentes de Estado.

Não é sem motivos que o filósofo arremata seu ensaio argumentando que a Primeira Guerra não é nem eterna, nem a última, mas uma *guerra única*, marcada principalmente pela oportunidade última (e, ao mesmo tempo, derradeira) de tentar

---

o uniforme poderia ser utilizado perdem muito de sua importância. Essa atitude se torna mais inteligível quando se considera como a ideologia guerreira representada na coletânea está ultrapassada pelo desenvolvimento do armamentismo europeu. Os autores omitiram o fato de que a batalha de material, na qual alguns deles vislumbram a mais alta revelação da existência, coloca fora de circulação os miseráveis emblemas do heroísmo, que ocasionalmente sobrevivem à grande guerra".

corrigir a ordenação que os povos estabeleceram na relação natureza e técnica. Entretanto, assevera Benjamin,

> Se o corretivo falhar, milhões de corpos humanos serão despedaçados pelo gás e pelo aço – porque eles o serão, inevitavelmente – e nem mesmo os *habitués* dos assustadores poderes ctônicos, que guardam seu Klages em mochilas de campanha, viverão um décimo do que é prometido pela natureza a seus filhos menos curiosos e mais sensatos, que não manejam a técnica como um fetiche do holocausto, mas como uma chave para a felicidade. *Estes darão uma prova de sua sensatez quando se recusarem a ver na próxima guerra um episódio mágico e quando descobrirem nela a imagem do cotidiano* [...] (BENJAMIN, 1994, p. 72, grifo nosso).

Esse registro traumático da guerra transparece ao olhar perspicaz de Freud, que não deixou de perceber que os valores iluministas não seriam efetivados, tornando exposta em sua teoria, como ferida aberta nos ideais de progresso, a maneira como os indivíduos podem fazer uso da técnica, e os instrumentos de dominação para subjugar e explorar outros homens por razões consideradas “legítimas”, mas que, no fundo, são mesquinhas e sádicas. Pois, se outrora a guerra tinha como finalidade a expansão de territórios ou a proteção dos povos de uma nação, a maquinaria sanguinária utilizada em 1914 apenas evidenciou o caráter sádico que constitui parte da vida humana. Por isso, como meio emancipador dos homens, a razão perde seu objetivo de conduzir o mundo da melhor forma possível, atestando sua fragilidade diante do atributo sádico-infantil no interior da vida adulta que, nesse período, assume tonalidades sinistras, abrindo espaço para a força destruidora das pulsões agressivas.

Nesse sentido, a leitura de Mezan é categoria no que concerne à guerra e suas implicações para o pensamento psicanalítico:

> A guerra e as metáforas militares – luta, assédio, sentinela, inimigo, defesa, cerco – se tornam o referencial para pensar o homem, folha solta na tempestade das suas paixões e dos obstáculos que os outros homens se veem forçados a erguer contra a besta desenfreada que se agita por trás da sua máscara civilizada [...] Esta promoção da violência faz o conjunto da teoria surgir sob uma luz, ou, para dizê-lo melhor, sob a sombra de Thânatos, a que trabalha silenciosamente, e no entanto faz ouvir sua voz no clamor da História (MEZAN, 1982, p. 253).

Diante disso, conclui-se que não se trata mais de descrever a relação do indivíduo com a cultura pela sublimação, mecanismo esse de caráter conciliador e expressivamente elevado, visto que o aspecto destrutivo, o ódio, inerente à dinâmica psíquica humana, revela o outro lado da moeda chamada “Homem” em sua condição

ambivalente, tal como aparece na trama pulsional proposta por Freud. Depois da guerra, o que está em jogo é o abismo entre inteligência e pulsão, entre razão e as pulsões agressivas, uma vez que enquanto possibilidade de emancipação dos homens, o encantamento da ciência evanesce junto com a “imparcialidade desapaixonada” a respeito dessa (FREUD *apud* PARENTE, 2017, p. 451) e passa a servir à autoridade dos Estados, às formas de dominação da natureza e dos homens.

Portanto, podemos compreender que a virada freudiana da *ilusão para a desilusão* não pode ser entendida como algo ocasional no qual o psicanalista acrescenta novos conceitos e faz alterações em seu corpo teórico de maneira arbitrária (MEZAN, 1982; PARENTE, 2017). Trata-se, na verdade, da modificação de seu pensamento, no qual é possível localizar um deslocamento de suas percepções acerca da condição humana e suas atuais manifestações na cultura, principalmente no que concerne ao predomínio da força destrutiva das pulsões – mais propriamente a destrutividade dos homens em sua forma compulsiva.

Por consequência, o que marca esse momento é o tema do trauma e do desamparo, sendo esse último derivado da falência paterna, da qual a Primeira Guerra apresenta demonstrações monstruosas da impossibilidade de confiar nos poderes estatais. Pois se compreende que o horror da guerra nas trincheiras e o abandono por parte do Estado dos homens diante dos bombardeios promovidos por uma tecnologia mortífera contribuíram expressivamente para a instalação tanto do trauma das *neuroses de guerra* quanto para o desamparo dos soldados nos campos de batalha, cujas vidas foram postas em risco.

Diante disso, nota-se que o *transtorno de pânico* pode ser considerado como o diagnóstico psicopatológico enraizado na Primeira Guerra e que ainda persiste na atualidade, conforme o caminho trilhado por Parente, que atribui ao pânico “a descoberta repentina do desamparo” (2017, p. 489). Pois, entende-se, de acordo com Walter Benjamin (2000), que a guerra colocou o homem em uma experiência epilética em que o corpo desamparado experienciou um choque (trauma) de difícil metabolização. Nessa desestabilização, o psiquismo não teve recursos para lidar com a sobrecarga infligida, daí o aspecto traumático tal como definido na psicanálise, cujas “revoltas que se seguiram eram o primeiro ensaio de colocar o novo corpo em seu poder” (2000, p. 69).

Derivado desse processo, elucida Parente (2017), o *Unheimliche* consiste numa categoria estética que se prepondera no início do século XX tornando um refúgio

no mundo que desfalece, na medida em que a sublimação perde seu valor significativo de reconciliação do homem com a cultura e passa a assumir outro sentido, elucidando no pós-Primeira Guerra os temas sobre mal-estar: pânico, desamparo e desesperança com a civilização. No entanto, a psicanalista ressalta: embora seja complexo indicar de maneira precisa uma ruptura entre um conceito e outro, haja vista que tal "corte" conceitual não é algo que acontece de maneira brusca, mas demanda um processo de reformulação de parte do corpo teórico, mesmo assim, é possível inferir uma lenta mudança de um estado para o outro.

Por isso, enquanto efeito das situações do pânico, não é fortuito que o tema do *Unheimliche* apareça como uma categoria estética desse período. Por se tratar de uma nova forma de percepção das obras artísticas no século XX, principalmente no período Pós-Guerra, também não é fortuito o motivo pelo qual Freud escolhe os trabalhos de E.T.A. Hoffmann (1776-1822) em sua categorização do *Unheimliche,* uma vez que esse personifica "o oposto do burguês racional" (MUNK *apud* PARENTE, 2017, p. 578).

Desse modo, Parente assinala que a publicação do ensaio sobre o inquietante pouco tempo depois do fim da guerra não foi arbitrária, pois seu valor teórico mostrou-se crucial para a compreensão dos processos de subjetivação subsequentes – principalmente àqueles ligados ao pânico. Pois, "o aspecto decisivo e original da análise freudiana do conceito é aquele que demonstra a *familiaridade* inerente àquilo que provoca estranhamento, terror, medo, asco" (2017, p. 576, grifo da autora).

O conceito de *Unheimliche* na teoria freudiana

Dedicando-se ao tema da estética em *das Unheimliche* (*O estranho, O inquietante* ou *O infamiliar*), Freud afirma que é raro um psicanalista se debruçar sobre esse assunto. Pois, de modo geral, o psicanalista lida com outros aspectos da vida psíquica, pouco se importando com "emoções atenuadas", isto é, inibidas quanto à sua meta (sublimadas), tal como o campo estético. Quando há algum interesse, geralmente este se relaciona com algum tema particular, marginal, "negligenciado pela literatura especializada na matéria" (FREUD, 1919/2010, p. 329). Assim, será na obra de Hoffmann, *O homem da areia*, que o mestre vienense buscará entender os elementos da "faculdade do sentir", *expondo que o estranho se relaciona com o que*

é terrível, que desperta angústia e horror, podendo, muitas vezes, devido sua imprecisão terminológica, ser equivalente ao *angustiante*.

No entanto, Freud (1919/2010) pontua que é pertinente que se localize um núcleo conceitual comum que especifique o *das Unheimliche*. Com isto em vista, lança mão de uma análise do trabalho *Zur Psychologie des Unheimliche* do psiquiatra alemão Ernest Jentsch (1867-1919) que se dedicou ao estudo do estranho, mas que não realizou uma profunda análise etimológica do termo *Unheimliche*. Ao contrário disso, Freud entende que para que seja possível compreender de maneira efetiva tal categoria é necessário que haja uma cuidadosa análise da sua etimologia*,* compreendendo-a como "aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar" (1919/2010, p. 331).

Em seu percurso teórico, Freud segue dois caminhos que levam ao mesmo resultado: o primeiro refere-se ao estudo filológico da palavra *Unheimliche* e a sua evolução; no segundo busca-se a reunião de elementos nas pessoas, impressões de sentidos, situações e vivências que despertem a sensação de estranheza, buscando com isso inferir "o caráter velado do inquietante a partir do que for comum a todos os casos" (1919/2010, p. 331), portanto, *um núcleo comum acerca da angústia.*

No primeiro caminho, é capital o destaque fornecido ao estudo etimológico da palavra *Unheimliche,* que pode ser traduzida como estranho, inquietante, sinistro, assustador, e, ao mesmo tempo, evidencia uma oposição ao termo *heimlich* (doméstico, familiar) que, a partir disso, naturalmente pode ser concluído "que algo é assustador justamente por *não* ser conhecido e familiar" (1919/2010, p. 331, grifo do autor). Todavia, adverte Freud, deve-se considerar que nem tudo que é novo e não-familiar necessariamente é assustador, pois para que isso ocorra algo novo precisa ser acrescentado. Nesse percurso, o psicanalista assinala que há uma limitação no trabalho de Jentsch, uma vez que seu estudo sobre o *Unheimliche* limita-se somente à apresentação deste estado afetivo enquanto algo relacionado ao "novo", à incerteza intelectual, que surge frequentemente em um momento de desatenção. Nessa lógica, o psiquiatra alemão propõe que quanto mais uma pessoa estiver orientada, atenta, a possibilidade de ser surpreendida pela inquietação, pelo estranhamento, será menor, considerando, com isso, o sinistro como produto do "não-familiar".

Entretanto, Freud (1919/2010) considera tal tese insatisfatória ao observar que o inquietante não se liga ao novo. Trata-se, na perspectiva do psicanalista vienense, de abordar o tema na perspectiva da familiaridade, do conhecido. Assim, partindo para

uma análise etimológica do termo *Unheimlich*, Freud localiza um elemento significativo ao considerar *heimlich*, que nas várias nuanças de significados, coincide, mesmo com um caráter opositor com *Unheimlich:* "O que é *heimlich* vem a ser *unheimlich*" (1919/2010, p. 337). Dessa forma, *heimlich* possui relação com o segredo, com o doméstico, do lar, oculto, que se opõe ao *Unhemilich* enquanto "tudo o que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu" (1919/2010, p. 338), tal como compreendido por Schelling. Disso, Freud conclui que o *Unheimlich* comporta o *heimlich*, uma vez que esse último "desenvolve o seu significado na direção da ambiguidade, até afinal coincidir com seu oposto. De algum modo, *Unheimlich* é uma espécie de *heimlich*" (1919/2010, p. 340).

O segundo trajeto percorrido pelo psicanalista na busca de um núcleo comum para o angustiante refere-se à literatura fantástica do escritor E.T.A. Hoffmann no seu conto *O homem da areia* que, de acordo com Parente (2017), representa a saída de Freud dos trabalhos do Romantismo clássico goethiano para as sombras do conto fantástico do Romantismo alemão, um deslocamento inevitável, que condiz com o movimento cultural e estético daquele momento.

Ademais, a eleição do psicanalista vienense pelo tema deve-se também às considerações promovidas por Jentsch[9] a respeito do conto de Hoffmann, que lançava mão da tese, segundo a qual o efeito *inquietante* tinha relação com a incerteza cognitiva, mais propriamente com a dificuldade de distinção entre humanos, autômatos e bonecos. Tese essa que, por sua vez, Freud discorda completamente, pois, no seu entendimento, o agente causador da inquietação não é a *incerteza* cognitiva acerca da possível vida dos bonecos. Mas, acima de tudo, do tema que leva o nome do conto de Hoffmann, *O homem da areia,* e sua representação e a ação propriamente dita de arrancar os olhos das crianças e que está associada à angústia infantil de castração, podendo ser atestada nos estudos dos sonhos, das fantasias e da mitologia[10].

---

[9] "Um dos mais seguros artifícios para criar efeitos inquietantes ao contar uma história consiste em deixar o leitor na incerteza de que determinada figura seja uma pessoa ou um autômato, e isso de modo que tal incerteza não ocupe o centro da sua atenção, para que ele não seja induzido a investigar a questão e esclarecê-la, pois assim desaparecia o peculiar efeito emocional, como foi dito. Em seus contos fantásticos, E.T.A. Hoffmann valeu-se desta manobra psicológica repetidamente e com sucesso" (JENTSCH *apud* FREUD, 1919/2010, p. 341).

[10] O mito de Édipo, por exemplo, ilustra de maneira significativa esta angústia que, ao furar os olhos, encontraria uma equivalência à perda do seu pênis por ter cometido o ato incestuoso com sua mãe, Jocasta. Dessa forma, ficar cego consistiria numa maneira "atenuada do castigo da castração, o único que lhe seria apropriado, conforme a lei de Talião" (FREUD, 1919/2010, p. 347).

De acordo com Dionisio (2012, p. 207, grifos do autor),

> [...] o efeito de estranhamento não se relaciona com uma *incerteza cognitiva* do que está acontecendo [...] Toda afirmação de certeza é apenas um fenômeno da consciência [...] A rigor, este medo se origina sob a capa de uma experiência muito mais primitiva, constitutiva até, uma vez que haveria, em todo e qualquer sujeito, homem ou mulher, uma equivalência simbólica entre "perder os olhos" e "perder o pênis". [...] esta fantasia de furar os olhos se articula nitidamente com a *angústia de castração*.

Nesse seguimento, observa-se que a ameaça de perder os olhos, (leia-se: castração), para o personagem central do conto de Hoffmann, Nathaniel, é expressa pela figura do advogado Coppelius que na sua infância representava "o *homem da areia"*. Na vida adulta, essa figura passa a ser representada pelo óptico italiano, Giuseppe Copolla, que Nathaniel acredita ser aquela figura temida de outrora, de sua infância, e que deseja arrancar-lhe os olhos, principalmente depois que este os elogia enquanto tentava vender barômetros ao rapaz. Desse modo, o *homem da areia* consiste na representação do pai temido e castrador e, portanto, estritamente ligado a uma angústia infantil recalcada. Para Freud:

> Esses e outros traços da narrativa parecem arbitrário e sem sentido, quando é rejeitado o nexo entre o medo relativo aos olhos e a castração, e tornam-se plenos de significado aos substituirmos o Homem da Areia pelo pai temido, de cujas mãos se espera que venha a castração. Então ousaremos referir o elemento inquietante [estranho] do Homem da Areia *à angústia do complexo infantil de castração* (1919/2010, p. 348-349, grifo nosso).

Outro assunto que percorre a produção literária de Hoffmann, e que está ligada ao tema do inquietante, é o do duplo, sósia, na qual, sem entrar nos detalhes da obra devido à riqueza do material, Freud expõe a necessidade de "concentrarmo-nos em extrair os mais notáveis entre os temas de efeito inquietante, para investigar se também eles podem ser derivados de fontes infantis" (1919/2010, p. 350-351). Por sósia ou duplo, argumenta o psicanalista, deve-se entender quando este se configura no *aparecimento de pessoas iguais que são consideradas idênticas* e que, através da telepatia, copia as ações por meio da identificação possibilitando ao sujeito:

> [...] equivocar-se quanto ao próprio Eu ou colocar um outro Eu no lugar dele, ou seja, duplicação, divisão e permutação do Eu – e, enfim o constante retorno do mesmo, a repetição dos mesmos traços faciais, caracteres, vicissitudes, atos criminosos, e até de nomes, por várias gerações sucessivas (FREUD, 1919/2010, p. 351).

Sobre esse tema o psicanalista Otto Rank (1884-1939) fez significativas contribuições. Dedicando-se amplamente à análise literária e produções cinematográficas de sua época com o objetivo de encontrar os fundamentos para seu objeto de pesquisa, sustenta que o duplo possui relações com as imagens especulares tanto no espelho quanto da sombra, assim como a crença na alma e o medo da morte. Enquanto produto do narcisismo primário, o duplo, que antes tinha ligação com a preservação da vida, converte-se em um angustiante “mensageiro da morte”. Desse modo, Dionisio (2012) pontua que Rank descobre em suas investigações que a experiência de equívoco diante do próprio Eu “seria uma formação narcísica que visa à segurança, ou seja, é a constituição de uma barreira contrária à possibilidade de morte egoica, promovida em muitos casos pela radicalidade a que certas identificações podem chegar” (2012, p. 207). O duplo, nesse sentido, consiste numa “designação da instância dita superegoica ou ego ideal” (2012, p. 207).

Dito isso, convém ressaltar que no narcisismo primário não há diferenciação com o corpo materno e a libido é investida no próprio eu, mesmo com o surgimento da figura paterna que possibilita a passagem do narcisismo primário para o secundário, no qual o investimento da libido pode ser feito em outros objetos. Podemos perceber que o aspecto primário do narcisismo não se perde, continua existindo no psiquismo, no qual se transforma e, com isso, assume novos teores nos estágios posteriores. Nesse processo, de modo lento, cria-se no aparelho psíquico o *ideal de Eu*, que contém os valores culturais, as identificações, bem como “o trabalho da censura psíquica”, tornando-se “familiar à nossa consciência [*Bewußstein]* como ‘consciência’ [*Gewissen*]” (FREUD, 1919/2010, p. 352). Em casos patológicos de delírios, tal instância revela uma postura de crítica dissociando-se do Eu, tratando-o *como* objeto. Nesse movimento,

> Não apenas esse conteúdo repugnante para a crítica do Eu pode ser incorporado ao duplo, mas também todas as possibilidades não realizadas de configurações de destino, a que a fantasia ainda se apega, e todas as tendências do Eu que não puderam se impor devido a circunstâncias desfavoráveis, assim como todas as decisões volitivas coartadas, que suscitaram a ilusão do livre-arbítrio (FREUD, 1919/2010, p. 353).

Ou seja, o duplo está vinculado a um tempo remoto e *supostamente* superado, no qual tinha um significado mais “amigo”, “familiar” que durante o

desenvolvimento do psiquismo tornou-se algo terrível, cuja presença nas obras de Hoffmann evidencia, de modo exemplar, conteúdo de um período arcaico da vida anímica que ressurgem diante de situações angustiantes vivenciadas pelos personagens do escritor alemão e, portanto, referente a uma regressão às partes mais primitivas do desenvolvimento psíquico no qual “o Eu ainda não se delimitava nitidamente em relação ao mundo externo e aos outros” (FREUD, 1919/2010, p. 354). Esta volta ao universo dos conteúdos primitivos da aparelhagem psíquica, na verdade, corresponde ao “retorno do mesmo” .

Se, como evidenciado por Freud, esse regresso vai em direção à vida psíquica infantil, então, pode-se afirmar que se trata do *retorno* dos conteúdos *recalcados* na infância, não deixando aqui de ter uma relação com o que Freud em 1920 discutiu em *Além do princípio de prazer,* acerca da compulsão à repetição e a sua relação com a pulsão de morte (o desligamento pulsional que visa a uma espécie de anulação tensional). Ou, mais precisamente, “[...] o encontro aparentemente súbito e casual com os conteúdos infantis que tendencialmente buscamos repetir” (PARENTE, 2017, p. 584).

Koltai (2000), ao formular o estranho como categoria fronteiriça na dimensão clínica e política, argumenta que quanto mais o familiar se impõe, colocando-se como presente, mais este se torna estrangeiro, uma vez que não é possível o Eu abarcá-lo em sua totalidade. Pois nessa impossibilidade de contenção sempre sobra algo, um resto, algo inassimilável, *Unheimliche*, de modo que “quanto mais examinamos os fundamentos psicanalíticos do eu, tanto mais esse eu prova ser estranhamente frágil e ameaçado” (2000, p. 86). Ou, nesse seguimento, na letra de Freud, o estranho é percebido como aquilo que lembra a “compulsão de repetição interior” (1919/2010, p. 356), isto é, ligado a algum evento traumático que retorna ao ser suscitado.

Assim, evidencia-se a natureza secreta do estranho, levando em consideração seu sentido etimológico, que comporta o *heimlich (doméstico)* e que converte no seu oposto, *Unheimlich (estranho)*, no qual, retomando a acepção de Schelling, “o inquietante é algo que deveria permanecer oculto, mas apareceu”. Freud, nesse sentido, afirma com todas as letras que *o “unheimlich não é realmente algo novo ou alheio, mas algo há muito familiar à psique, que apenas mediante o processo repressão alheou-se dela*” (1919/2010, p. 360, grifo nosso).

Por isso, salienta Souza (1998), pode-se argumentar que há uma rigorosidade na tese freudiana no que concerne o seu sentido semântico, haja vista que na própria

palavra que contém o estranho (*unheimlich*), o familiar (*heimlich*) se faz presente, cujo "sentido se desenrola em direção a uma ambivalência, chegando a um ponto paroxístico no qual coincide com seu oposto, *unheimlich"* (1998, p. 156). Para a psicanalista:

> [...] o estranho é aquela velha categoria do terrorífico que remete ao conhecido e familiar – um familiar e conhecido que se tornou alheio, alijado que fora pelo processo de recalque, um processo que, ao excluir, faz do excluído a região nuclear, centro pulsátil da experiência do sujeito (1998, p. 156-157).

Povoado por conteúdos infantis, o inquietante tem relação com os primeiros anos da tenra infância, nos quais fantasia e realidade são confundidas, uma vez em que a fronteira entre o mundo interno e o mundo externo não está suficientemente delimitada. Nesse sentido, a experiência *Unheimliche* pode ser descrita por uma momentânea perda da realidade, mais especificamente da capacidade de julgar que de maneira laboriosa foi conquista pela civilização. Na sensação inquietante, portanto, "a realidade parece dar razão à possibilidade imediata do desejo, às crenças mágicas, animistas e... à crença em forças ocultas maléficas" (MENEZES, 1998, p. 122). Dito de outro modo: os desejos infantis recalcados em prol da cultura que retornam, denunciando de maneira angustiante a fragilidade do Eu.

Por isso, o "muito familiar" ligado ao inquietante se deve ao retorno do recalcado, como a representação da figura do pai castrador no conto *O homem da areia* que atesta isso notoriamente. De acordo com Mezan:

> No conto, o advogado Coppelius e o vendedor de lunetas Coppola, pela assonância de seus nomes, fazem o herói pensar que um é o substituto do outro[...] O temor de perder dos olhos é um temor infantil, que recebe sua intensidade do temor da castração [...] Freud assinala que, no conto o "homem da areia" aparece a cada vez que o prazer sexual está em jogo – ele é um avatar do pai, personagem terrível da infância (aqui desdobrado num "bom" pai e em Coppelius, o "mau" pai), cuja primeira função foi separar criança da mãe (2006, p. 465).

Portanto, o inquietante vincula-se à noção de trauma que age em dois tempos: o primeiro enquanto correspondente da "vivência/fantasia" e o segundo pela reanimação dos afetos deste primeiro tempo, motivada por uma causalidade externa. "Mas", afirma o psicanalista, "diante da generalização desse esquema, o sentido do sinistro [estranho] se caracteriza por reativar uma angústia precisa, que é justamente a da castração" (MEZAN, 2006, p. 465). Ou seja, será o agente imaginário castrador,

o pai, nosso primeiro estrangeiro (KOLTAI, 2000), que separa a relação dual mãe-bebê, que fornece os matizes do *Unheimliche.*

Nesse sentido, Dionisio (2012) destaca que o *Unheimliche* é um retorno do igual devido ao caráter conservador das pulsões visto que, mesmo que o circuito pulsional gire, seu giro sempre volta para o sujeito. Portanto, trata-se do retorno do igual, uma vez que na porosidade das fronteiras entre realidade e fantasia há uma confusão entre o mundo interno e externo oriundos dos registros do recalcamento primário, cujo "efeito do estranhamento pode ser entendido, nesta linha de raciocínio, como resultado lógico de uma íntima relação entre a castração e o seio materno" (2012, p. 209). Assim, de maneira provocativa, o psicanalista questiona: "não se poderia dizer que o que nos olha enquanto vemos é, de modo mais preciso, *este duplo que é ao mesmo tempo interno e externo*?" (2012, p. 209, grifo nosso).

Tais apontamentos relacionam-se com as características de "antigo", "assustador", "muito familiar," apontadas por Freud (1919/2010) e que caracterizam o processo de formação psíquica, principalmente no que concerne ao recalcamento. Nesse sentido, podemos afirmar que o inquietante é percebido como uma *representação que precisou ser recalcada* permanecendo na sua condição inconsciente, alienando-se da consciência**.** Por isso, não é algo alheio, desconhecido, mas familiar *(hemlich)* e que ao se apresentar para o sujeito "como uma novidade a sensação *Unheimlich* é estranha porque em algum momento de seu passado 'algo' novo se agregou ao componente antigo fazendo com que se tornasse terrível" (DIONISIO, 2012, p. 206).

Além disso, convém não desmerecermos as linhas finais do ensaio. Nestas, Freud faz um apontamento bastante pertinente acerca da angústia relacionada ao genital feminino que, na comparação anatômica dos sexos, suscita na criança a impressão da possibilidade de perder seu pênis, o que causa a sensação angustiante de castração, tal como apresentada ao pequeno Hans ao constatar a ausência do órgão masculino na mãe. Ao mesmo tempo, salienta Freud, o órgão genital feminino consiste na entrada do antigo lar (*Heimat*), o útero, no qual todos os humanos habitaram um dia. Por isso, frases como "Amor é nostalgia do lar" (*Liebe ist Heimweh*) ou "Conheço isto, já estive aqui", podem ser interpretadas como substitutos do genital ou do ventre materno (o paraíso uterino). Logo, "o inquietante [*unheimlich*] é, também nesse caso, o que foi outrora familiar [*heimisch*], velho conhecido" (FREUD, 1919/2010, p. 365). Nessa palavra, vale destacar, o sufixo *Un* é o registro do recalque.

Portanto, o retorno do recalcado relaciona-se com o avivamento dos complexos infantis alienados da consciência e com crenças primitivas supostamente superadas que ressurgem quando “parecem novamente confirmadas” (FREUD, 1919/2010, p. 371). Conforme Dionisio (2012, p. 209):

> Em suma, o *Unheimlich*, de cujo Un diríamos que completa *heimlich* na sua origem, e que completa porque foi “sintomatizado” pelo signo do que ficou para trás, que sofreu uma transformação, é nada mais do que a coisa familiar que retorna depois de passar pelo processo de recalcamento [...].

Assim, o efeito da *inquietante-estranheza* está associado à reativação de ideias aparentemente avassaladas, de desejos renegados ou afastados da consciência que são projetados para o mundo externo na busca de descarga pulsional. Vale ressaltar que esta dinâmica ocorre na Outra cena, no inconsciente, no qual reside o Outro, o estranho interno que se revela na projeção dos seus objetos internalizados – e, muitas vezes, persecutórios – quando as resistências estão atenuadas. Por isso, *não somos senhores em nossa própria casa, uma vez que o inconsciente* se revela através de impulsos involuntários, sonhos, lapsos, atos falhos. Com isso, pode-se reconhecer que o recalcamento, ou sua expressão, o sintoma, seria *“terra estrangeira, terra estrangeira interior, assim como a realidade [...] é terra estrangeira exterior*” (FREUD, 1933a/2010, p. 139, grifo nosso).

Logo, o estrangeiro, *Unheimliche* (estranho-familiar), é inerente à vida anímica e que habita nossa terra desconhecida, o *inconsciente*, na qual precisamos visitar volta e meia para compreendermos a nós. Pois, conforme formulado por Zygouris, o sentimento inquietante vem de nossa antiga moradia, de uma “morada familiar de um tempo esquecido” (1998, p. 200), isto é, dos primeiros laços em que as ameaças tanto internas assim como as externas eram indissociáveis, tratando-se, portanto, de uma separação imperfeita. Assim, o encontro com estranho (o nosso duplo), argumenta a psicanalista, “é uma de suas manifestações mais perturbadoras: significa que a queda no buraco do tempo é sempre possível” (1998, p. 200).

Feito esse percurso introdutório sobre o *Unheimliche*, bem como os motivos que levaram Freud a publicar o ensaio em 1919, torna-se necessário apontar que *a presente pesquisa tem como objetivo principal realizar um estudo sobre a categoria de estranho-familiar na psicanálise freudiana e suas possíveis articulações com a*

Teoria Crítica da Sociedade no estudo sobre o fascismo. Para tanto, elegemos dois pensadores dessa corrente de pensamento, Theodor W. Adorno[11] e Max Horkheimer, que contribuíram de modo significativo no entendimento acerca dos aspectos irracionais inerentes à racionalidade, bem como na produção de uma subjetividade "mutilada" que possui escassos recursos para reflexão – elemento fundamental de resistência à propaganda autoritária.

Nesse sentido, o trabalho está divido em três capítulos: no capítulo 1, *A história subterrânea do esclarecimento* (Aufklärung), buscou-se elucidar as motivações objetivas que produzem uma "subjetividade esclarecida" (FREITAS, 1999), *reificada*, tendo como referencial teórico o pensamento de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer que se debruçaram de modo intensivo, durante o exílio nos Estados Unidos, na tentativa de compreensão dos motivos que possibilitavam a barbárie. Além disso, o capítulo busca contemplar os principais motivos que levaram os pensadores da Teoria Crítica a lançarem mão da teoria freudiana como parte do seu estatuto epistemológico na denúncia dos aspectos irracionais da razão.

Nessa esteira reflexiva, pode-se dizer que a investigação desses pensadores versou sobre uma crítica à racionalidade instrumental que, desde os tempos gregos, na mitologia homérica, já continha os elementos de dominação que séculos posteriores, na filosofia moderna, iriam adquirir um estatuto epistemológico delineado por filósofos como Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650), Immanuel Kant (1724-1804), Georg W. Friedrich Hegel (1770-1831), dentre outros. Para os pensadores frankfurtianos, a *Aufklärung* e sua ambiguidade (ou seja, os aspectos irracionais) seriam os responsáveis pelo enrijecimento do Eu, bem como a pobreza de experiência e sua consequente regressão subjetiva na sociedade de massas. Por isso, foi necessário um destaque significativo sobre o tema do pensamento "unidimensional" (tomando uma concepção de Herbert Marcuse que, de

[11] Apesar de Adorno fazer uso constante do termo "particular", principalmente ao discutir sobre a totalização social que mortifica o indivíduo, neste trabalho lançaremos mão, em diversos momentos, da categoria "singular" que, em teoria psicanalítica, está mais próxima da ideia de algo íntimo e, portanto, articulado com o desejo do sujeito e que não deixa de ter relação com as noções de *Unheimliche* (FREUD, 1919/2010) e *não-idêntico* (ADORNO, 2009a). Além disso, entende-se que o singular é aquilo que resiste à incorporação no Universal (a totalidade abstrata), apesar de um depender do outro, pois, conforme Badiou (2008, p. 42), "todo pensamento é singular ou é uma singularidade". Segundo Leite (2000), o "universal rejeita o singular", pois "a dimensão do não-idêntico é, portanto, na língua, o real rebelde à formalização" (p. 40) e que não deixa de ter semelhança com o parecer de Miller (2011) ao argumentar que o singular é incomparável, fazendo com que o espírito do geômetra de Pascal falhe. Portanto, entende-se, com isso, que o singular se caracteriza por um resto, um não-todo, algo inassimilável pela racionalidade totalizadora.

maneira expressiva, está em consonância com as teses de Adorno e Horkheimer acerca da instrumentalização racional), que influencia na construção de uma subjetividade que não permite qualquer experiência fora da lógica formal, do princípio de identidade.

Tal aspecto, que muito determina a condição subjetiva do homem esclarecido, cuja imagem prototípica pode ser rastreada na figura de Ulisses, está em estrita consonância com um aparelho repressor de integração social bastante sofisticado, denominado “indústria cultural”. Assim, no capítulo 2, *Indústria cultural e antissemitismo*, abordou-se a problemática da indústria cultural buscando expor a maneira como ela auxilia na reprodução de estereótipos e preconceitos, promovendo, com isso, um sofrimento psíquico através da naturalização das desigualdades, bem como na incitação e repressão do desejo – de uma promessa de felicidade que nunca é cumprida. Pode-se afirmar, com isso em vista, que a violência autoritária não teria sua eficácia funesta se não houvesse uma “argamassa”, um elemento agregador, que permitisse uma neutralização reflexiva, bem como afetiva, acerca das brutalidades produzidas diariamente. Esse integrador ideológico viabiliza a regressão das massas, incapacitando-as de força crítica e substância autônoma, culminado, com isso, na subserviência autoritária.

No item *Fascismo e* Unheimliche*,* discutiram-se as motivações psíquicas associadas ao fenômeno do fascismo, destacando as teses V e VI do ensaio *Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento,* nas quais os filósofos apontam que o autoritarismo se ocupa por uma eliminação da “natureza irreconciliada” e que o *Unheimliche* está estritamente associado ao que é íntimo, familiar, que não foi dominado pela razão ordenadora. Diante disso, cabe uma ênfase, em especial, ao tema da “falsa projeção” que se caracteriza pela incapacidade do Eu de refletir sobre o objeto. Ressalta-se que tal aspecto deriva de um empobrecimento subjetivo do sujeito que o faz perceber a realidade externa como interna (tal como na paranoia) – e que, de maneira significativa, origina-se da expropriação da capacidade crítica operada pela indústria cultural, que impossibilita a produção de novas experiências capazes de gerar sujeitos autônomos.

No capítulo 3, denominado *Vida danificada, liderança fascista e exclusão do* Unheimliche, analisou-se o conceito de vida danificada localizada na obra *Minima Moralia,* na qual Theodor Adorno desvela as condições em que se encontra o sujeito sob o poder do capitalismo tardio e que auxiliam na construção de uma personalidade

embrutecida, rígida e, por assim dizer, potencialmente autoritária. No item 3.2, intitulado de *Liderança fascista e exclusão do* Unheimliche, elencou-se os ensaios de Adorno acerca do dinamismo psicológico dos grupos fascistas analisados pelo filósofo na década de 1940 e 1950. Nesses estudos, o pensador alemão analisa os estratagemas psicológicos utilizados pelos agitadores para angariar as massas. Desse modo, observando tais movimentos regressivos em um país supostamente igualitário, Adorno (2015) entende que a liderança autoritária é um fenômeno político com objetivos delineados, mas que não funciona pela via de uma política democrática efetiva. Ao contrário de uma verdadeira democracia, a liderança autoritária está calcada na criação de um clima de *pogrom,* de denúncias sem fundamentos e de extermínio de figuras que representam qualquer alteridade, diferença.

Com isso, buscamos defender nesse trabalho que o ódio ao estranho, *não-idêntico* (ADORNO, 2009a), promovido pelo líder fascista, ao mobilizar as pulsões agressivas de seus seguidores, relaciona-se com a tese freudiana de que o estranho, na verdade, não é alheio, mas familiar, íntimo – e que apenas se alienou da consciência pelo recalque (FREUD, 1919/2010). Nessas condições, é possível afirmar que o ódio ao outro está associado a uma raiva à própria condição humana de sujeitos divididos, faltantes, que suprimiram sua liberdade em prol da vida civilizada, conforme elucidado por Freud em *O mal-estar na civilização* (1930/2010).

No entanto, uma ressalva se faz necessária acerca da presente pesquisa sobre o fascismo: não nos debruçamos num estudo do fenômeno clássico do autoritarismo, tal como ocorrido na Alemanha e na Itália no século XX. Nossa atenção se direciona para a problemática enfrentada pelos autores da Escola de Frankfurt que entendem a regressão como um fenômeno disseminado na sociedade administrada do pós-guerra e que não se relaciona necessariamente àquelas condições materiais da Alemanha, na República de Weimar (1918-1933), de uma crescente pauperização motivada por uma crise econômica depois da Primeira Guerra Mundial (ROUANET, 1989).

Na tentativa de compreensão da sociedade do pós-guerra sedimentada pelo Estado de Bem-Estar Social, pode-se afirmar que Max Horkheimer e Theodor Adorno, ao promoverem uma articulação teórica entre Freud, Marx, Hegel, dentre outros pensadores, (utilizando-os em suas fundamentações e muitas vezes criticando-os,

através de uma tensão conceitual[12], isto é, em uma dialética levada às últimas consequências), evidenciam os *mecanismos objetivos e subjetivos que ainda permitem a barbárie*, denunciando a imbricação entre ideologia e verdade em uma sociedade de "abundância" como os Estados Unidos, por exemplo, que com uma aparente liberdade produz sujeitos autoritários (ROUANET, 1989).

Com isso em vista, a escolha dos autores frankfurtianos na fundamentação desta pesquisa tem suas razões de ser[13]. Pois, mesmo que suas obras remontem a uma extensão produção teórica entre as décadas de 1930 e 1960, o cenário político de nosso tempo-presente atesta que aqueles mecanismos denunciados por estes filósofos perduram: a indústria cultural ainda é um potente "narcótico" integrador de massas, a mobilização da agressividade se faz presente em campanhas de políticos demagogos ao atacarem "forças estranhas", como partidos políticos ou grupos que têm planos "sinistros" de destruir "a moral"," a família" e "os bons costumes", a razão instrumental enquanto forma de conhecer e dominar o mundo permanece no campo científico e nas relações (des)humanas, a semiformação (*Halbbildung*) como um

[12] Não é demasiado salientar que a aposta na tensão dialética é mais presente na filosofia de Adorno do que Horkheimer. De acordo com Wiggershaus (2002), apenas Adorno levou até o fim proposta crítica desenvolvida na *Dialética do esclarecimento*, ao passo que Horkheimer, nos anos de 1960, dedicou-se à filosofia schopenhaueriana, abandonando de certa maneira os aspectos tensionais que sua teoria assumiu nos anos 1940 e 1950. A *Dialética negativa* e *Teoria estética* são exemplos de que a filosofia adorniana manteve, até seu último suspiro, sua característica tensional. Assim, Wiggershaus destaca que a dialética na filosofia adorniana significa "essencialmente, como Hegel havia exposto em *Logik*, insinuar-se na força do adversário e transformar seu ponto de vista em movimento próprio, reforçando a diferença embotada entre o diferente e seu contrário. Entre as fórmulas mais ricas de inspiração, para Adorno, estava a frase do hegeliano de esquerda, Marx, na introdução a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilophie* (Crítica da filosofia do direito de Hegel): dever-se-ia 'forçar aquelas relações petrificadas a dançar, cantando-lhes sua própria melodia" (WIGGERSHAUS, 2002, p. 217). Ou seja, o autor entende que a dialética, na teoria social de Theodor significava, acima de tudo, desmitologizar, desvelar "um vasto leque de fenômenos contemporâneos" (WIGGERSHAUS, 2002, p. 217).

[13] É pertinente não perder de vista que Adorno e Horkheimer não são psicanalistas e que seus trabalhos almejam uma contribuição para o entendimento da irracionalidade contida no esclarecimento. Além disso, os autores visam muito mais lançar uma crítica à racionalidade técnica do que uma crítica da economia política (tal como Marx, por exemplo) ou mesmo de um trabalho estritamente psicanalítico No entanto, é digno de nota que no decorrer da discussão tenha-se em mente que os conceitos psicanalíticos elencados são, por assim dizer, "latentes" na obra adorniana, uma vez que Adorno não os entrega com facilidade. Sua escrita quase incompreensível, que demanda "três passos de distância" (ADORNO,1993), é uma forma de não reduzir o pensamento a chavões, frases simples que possam ser utilizadas de maneira banal. Com isto em vista, pode-se afirmar que os conceitos psicanalíticos são empregados de modos multifacetados e muitas vezes sem uma precisão psicanalítica. Tal aspecto da epistemologia adorniana, a nosso ver, é o que permite construir hipóteses nos estudos psicológicos – sempre fazendo ressalvas na maneira como o filósofo lança mão de tais conceitos, evidentemente. Por isso, no presente trabalho, a categoria psicanalítica *Unheimliche* pode ser examinada na obra de Adorno (que ele denominada como "não-idêntico") na medida em que o filósofo explicita de maneira refinada acerca da produção de estereótipos e preconceitos bem como a eliminação da alteridade (não-identidade) nos movimentos autoritários.

processo “civilizador” continua, de maneira ininterrupta, produzindo sujeitos aptos à frieza e à falta de empatia.

Tais elementos, convém salientar, não deixam de ressoar na atual política brasileira, cujo momento mais ilustrativo pode ser analisado no processo eleitoral de 2018, seguido da vitória do atual presidente, Jair Messias Bolsonaro, que, pautado em um discurso autoritário, não deixou de lançar mão de dispositivos psicológicos de agitação fascista, nos quais estava, sempre que possível, denunciando corrupção, negociata e sexo (ADORNO, 2012); posando como cidadão indignado, farto das manobras políticas das “velhas raposas” que saqueavam o dinheiro público (ADORNO, 2015).

Além disso, seu projeto não estava pautado em discursos racionais, de políticas reais e concretas, mas centrou-se principalmente em ataques *ad hominem*, com isso, mobilizando, com isso, uma parcela significava das pulsões arcaicas de seus seguidores ao atacar, de maneira desinibida, grupos minoritários. Os elogios aos torturadores (o coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, principalmente), o saudosismo, a glorificação acerca de um passado obsoleto (o “milagre econômico” dos tempos da Ditadura Militar), bem como a dinâmica de atacar “forças estranhas” como partidos políticos opositores, grupos de intelectuais (principalmente os professores acusados injustamente de promoveram a “ideologia de gênero” e a hegemonia comunista) são alguns dos exemplos que atestam que o autoritarismo é um fenômeno *latente* na sociedade brasileira.

Com isso, entende-se que a força do pacto social no país tem se mostrado constantemente enfraquecida, pois, assim como o pai da horda primeva (ADORNO, 2015; FREUD, 1913/2012), Bolsonaro faz uma política nitidamente autoritária, e com ampla participação de seus filhos, ao demonstrar de maneira desinibida seu ódio às minorias, desprezando qualquer discussão racional. Contudo, ele não está sozinho, uma vez que se trata de um mandatário das forças políticas e econômicas (ADORNO, 2015) e que seu interesse, como ficou evidenciado em seus primeiros meses de governo, não está centrado na construção de um pacto democrático, mas, sim, de uma ordem fascista.

Portanto, a nosso ver, seguindo os rastros deixados por Adorno e Horkheimer (2006), tais aspectos autoritários que caracterizam o governo atual, e que assumem, dia após dia, tonalidades obscuras e desumanas, não podem ser vistos como um acidente histórico. Trata-se de um fenômeno com uma história subterrânea, uma

espécie de “ressentimento social na sociedade brasileira” (KEHL, 2015, p. 322)[14], que, incapaz de olhar para a própria história, para as ruínas, os escombros promovidos pelo vento do progresso (BENJAMIN, 1994), optou pelo autoritarismo ao invés de elaborar o seu passado (ADORNO, 1995a).

Esses fatores, lembremos, denotam que ainda não conseguimos “escovar” a nossa “história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994, p. 225) e que as mensagens na garrafa (ADORNO, 1996), no sentido adorniano do termo, ainda precisam ser lançadas, uma vez que, conforme Benjamin, deve-se sempre questionar a vitória dos vencedores (os dominadores) e buscar na narrativa dos oprimidos os elementos recalcados que a história oficial (o historicismo) continuamente tenta negar[15], pois “assim como as flores dirigem sua corola ao sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história” (1994, p. 224).

[14] Em *Ressentimento* (2015), Maria Rita Kehl salienta que possuímos uma dificuldade na ação política de assumirmos nossa história e nos responsabilizarmos na resolução dos problemas que nos atingem. De acordo com a psicanalista, as raízes desse impedimento “remontam à tradição paternalista e cordial do mando, que mantém os subordinados em uma relação de dependência filial e servil em relação às autoridades políticas ou patronais, na expectativa de ver reconhecidos e premiados o bom comportamento e a docilidade de classe” (KEHL, 2015, p. 323).

[15] Pois, conforme a tese VI do ensaio *Sobre o conceito de História* (BENJAMIN, 1994, p. 224-225): “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja, no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.”

1 A HISTÓRIA SUBTERRÂNEA DO ESCLARECIMENTO (*AUFKLÄRUNG*)

Subsequente à elucidação introdutória acerca do *Unheimliche* na teoria freudiana, tencionamos elencar neste capítulo alguns mecanismos objetivos e subjetivos que sedimentam a personalidade de indivíduos complacentes com o autoritarismo. Em outras palavras, visamos apontar, numa articulação entre Teoria Crítica e Psicanálise, alguns elementos que auxiliam na compreensão da subjetividade mutilada dos indivíduos no capitalismo tardio. Para tanto, torna-se fundamental as observações de Max Horkheimer e Theodor Adorno, que, em suas pesquisas, buscaram entender as contradições da sociedade industrial no pós-guerra, principalmente no que concerne ao irracionalismo esclarecimento (ADORNO; HORKHEIMER, 2006) e como esse fenômeno desemboca no fascismo. Diante disso, almejamos compreender os elementos que atuam na construção de egos fragilizados (mutilados) diante de uma sociedade tecnologicamente avançada e, supostamente, esclarecida. Se, conforme Freud (1939/1975), num tom pessimista e realista de sua época, o final da década de 1930, a cultura estava alinhada à barbárie, veremos que isso não é absurdo quando nos atentamos aos estudos dos autores da *Dialética do esclarecimento* – que analisaram, de maneira profícua, os elementos regressivos da *Aufklärung* e as mazelas do capitalismo na subjetividade dos indivíduos, sem deixar de levar em consideração alguns temas da psicanálise freudiana.

1.1 A inclusão da psicanálise freudiana nas pesquisas da primeira geração da Teoria Crítica

Antes de tudo, é preciso apontar o projeto da Teoria Crítica e a inserção da psicanálise nos estudos do Instituto de Pesquisa social. Para tanto, é necessário realizar uma diferenciação de duas teorias críticas: 1) a proposta por Max Horkheimer na década de 1930 e 2) aquela que está contida na emblemática *Dialética do esclarecimento* e que marca a Primeira Geração da Escola de Frankfurt formada, principalmente, por Max Horkheimer (1985-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979) e Walter Benjamin[16] (1892-1940).

[16] Apesar de Walter Benjamin não ter participado efetivamente do Instituo de Pesquisa Social tanto na Alemanha quanto nos Estados Unidos, não podemos negar a importância desse filósofo para alguns desdobramentos da própria Teoria Crítica da Sociedade, principalmente na filosofia de Theodor

A obra que, por assim dizer, origina (inaugura) a chamada *Teoria Crítica da Sociedade* nos anos 30 é o manifesto intitulado *Teoria tradicional e teoria crítica,* de Max Horkheimer, publicado em 1937 na revista *Zeitschrift für Sozialforschung.* Entende-se, de modo geral, que o conteúdo do ensaio em questão produz uma cisão entre teoria tradicional e teoria crítica e contém, como objetivo central, a exposição do que consiste o pensamento crítico na análise dos fenômenos sociais, tendo como fim último a emancipação dos homens.

No entendimento de Assoun (1991), a nova teoria social de Horkheimer "subverte" o *abismo* entre uma teoria tradicional nitidamente de caráter positivista – principalmente no que diz respeito à clivagem entre práxis e conhecimento –, apropriando-se de outra epistemologia, que leve em consideração o conhecimento articulado com as transformações históricas. Tal cisão coloca uma questão central que circula por todo o pensamento dos teóricos críticos "*como é concebível e realizável uma Teoria Crítica?*" (1991, p. 11, grifo do autor). É a partir dessa problemática que a Escola de Frankfurt[17] introduz suas análises e as críticas "como *tarefa histórica*" (ASSOUN, 1991, p. 11, grifo do autor), isto é, como algo que os

Adorno, que foi o único discípulo de Benjamin. Segundo Wiggershaus (2002) e Zamora (2008), o prefácio da *Dialética do esclarecimento*, no qual Adorno e Horkheimer buscam entender os motivos que ainda fazem a barbárie se perpetuar, está em consonância com a problemática da tese VIII do ensaio *Sobre o conceito de história* de Walter Benjamin, publicado postumamente, onde o filósofo elucida sobre o "estado de exceção" e o assombro de que isso ainda seja possível. Vale a pena citarmos a tese na íntegra: "*A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX "ainda" sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável*" (BENJAMIN, 1994, p. 226, grifo nosso). Além disso, a influência de Walter Benjamin nos trabalhos de Adorno pode ser atestada, por exemplo, na escrita aforística de *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada* (MUSSE, 2011), bem como aquilo que se denomina, na obra adorniana, de "constelação conceitual" que, segundo Zuin, Pucci e Lastória (2015), parte da premissa segundo o qual conceito não pode ser tomado, analisado, de forma individual. Nesse caso, o conceito precisa estar em consonância com outro e ser analisado na sua relação com os demais campos que os circunscrevem: "é preciso reunir outros conceitos, em forma de uma configuração, em torno de um mesmo fenômeno, para alcançar aquilo que foi esquecido, reprimido nesse processo" (p. 62). Algo que não está distante do parecer de Renato Franco (2015) quando elucida acerca da ideia de constelação conceitual dentro da obra benjaminiana, para o qual o fragmento, ao conter o singular para "decifrar" o todo, exige uma visão múltipla, tal como numa constelação, em que é preciso olhar uma estrela em relação às outras, produzindo um conhecimento múltiplo sobre aquilo que se observa.

[17] Desse período, podemos destacar alguns nomes que pertenceram ao Instituto de Pesquisa Social e que contribuíram de maneira significava nas pesquisas. São eles: Erich Fromm (1900-1980), Friderick Pollock (1894-1970), Leo Löwenthal (1900-1993), Nobert Guterman (1900-1984). Nathan W. Ackerman (1908-1971), Marie Jahoda (1907-2001), Paul Massing (1902-1979), Else Frenkel-Brunswik (1908-1958), Daniel J. Levinson (1920-1994), R. Nevitt Sanford (1909-1996), Morris Janowitz (1919-1988).

homens produzem, cuja responsabilidade por aquilo que foi produzido não pode ser ignorada.

Em *Teoria tradicional e teoria crítica* (1991), muito influenciado naquele momento pelo campo teórico do marxismo, Horkheimer empreendeu uma crítica ao modo de produção da ciência tradicional, evidenciando o caráter da ideologia burguesa por trás do discurso epistemológico. Sua intenção foi analisar as estruturas de relações alienantes nas quais o cientista, com seu discurso de neutralidade científica, vê-se desvinculado da divisão social do trabalho. Ou seja, apartado da realidade e do modo de produção burguês. Assim, tal como afirmam Maia, Silva e Bueno (2017), desde o princípio, na filosofia desse pensador, o que se percebe é a compreensão dos elementos que bloqueiam a emancipação humana sob a égide de um pensamento de natureza positivista que intenta justificar as injustiças sociais e desumanidade em defesa da organização social.

Para o filósofo alemão, a teoria tradicional tem como objetivo um sistema universal que aparece "como a meta da teoria em geral". Por teoria, sublinha Horkheimer (1991), deve-se entender uma compilação de proposições de saberes especializados que, ligadas entre si, são capazes de deduzir as demais teorias cuja validade é verificada de acordo com a consonância que pode ser estabelecida e comprovada com a ocorrência dos fatos. Caso, nessas proposições, haja alguma contradição, então, algo precisa ser revisto: ou a observação foi falha, ou a teoria permanece apenas hipotética, sem validade prática.

Se o sistema universal aparece como finalidade geral no campo científico – e esse não se restringe a uma área em particular, mas abarca todos os campos e seus objetos; das ciências naturais às chamadas ciências do espírito –, é possível compreender que o aparato conceptual empregado na investigação da determinação da natureza inerte, por exemplo, é também utilizado na classificação da natureza viva, podendo ser aplicado por qualquer pessoa que tenha aprendido a lançar mão das regras de dedução, da generalização ou dos "métodos de comparação de proposições deduzidas com constatações de fatos, etc" (HORKHEIMER, 1991, p. 31).

Vale notar que essa crítica de Horkheimer é direcionada à essência da teoria tradicional difundida desde a terceira meditação de Descartes, no princípio da filosofia moderna, que tem a dedução como principal elemento do seu método investigativo. Nessa forma de pensar há uma generalização da ordem deduzida: parte-se de objetos mais simples e fáceis, para subsequentemente direcionar, de modo gradual, aos

objetos mais complexos e, a partir disso, pressupor uma ordem que não pode ser encontrada de maneira natural. Assim, do mesmo modo como é aplicada à matemática, a dedução deve ser estendida para a totalidade das ciências, abrindo o mundo "para uma conexão de deduções intelectuais (*deduktiven gedanklichen Zusammenhang*)", nesse registro, conforme "se manifesta nesse conceito (*Begriff*) tradicional de teoria, ela visa a um sistema de sinais puramente matemáticos" (1991, p. 32). Esse processo é amplificado para as ciências humanas que funcionam em *conformidade* com as regras matemáticas, na medida em que os fenômenos são descritos por números, símbolos e operações lógicas, e, consequentemente, funcionando por um elevado grau de racionalização*,* na qual "a formação de teorias tornou-se construção matemática" (1991, p. 33).

As "ciências do espírito", por sua vez, seguem esse modelo na medida em que buscam nexos causais nos eventos sociais, econômicos, políticos etc. Segundo essa lógica de raciocínio, um evento já é definido por uma série de teorias, pois, nessa dinâmica positivista, uma causa histórica é determinada conforme a realização ou não de certos eventos que ocorreriam de acordo com regras de experiências já conhecidas e pré-estabelecidas: a história teria uma finalidade X de acordo com determinantes Y ou Z, como se a construção dos processos históricos fosse uma linha reta, sem curvas ou desvios.

> Opera-se com proposições condicionais, aplicadas a uma situação dada. Pressupondo-se as circunstâncias a, b, c, d, deve-se esperar a ocorrência q; desaparecendo p, espera-se a ocorrência r, advindo g, então espera-se a ocorrência s, e assim por diante. Esse calcular pertence ao arcabouço lógico da história, assim como ao da ciência natural (HORKHEIMER, 1991, p. 35).

Nesse registro, os cientistas reputam como essência de uma teoria apenas a realização imediata do evento, sua aparição, levando somente em consideração a informação extraída do material, dentro de uma estrutura hierárquica, deixando de lado as contradições do fenômeno, e, nessas condições, descartando o que não é fecundo, prático ou utilizável.

Segundo Horkheimer (1991), esse modo de funcionamento da ciência, desde a filosofia moderna, está alinhado à ideologia burguesa, ao tornar o conhecimento independente, como uma coisa separada da produção humana, uma vez que sua fundamentação se torna a-histórica, como categoria coisificada. Por isso, a *teoria tradicional* considera-se desvinculada da totalidade social, como algo à parte da produção material. Desse modo, a teoria perde seu caráter histórico, pois é deslocada

de sua realidade social, e, com isso, isenta-se de uma crítica às relações desumanas, bem como de pensar em possíveis potencialidades práticas de transformação. O que se percebe, nesse processo, é um estreitamento e uma adequação entre princípios gerais e dados empíricos, no qual o pensamento é reificado, visto que seu caráter de análise e desvelamento das contradições do mundo é deteriorado. Nessas condições, os cientistas se veem como neutros, observando e analisando os dados como "fatos" desvinculados de uma realidade histórica e, ao mesmo tempo, subjetiva.

A *Teoria Crítica*, por sua vez, não se ocupa pela separação entre pensamento e ações humanas, como se o primeiro fosse uma instância que paira sobre os homens. Ao contrário, almeja uma produção epistêmica com significado histórico, político e social, cujos princípios não determinam a si mesmos. Nesse caso, o comportamento crítico consistiria no entendimento das ações humanas dentro da sociedade capitalista na tentativa de eliminar as barreiras que separam conhecimento e vida social, pois "os fatos, tais como surgem na sociedade, frutos do trabalho, não são exteriores no mesmo sentido em que o são para o pesquisador ou profissional de outros ramos, que se imagina a si mesmo como pequeno cientista" (HORKHEIMER, 1991, p. 45).

Desse modo, o que o cientista social, ou filósofo, precisa perceber é a desumanidade produzida nas relações humanas e que são determinadas pelas condições históricas e sociais dessas mesmas relações, pois "se é próprio do homem que seu agir seja determinado pela razão, a *práxis* social dada, que dá forma ao modo de ser (*Dasein*), é desumana, e essa desumanidade repercute sobre tudo o que ocorre na sociedade" (1991, p. 46). Portanto, *o teórico crítico seria aquele que aponta para uma práxis que se objetiva pelo desvelamento do caráter nefasto da ideologia que impele os homens à adaptação à vida social administrada, promovida pela racionalidade técnica que suplantou o pensamento reflexivo*. Nesse sentido, o objetivo último do pensamento crítico é a *emancipação*, ou, pelo menos garantir aos trabalhadores as condições necessárias para atingi-la (MAIA, SILVA, BUENO, 2017).

Entretanto, esse posicionamento de Horkheimer pertencente à chamada "primeira teoria crítica" (que tinha em suas linhas os fundamentos de uma práxis revolucionária de base marxista) esvanece na medida em que a Teoria Crítica, na década de 1940, precisou confrontar uma nova realidade: o mundo administrado[18].

[18] Este é caracterizado, tanto por Adorno quanto por Horkheimer, como um mundo totalmente burocratizado, em que a vida é regulada pelo espírito reificado, coisificado, cuja consciência crítica é fragmentada, mutilada, por assim dizer, em nome do ajustamento social. Nesse ínterim, as contradições

Dessa forma, se até no final da década de 1930 a Teoria Crítica tinha um projeto revolucionário que apontava para uma tentativa de modificação social através dos desvelamentos das desigualdades, o que vemos posteriormente é o abandono desse projeto, motivado principalmente pela conclusão que os autores chegaram acerca de um mundo totalmente administrado, no qual o entrelaçamento entre ideologia e a realidade ofuscava as contradições sociais (ROUANET, 1989; ZIZEK, 1992). Além do exposto, esse rompimento com a primeira versão da teoria crítica, argumenta Musse (2011), deve-se à colocação sob suspeita da atividade e do sentido das ciências daquele período que, mais precisamente na *Dialética do esclarecimento*, são consideradas por Horkheimer e Adorno "como um dos sintomas da autodestruição do esclarecimento" (MUSSE, 2011, p. 169). Para os filósofos,

> A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranoia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 13).

Portanto, é possível apontar duas teorias críticas: a primeira referente aos anos 30 com um projeto revolucionário calcado em fundamentos marxistas e a segunda subsequente à Segunda Guerra (1939-1945), como crítica do mundo administrado, na qual a psicanálise, por sua vez, assumiu papel significativo na compreensão dos fenômenos, resultando em obras de análises profícuas da sociedade contemporânea, como, por exemplo, *Dialética do esclarecimento* de Theodor Adorno e Max Horkheimer; *Dialética negativa,* de Theodor Adorno; *Eclipse da razão* de Max Horkheimer; *Eros e civilização* e *O homem unidimensional*, ambos de Herbert Marcuse.

Acerca disso, Whitebook salienta que o grupo de intelectuais que integrava o Instituto de Pesquisa Social foi o primeiro a levar a teoria psicanalítica a sério, atribuindo a Freud um *status* "aos gigantes da tradição filosófica" (2008, p. 105). Pois, além de pensadores como Hegel, Marx, Weber, Kant, dentre outros, o pensamento do psicanalista vienense teve um papel fundamental no programa interdisciplinar da

---

e as singularidades são suprimidas em favor da conformidade com o todo, permeado por uma "consciência feliz" (MARCUSE, 2015). É nesse território, em que as contradições são niveladas, que o fascismo é engendrado de modo lento, gradual, sob o véu tecnológico de uma cotidianidade fria e desumana (ADORNO, 1993; HORKHEIMER, 2015).

“segunda Teoria Crítica”, no qual “observou-se várias vezes que os teóricos críticos voltaram-se para a psicanálise para corrigir uma deficiência na teoria marxista, a saber, sua redução do reino psicológico a fatores socioeconômicos” (WHITEBOOK, 2008, p. 105).

Diante disso, entende-se que a objeção de Freud ao utopismo serviu de esteira reflexiva para frankfurtianos, visto que a felicidade humana, para o psicanalista vienense, é inalcançável graças ao incontornável conflito entre a vida pulsional e civilização (WHITEBOOK, 2008). Além disso, temas como narcisismo e onipotência também assumiram significativa relevância na teoria crítica na medida em que Freud, em seus escritos metapsicológicos, argumentava sobre os limites da natureza humana e a necessária aceitação da alteridade para conseguir viver em sociedade. Assim, para Whitebook (2008, p. 124), “se há algo que a teoria política psicanalítica [...] ensinou-nos, na origem dos fracassos das utopias da modernidade, foi o perigo da onipotência”.

Em *Eles não sabem o que fazem* (1992), Zizek argumenta que a modificação teórica por parte dos autores da Escola de Frankfurt acerca do estatuto epistemológico do materialismo-histórico ortodoxo em prol de um “marxismo heterodoxo”, na qual psicanálise era incluída como uma chave de interpretação dos processos de subjetivação desse período, refere-se ao fato de que as teorias marxistas até então ainda continham os princípios de dominação da *Aufklärung* apontados por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*[19] (2006).

[19] Em *Dialética do esclarecimento*, os filósofos argumentam que há uma monstruosidade inerente ao espírito, no qual os homens são como feras que, dotadas de poder, subjugam outros homens em nome da razão, que, por sua vez, na ordem esclarecida, serve para adaptação desses mesmos homens. Por isso, ela a razão pode ser vista como um “tranquilizante”. Assim, os autores estabelecem uma equivalência entre o idealismo, cristianismo e materialismo, uma vez que no desenvolvimento do pensamento: “Quando a filosofia da história transpôs as ideias humanas como forças ativas para dentro da própria história e fez com que esta terminasse com o triunfo dessas ideias, elas foram privadas de ingenuidade que faz parte de seu conteúdo. [...] Na filosofia da história repete-se o que aconteceu no cristianismo: o bem, que na verdade permanece entregue ao sofrimento, é disfarçado como uma força determinando o curso da história e triunfando no final. Ele é divinizado como espírito do mundo ou, pelo menos, como uma lei imanente. Mas, desse modo, não apenas a história se vê diretamente convertida em seu contrário, mas a própria Ideia, que deveria romper a necessidade, o curso lógico do acontecer, é desfigurada. O risco de desvio é evitado. A impotência erroneamente tomada pelo poder é mais uma vez denegada mediante essa elevação e, por assim dizer, subtraída à lembrança. Assim, o cristianismo, o idealismo e o materialismo que, a rigor, também contém a verdade, da mesma forma têm a sua culpa pelas patifarias cometidas em seu nome. Como mensageiros do poder (ainda que do poder do bem), eles se tornaram eles próprios potências históricas dotadas da força de organização e desempenharam enquanto tais seu papel sanguinolento na história real da espécie humana: o papel de instrumentos da organização” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 185).

Tal deslocamento epistemológico foi motivado pelo cenário daquele “tempo presente” que não permitia uma compreensão profunda e plausível (aceitável) dos fenômenos sociais com base nas hipóteses propostas até aquele momento. A derrocada das forças sociais e revolucionárias diante do fascismo conduziu os pensadores frankfurtianos a crerem na insuficiência da teoria marxista ortodoxa (e até mesmo das produções freudo-marxistas dos anos 30 como de Wilhelm Reich e Erich Fromm) que, “desde Marx até a III Internacional”, concebeu uma crítica e proposta de *práxis* que ainda estavam alinhadas com os potenciais de dominação do Iluminismo, não realizando com isso uma análise de si mesma (ZIZEK, 1992).

Nesse sentido, conforme Zizek (1992, p. 36), a sociedade examinada pelo marxismo tradicional seria de uma “tecnologia social” na qual as relações seriam transparentes, evidentes, análoga à “dominação tecnológica da natureza”. Porém, a sociedade que a Escola de Frankfurt precisou confrontar consistia justamente numa sociedade esclarecida (reificada), cujo estado de alienação era um “mundo administrado”, no qual imperava a “manipulação tecnológica” no lugar de uma sociedade de relações sociais de dominação e das quais as contradições do real já não eram mais tão evidentes.

Acerca disso, convém expor o apontamento de Rouanet em *Teoria Crítica e psicanálise* (1989), no que tange ao trabalho dos integrantes do Instituto de Pesquisa Social e, principalmente, quanto ao uso da psicanálise em seus estudos que somente pode ser compreendido se analisarmos, em linhas gerais, *suas raízes* que intentavam uma integração entre o marxismo e o freudismo nas décadas de 1920 e 1930, principalmente por Reich e Fromm[20], da qual Adorno e Horkheimer se distanciaram.

Rouanet (1989) observa que nesse período há dois acontecimentos históricos que evidenciavam um descompasso entre os fatores objetivos e subjetivos

[20] Devido à extensão da problemática não iremos nos deter na análise das obras de Reich e Fromm. Convém, contudo, ressaltar que o distanciamento de Adorno e Horkheimer destes pensadores, deve-se, acima de tudo, a tentativa daqueles de conciliar Marx e Freud e que para os autores da *Dialética do esclarecimento* era inconcebível por se tratar de dois campos epistemológicos bastante distintos que, em alguns momentos, poderiam estabelecer diálogos. Além disso, nem o marxismo, nem a psicanálise foram isentas de críticas de Adorno e Horkheimer. Conforme Rouanet (1989, p. 86), o uso do freudismo e do marxismo é determinado pelo seu objeto, à crítica cultural, e que não pode ficar presa a uma fórmula, mas deve consistir numa espécie de sinfonia atonal, como a de Schoenberg, que recusa um entrelaçamento melódico, uma harmonia. Assim, o que se busca, em Adorno e Horkheimer, é a tentativa de não-absolutização de Marx e Freud, cuja intenção é desvelar o movimento negativo destes pensadores como críticos da cultura, da ideologia. Em outras palavras, não se pode perder de vista o movimento de tensão da dialética, a “circularidade necessária pela qual a crítica da cultura se realiza através da crítica de instrumento que permite essa crítica” (ROUANET, 1989, p. 77).

da sociedade e que, de certo modo, preparava o terreno para uma possível síntese dos pensamentos de Marx e Freud: 1) a revolução bolchevique de 1917 e 2) “a chegada de Hitler ao poder, em 1933” (1989, p. 13). No primeiro caso, a conquista do poder por parte da classe operária que, mesmo com um atraso econômico, promoveu uma revolução social, denota um contraponto inquietante se comparado ao que acontece na Alemanha. Nessa, Rouanet assinala que as forças antirrevolucionárias aumentavam de maneira expressiva, mesmo diante de um cenário que permitia uma revolução: um país altamente industrializado, um proletariado numeroso que tinha uma experiência de luta, uma complexa crise econômica acentuada pela Grande Depressão de 1929, cuja inflação aumentava de maneira expressiva e “que impelia esse proletariado para uma pauperização crescente” (ROUANET, 1989, p. 14). Contudo, mesmo com esse cenário propício para uma radical mudança político-social, em 1925 os alemães elegeram, pela via democrática, um presidente conservador, Paul V. Hindenburg (1847-1934), e em 1933 possibilitaram o acesso legal de Adolf Hitler (1889-1945) ao poder.

No entanto, mais complexo é o que acontece no pós-guerra. Se nos anos 30 os fatores sociais (objetivos, materiais) “direcionavam” para uma revolução devido às condições precárias de existência, depois da guerra o cenário apresentado não era de uma condição social pauperizada e propícia para uma mudança social radical, mas, sim, de uma sociedade de abundância que, permeada pela existência unidimensional (MARCUSE, 2015; ROUANET, 1989), bem como pela racionalidade técnica e a indústria cultural (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; HORKHEIMER, 2015), não permitia que o sujeito percebesse as contradições da realidade e diante disso confrontasse-a, uma vez que esta estava imbricada com a ideologia.

> Na nova etapa da razão Iluminista, que coincide com a unidimensionalização absoluta do real, a realidade não pode mais ser convocada para depor contra a ideologia, pois o pacto de aliança entre ambas já foi definitivamente selado. A consciência, agora, está sujeita à investida conjugada de ambas; a realidade parece confirmar a ideologia, esta invoca, a seu favor, a prova da realidade, que se consolida, por sua vez, com a veracidade da ideologia. A “consciência infeliz” de antes, dilacerada pelas pressões contraditórias da realidade e da ideologia, fecha suas feridas, e se instala no grande repouso da síntese enfim concluída e da contradição enfim silenciada (ROUANET,1989, p. 72).

De todo modo, tanto o que ocorre nos anos 30 quanto no pós-guerra não podia ser explicado de maneira efetiva pelas teorias sociais e econômicas propostas até então. Apesar do empreendimento e esforço teórico de Reich e Fromm, naquele

período, de compreender o nazifascismo numa articulação entre freudismo e marxismo, nesses autores não foi possível ver um elemento de tensão dialética tal como se localiza no centro da filosofia e da teoria social de Horkheimer e Adorno (ROUANET, 1989). É significativo esse elemento *tensional* na construção teórica de Adorno e Horkheimer que lançam mão de uma crítica aos aspectos irracionais contidos no esclarecimento, da qual nem a psicanálise fica isenta[21]. Pois, entende-se que se os elementos da cultura transmitem barbárie (BENJAMIN,1994), mesmo empregada de maneira expressiva pelos autores, a teoria freudiana não fica alheia de observações e críticas, principalmente por parte de Adorno[22].

Por momento, cabe expor que a psicanálise adentra na filosofia da Escola de Frankfurt como *uma chave de compreensão dos conflitos psíquicos dos sujeitos na esfera da vida danificada*, evidenciando a subjetividade mutilada desses, que permite a criação de uma "atmosfera fascista" e da violência grupal contra o estranho (*Unheimliche).* Logo, podemos apontar que a questão que buscamos responder neste primeiro capítulo é a seguinte: *qual é a relação do sujeito com a cultura no que diz respeito ao ódio contra o estranho (Unheimliche?).* Tendo essa questão como fio condutor, almejamos examinar a relação do pensamento crítico frankfurtiano com o de Sigmund Freud para compreendermos alguns aspectos objetivos que subjetivam indivíduos potencialmente autoritários. Diante disso, compreende-se que, para os teóricos críticos, de modo geral, e, *principalmente*, para Theodor Adorno (1995a; 2006; 2009b; 2015), o indivíduo não pode ser qualificado como algo isolado do todo, o mundo administrado. Ou seja, trata-se de uma empreitada teórica cuja premissa

[21] Basta observamos as críticas de Adorno endereçadas à psicanálise em seus trabalhos sobre neo-freudismo e a psicologia do Eu nos Estados Unidos que, por vários motivos, estavam imbricadas pela ideologia de seu tempo presente e que visavam à adaptação do sujeito ao *modus operandi*. Nas condições apresentadas pelo filósofo alemão, a psicanálise nos Estados Unidos era um paliativo, para que o sujeito voltasse a integrar o mundo social sem muitos conflitos que impedisse à reprodução da "vida danificada". Sobre este tema, extenso e bastante pertinente, ver *Relações entre psicologia e sociologia*, *A psicanálise revisada* e os aforismos 36, 37, 38, 39, 40 e 42 de *Minima Moralia* (1993), bem como os comentários de Dunker (2015) e Safatle (2019).

[22] As críticas empreendidas por Theodor W. Adorno buscam, na verdade, produzir uma tensão conceitual, "dialetizá-los", por assim dizer, na tentativa de não os utilizar enquanto categorias petrificadas, coisificadas, como o esclarecimento o faz. Foi assim com autores como Kant, Hegel, Weber, Marx, Kierkegaard, e, não foi diferente com Freud. Desse modo, trata-se de um elemento constitutivo da "constelação conceitual" do filósofo alemão que significa o seguinte: extrair o que dos conceitos têm de potencializador, emancipador, sem deixar de evidenciar, nesse percurso, as tensões conceituais, as contradições. Logo, é possível apresentar Adorno como um filósofo que "aposta" na dialética (ADORNO, 2009a).

basilar consiste em compreender o singular em sua complexa relação[23] com a totalidade, isto é, a sociedade, que paulatinamente visa isolar o não-idêntico (ADORNO, 2009a), eliminando-o.

1.2 As aflições de Ulisses: dominação, barbárie e subjetividade mutilada

Segundo Duarte, quando se trata de filosofia "a atualidade nem sempre pode ser considerada um critério de relevância" (2004, p. 7), pois não se pode negar o significado que algumas obras têm para a história do pensamento ocidental, como as de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Kant, Hegel e Marx (dentre outros, visto que a lista é imensurável). Na filosofia contemporânea, no início do século XX, o número de obras consideradas "clássicas" é expressivo, assim como as escolas filosóficas nas quais estão ligadas (positivismo-lógico, existencialismo, pragmatismo, estruturalismo, pós-estruturalismo etc.) e, nesse rol das grandes obras, é impossível desconsiderar a *Dialética do esclarecimento* de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Essa, além de contemplar os critérios daquilo que se pode considerar uma obra "clássica" como, por exemplo, profundidade teórica e centralidade do debate no tocante à história da filosofia e suas as discussões geradas, trata pela primeira vez de temas diversos e atuais, cujas ressonâncias podem ser analisadas nessas primeiras décadas do século XXI. São eles: devastação da natureza, opressão das mulheres, a incapacidade de reflexão dos indivíduos motivados, principalmente pelos meios de comunicação e pela indústria do entretenimento, racismo, violência contra minorias etc.

Esses elementos, argumenta Duarte (2004), estão ligados à tese nuclear que atravessa o livro da primeira à última página: o processo civilizatório requer dos homens o controle massivo da natureza tanto interna quanto externa. Conforme lemos na obra supracitada, ao aprenderem a controlar a natureza, progressiva e

[23] É preciso expor, com isso, que os trabalhos dos frankfurtianos, principalmente de Theodor W. Adorno, têm em vista, sobretudo, o entendimento da relação entre indivíduo e cultura, buscando compreender, por exemplo, as motivações sociais e psíquicas que engendram o fascismo e sua perpetuação da sociedade administrada. Vale ressaltar que Adorno não tem uma preocupação em estudar a condição individual do sujeito, mas, sim, sua relação com o todo, com o sistema. O filósofo, mesmo buscando elucidar a questão ligada à deformação do singular, ele o faz, sempre, numa relação com a totalidade, com o sistema, diferenciando-se, por exemplo, do empreendimento teórico de Hegel em sua *Fenomenologia do espírito* na qual o particular é pulverizado em prol do todo. Neste caso, para Adorno, o particular, bem como o singular, é a chave de compreensão da totalidade. Por isso, não é sem motivos que Zamora (2008) afirme que "o modelo freudiano de explicação da constituição do eu adquire sob a perspectiva da Teoria Crítica um caráter histórico social" (p. 108).

paralelamente, os homens converteram a cultura em barbárie, processo esse oriundo da maneira unilateral que se fez da razão[24] desde os tempos primordiais da civilização, na mitologia grega.

> No sentido mais amplo do progresso do pensamento, *o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores*. *Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal* (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17, grifo nosso).

Conforme Zamora (2008), a validade teórica dessa obra está alinhada à afirmação de Walter Benjamin (1994) em suas teses *Sobre o conceito de história*, mais especificamente na oitava, na qual o filósofo alemão afirma que a perpetuação da barbárie não se apresenta como um espanto filosófico, pois o *estado de exceção* se constitui como regra. Tese essa que se evidencia nas entrelinhas do prefácio da *Dialética do esclarecimento,* quando os filósofos almejam *"descobrir por que a humanidade, em vez de entrar num estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie"* (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11, grifo nosso).

De acordo com Wiggershaus (2002), tamanha tarefa teórica por parte dos autores se ocupa na tentativa de desvendar a ambiguidade contida na *Aufklärung* cuja inspiração pode ser rastreada na tese de Benjamin sobre a ocorrência da barbárie nas décadas iniciais do século XX. Pois, pontua Zamora (2008), a era dos genocídios, das bombas atômicas, da desumanidade do capitalismo desenfreado com custos sociais e vitais, bem como do embrutecimento dos homens diante da ideologia da indústria

[24] Trata-se daquilo que Horkheimer, em *Eclipse da razão* (2015), denominou por razão subjetiva (razão instrumental), que, para o teórico crítico, estaria associada à instrumentalidade da natureza e ao domínio técnico e, portanto, direcionada aos meios, à sobrevivência do indivíduo. Vale ressaltar que este tipo de razão difere da razão objetiva, que busca pensar as questões metafísicas, como ética, moral e religião. Para Horkheimer, assim como para Adorno, o mundo administrado é caracterizado por um massivo progresso técnico que consiste em uma sobreposição da razão subjetiva (instrumental) nitidamente de caráter positivista, de modo que a razão objetiva fique suplantada, perdendo, com isso, a qualidade de pensar sobre as questões éticas da aplicabilidade técnica. Para o frankfurtiano, "abrindo mão de sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. [...] A razão foi completamente mobilizada pelo processo social. Seu valor operacional, seu papel na dominação dos homens e da natureza, tornou-se o único critério. Os conceitos foram reduzidos a sumários das características que vários espécimes têm em comum. Denotando uma similaridade, os conceitos eliminam o incômodo de enumerar qualidades e, assim, melhor se prestam a organizar o material do conhecimento. [...] Os conceitos tornaram-se dispositivos 'otimizados', racionalizados, poupadores de trabalho. É como se o próprio pensamento tivesse sido reduzido ao nível dos processos industriais, sujeito a uma programação estrita – em suma, transformado em parte e parcela da produção" (HORKHEIMER, 2015, p. 29).

cultural, trazem ao debate da Teoria Crítica a imprescindibilidade de se pensar os caminhos da civilização, principalmente depois de *Auschwitz*, interpretada por Adorno como *a* "regressão à barbárie" e cuja existência ainda será possível "enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão" (ADORNO, 1995a, p. 119).

Diante disso, pode-se afirmar que, ao analisarem o esclarecimento a "contrapelo" ou promoverem uma psicanálise da razão[25] esclarecida, Adorno e Horkheimer elaboram uma crítica profícua à razão instrumental, a qual, para esses autores, não pode ser reduzida somente, e tão somente, ao contexto da Época das Luzes no século XVIII, uma vez que é possível localizar seus registros nos tempos primordiais do pensamento Ocidental, principalmente na *Odisseia* de Homero na qual Ulisses, "o protótipo do burguês", já portava os princípios que constituem a reificação do pensamento e a astúcia racional no controle da natureza, tanto externa quanto interna.

A partir do século XVII, com Francis Bacon, o fundador da filosofia experimental, o esclarecimento chega ao seu fundamento formal, originando o pensamento moderno. Nesse período, convém ressaltar, foi extensa a produção filosófica que propunha a investigação da natureza por meio de aplicação das leis físico-matemáticas desde Descartes a Comte. A utilização de regras e ordenamentos, visando captar a essência ou unidade, tinha como objetivo central a dominação da natureza: "*o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa*" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 20, grifo nosso).

Assim, no pensamento que se formava na modernidade, através da lógica formal, havia o predomínio do saber equivalente, do princípio de identidade (A=A), cuja origem pode ser localizada na mitologia, uma vez que essa já apontava os processos de unificação, classificação e *dominação* que predominaram de modo expressivo na filosofia moderna. Nesse sentido, na condição de "escola da

[25] No entendimento de Rouanet (1989, p. 119), a crítica produzida por Adorno e Horkheimer consiste numa "psicanálise do Espírito Objetivo", análogo à psicologia social de Freud que investiga o indivíduo como inserido num "todo". Trata-se de analisar o Espírito Subjetivo enquanto portador da verdade sobre o Espírito Objetivo. Nessa dietética entre o singular e o Universal (vale dizer que Adorno e Horkheimer são materialistas, portanto, não defendem até o fim a tese hegeliana do Espírito Subjetivo e Objetivo enquanto manifestações do Absoluto) o que se vê é o singular atravessado pela totalidade, pelo todo, a sociedade. Nesse sentido, o que a teoria crítica e a psicanálise fazem, na percepção de Rouant (1989), é oferecer voz ao singular para decifrar a cultura.

unificação", o esclarecimento intenta reduzir os processos sociais, econômicos e psíquicos, numa espécie de unidade, de equivalência que visa à transformação do heterogêneo ao comparável, bem como a conversão da diferença em identidade e, assim, oferece ao mundo a possibilidade de calculá-lo e dominá-lo[26]. Portanto, o que não se reduz ao contabilizável, ao uno, é visto como "ilusão", "fantasia", "metafísica".

Na dialética de Adorno e Horkheimer, o estado atual das coisas contém uma história, uma origem dialética, em que "os mitos caem como vítimas do esclarecimento" que, paradoxalmente, "já eram produto do próprio esclarecimento"[27], tendo em vista que,

> No cálculo científico dos acontecimentos anula-se a conta que outrora o pensamento dera, nos mitos, dos acontecimentos. O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina (2006, p. 20).

Portanto, os mitos já continham, nos trabalhos dos poetas trágicos, o que mais tarde, no início da modernidade, Francis Bacon postulou como "saber é poder". Diante disso, o que se vê no decorrer dos séculos é a substituição do *mito* pelo *Logos,* que, por sua vez, tenta dominar os mitos, sem entender que ele em si mesmo é um mito, pois em seu cerne há a lógica de explicação, unificação, categorização e, consequentemente, dominação. Segundo Adorno e Horkheimer (2006, p. 21):

> [...] o ser se resolve no logos – que, com o progresso da filosofia, se reduz à mônada, mero ponto de referência – e na massa de todas as coisas e criaturas exteriores a ele. Uma única distinção, a distinção entre a própria existência e a realidade, engolfa todas as outras distinções. Destruídas as distinções, o mundo é submetido ao domínio dos homens.

Tais aspectos denotam que o esclarecimento é totalitário, uma vez que nesse registro a natureza é vista como mera objetividade. O que se busca no fenômeno é a

---

[26]De acordo com Freitas (2011, p. 8, grifos do autor): "Nesse momento em que a razão, principalmente na interpretação positivista da ciência, preocupa-se apenas com o domínio cognitivo da realidade, de tal modo a propiciar a elaboração de tecnologias de controle dos processos naturais, tem-se aquilo que é chamado de *razão instrumental*, pois o pensamento despreocupa-se da *finalidade* com que é usado, interessando-se apenas pelos meios pelos quais é capaz de gerar tecnologias e valores financeiros."

[27] No entendimento de Duarte (1997), mito e esclarecimento não são equivalentes, pois cada tem um procedimento peculiar. A magia é uma protoforma da racionalidade científica, por assim dizer, guardando uma característica que Adorno e Horkheimer entendem como "substitubilidade específica" isto é, "algo que representa o alvo do feitiço", como um fio de cabelo, por exemplo; enquanto a ciência, por vez, a substitubilidade é convertida em universal, mais especificamente num caráter de fungibilidade universal (p. 48-49).

revelação de sua essência, sua identidade Una e que, ao ser exposta, torna-se manipulável e controlável. Logo, entende-se que a matéria caótica, amorfa, indiferenciada, torna-se unitária, idêntica. O dispersivo sucumbe à unidade, o singular submerge na universalidade e o resultado disso é a tentativa do espírito em identificar e categorizar, destruindo a diferença: “o que seria diferente é igualado” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 23). Consequentemente, ao eliminar os últimos resquícios de uma possível autoconsciência assim como as distinções dos eventos e fenômenos, o pensamento converte-se na formalidade, na operação das causas e efeitos e, com isso, o “poder” e “conhecimento” tornam-se sinônimos nos quais a “verdade” como busca de um saber contemplativo e de satisfação se torna mera operação, isto é, “procedimento eficaz” tal como exaustivamente utilizado tanto na produção fabril como na vida burocratizada.

Paradoxalmente, pontua Matos (1998), ao tentar explicar o mundo por meio dos números, pela via da lógica formal, o que se obteve foi a mutação do conceito de homem bem como “do homem em questão” destituindo-lhe qualquer forma de conhecimento que não fosse pela relação meios e fins: “a ciência desertificou o mundo e tudo passou a ser considerado segundo o sufrágio universal dos números. O universo ‘sem homens’ e ‘sem deuses’ é aquele sem ponto de partida e de chegada” (MATOS, 1998, p. 29).

Nessa lógica, opera-se a destruição (ou, no mínimo, uma suplantação) do animismo, do primitivo ou qualquer coisa que não esteja ligada à ordem social, uma vez que o esclarecimento teme o retorno do primitivo, do mítico, do disperso e incontrolável. Para impedi-lo, a natureza deve ser convertida em teoria quântica, reduzida à matemática, pois seu caráter totalitário, assim como qualquer outro sistema que intenta abarcar todos os elementos particulares, tem o processo decidido de antemão, *a priori*, de modo sistemático, facilitando com isso seu controle (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Nesse processo, através dos cálculos estatísticos e da previsibilidade oriundas da lógica-formal, há um impedimento do retorno do mítico, do indeterminado, – mais precisamente do *Unheimliche* – que, por seu turno, apenas assume algum sentido favorável para o esclarecimento caso esteja submetido ao tribunal da instrumentalidade racional que, como escrevem Adorno e Horkheimer:

> [...] confunde o pensamento e matemática. Desse modo, esta se vê por assim dizer solta, transformada em instância absoluta [...] O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo (2006, p. 33).

Segundo Matos (1989), o terror *alicerça* o saber-poder, pois num movimento de “obsessão do diverso” o que se vê é *o* recalque do multiplicado em prol “de comando científico”, isto é, da unidade, da sistematização, da padronização, do achamento das diferenças em prol da sociedade administrada. Para a filósofa, esse tipo de pensamento oriundo da setorização da vida, bem como sua burocratização, versa por uma identidade, pela igualdade (A=A) que anula qualquer diferença, contradição, mais precisamente o “não-idêntico”, pois “seu procedimento consiste em lidar com uma razão sem conteúdo, uma racionalidade formal que exclua de seu âmbito o politeísmo dos valores” (1989, p. 143). Logo, para sobrevier no regime da vida danificada, proscreve-se *o indeterminado*, o estranho, *Unheimliche*.

Tal aspeto de dominação do pensamento não está restrito apenas ao século XVIII, uma vez que o movimento do próprio pensamento, desde suas origens na mitologia grega até sua formalização sofisticada como instrumento de conhecimento-dominação, carregava aspectos da razão instrumental, na qual a astúcia de Ulisses já evidenciava os princípios ordenadores da razão: planejamento, classificação, organização e dominação.

Nessas condições, é pertinente entender o motivo que leva Adorno e Horkheimer a descentralizar o esclarecimento da filosofia moderna à sua origem na mitologia grega[28]. Negt (2005), por exemplo, aponta que a necessidade dos filósofos de lançarem mão desse recurso, principalmente para entenderem o sujeito autoritário e sua relação com a cultura, deve-se, acima de tudo, à fratura profunda que esta civilização carrega e que nenhuma categoria, pensamento ou interpretação podem ser “adotados” sem uma revisão, uma vez que estes, num primeiro plano, guardam os registros do mundo administrado. Assim, para que se entenda o preconceito e a exclusão que se desdobram nas grandes catástrofes arquitetadas (administradas)

[28] Segundo Freitas (2011, p. 7, grifos do autor): “O mito *grego* é uma forma de pensamento em que a abstração da esfera divina frente à natureza já começa a ocorrer de forma substancial. Nele os deuses simplesmente *representam* as forças naturais, pois são apenas pensados, funcionam como se fossem alegorias, não sendo vividos como poderes imanentes à própria natureza. [...] Essa abstração propiciou a oportunidade de os gregos colocarem as ideias de essência no lugar da esfera divina, e de *aparência* no lugar da natureza. De modo, a filosofia pré-socrática, com suas doutrinas da constituição do universo a partir da terra, água, ar e fogo, configura-se como uma *racionalização* do mito. A abstração metafísica grega acentua essa diferença entre a esfera do puramente pensado e a do vivido. A separação do âmbito das ideias em relação ao mundo sensível, proposta por Platão, seria testemunho da mesma separação, da mesma abstração presente nas relações sociais em que apenas homens livres podem compartilhar do poder, excluindo-se as mulheres, os escravos, os estrangeiros, as crianças e os adolescentes”.

pelo Estado, bem como na vida cotidiana, é preciso ir à “origem” das estruturas que ainda possibilitam a barbárie, entendo-a como uma cicatriz, cuja história precisa ser escrita, reescrita e revista.

A nosso ver, tal aspecto não deixa ter uma influência da noção de *origem* que Walter Benjamin apontou nas questões introdutórias do seu livro *Origem do drama barroco alemão* (1984). Para o filósofo, a *origem* consiste em uma *categoria histórica* que “não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção” (BENJAMIN, 1984, p, 67). Desse modo, a origem está correlacionada com a pré e pós-história de um evento. Ou seja, não é algo que nasce com o fenômeno, que “se destaca dos fatos” e que permanece acoplado “no mundo dos fatos brutos e manifestos” (BENJAMIN, 1984, p. 68), pelo contrário, surge do fluxo criado pela gênese. Além disso, sua visão é histórica em dupla forma: a primeira por restauração e reprodução e a segunda pela incompletude.

> Em cada fenômeno de origem se determina a forma com a qual uma ideia se confronta com o mundo histórico, até que ela atinja a plenitude na totalidade de sua história [...] As diretrizes da contemplação filosófica estão contidas na dialética imanente à origem. Essa dialética mostra como em toda essência o único e o recorrente se condicionam mutuamente (BENJAMIN, 1984, p. 68).

Rouanet (1984), ao ler a obra de Benjamin, argumenta que “*as ideias têm uma origem*” (p. 18, grifo do autor). Esta, por sua vez, caracteriza-se como um salto para o novo, no qual “*o objeto originado se liberta do vir-a-ser*” (ROUANET, 1984, p. 19, grifo do autor). Nesse sentido, as ideias são intemporais, podem ser revistas, relidas, restauradas e, portanto, são inacabadas e incompletas. Por isso, abrem-se para o futuro. Essa aplicação na pré e pós-história deve-se ao fato de a ideia ser uma mônada que, na sua autossuficiência, contém em forma reduzida, “*a totalidade do mundo das ideias*” (1984, p. 19, grifo do autor).

Além disso, Rouanet pontua que a noção de origem pode ser lida, nas obras tardias de Benjamin, à luz daquelas elucidações que o filósofo alemão faz acerca do historiador dialético que deve se libertar da história contínua (progressista, historicista). Pois se entende que o historiador dialético deve adotar uma perspectiva descontínua dos eventos, isto é, analisar um fragmento e buscar sua relação com o todo. Por sua vez, o fragmento conteria a intemporalidade atrelada a uma “*história natural”* cuja análise deve remeter a sua pré e pós-história, à sua origem. Nesse sentido, não se pode falar de gênese na perspectiva dialética da história, uma vez que

ela exigiria um "*encadeamento causal*", ao passo que a origem "*supõe um salto no Ser, além de qualquer processo*" (ROUANET, 1984, p. 19, grifo do autor).

Para Rouanet, a origem pode ser analisada na sua relação ("*ligação*") com o conceito de estrutura, uma vez que a ideia se origina a partir de situações objetivas "*como forma dotada de uma estrutura*". Paradoxalmente, Benjamin caracteriza a origem como histórica e a-histórica (alheia ao vir-a-ser): na dimensão histórica busca-se entender os fatos determinantes "*na medida em que se origina*", enquanto que a a-histórica relaciona-se à sua forma estrutural.

> *A estrutura tem uma organização interna, que cabe ao investigador descobrir, segundo o procedimento de isolar os aspectos extremos do objeto. Concluída essa análise, ele terá conseguido "representar as ideias e salvar os fenômenos". Mas terá conseguido, também, descobrir a origem: o solo objetivo em que a ideia emergiu para o Ser. Nessa perspectiva, a origem passa a ser o verdadeiro objeto da filosofia, que pode ser denominada como "ciência da origem*" (ROUANET, 1984, p. 20, grifo do autor).

Ora, não é justamente a origem e sua articulação determinante com a estrutura que Adorno e Horkheimer buscam desvelar na *Dialética do esclarecimento,* elencando os possíveis motivos que ainda não possibilitaram os homens de alcançarem uma verdadeira emancipação e que os direcionam ao fascismo?

Diante disso, Matos (1998) observa que "as catástrofes planetárias, miséria, guerras, genocídios, fundamentalismo religiosos, ódios étnicos, não representam acidentes de percurso do progresso", visto que tais ações são produto do esclarecimento cujo objetivo último consistia em "proteger do medo do desconhecido, pela ciência, aprimorando as condições de vida, e pelo aperfeiçoamento dos costumes para a felicidade" (1998, p. 29). No entanto, salienta a filósofa, com o cenário catastrófico da primeira de metade do século XX, tornou-se imprescindível o questionamento acerca da:

> [...] metamorfose da razão em desrazão, ou antes*, a manutenção da violência mítica, dos ritos sacrificiais no interior da razão iluminada*. [E] Aqui reside, para os autores, uma aporia não resolvida pela *Aufklärung* – aporia entre o racional e o irracional, pensamento e moral, preconceito e esclarecimento (MATOS, 1998, p. 29, grifo nosso).

Nesse sentido, para desvendar essa aporia do Iluminismo, não soa descabido para Adorno e Horkheimer (2006) recorrerem à figura de Ulisses e transformá-lo no personagem central da *Dialética do esclarecimento*. Pois, em suas viagens e

errâncias, em diversos momentos[29], o herói mítico se perde de modo que possa conservar-se e, assim, retornar para a casa como um sobrevivente sábio, que escapou as adversidades e venceu a ira dos deuses e dos monstros míticos através de sua astúcia. Sua viagem, inicialmente de Eu fraco, denota uma espécie de fortalecimento de si, da formação de sua consciência através das lutas contra as criaturas míticas, bem como na sobrevivência dos naufrágios em cada ilha (GAGNEBIN, 2006). Desse modo, na leitura de Adorno e Horkheimer, entende-se que Ulisses representa o triunfo da razão sobre a mitologia – mais precisamente dos princípios reguladores sobre a imprevisibilidade da natureza. Em outros termos: da consciência reificada sobre o *Unheimliche.*

Tal processo, de constituição de uma racionalidade instrumental, como expresso, almeja a separação das indeterminações da vida primeva, dominando-a. Por exemplo, no emblemático relato acerca do canto das sereias na *Odisseia* vê-se o entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho na figura de Ulisses que pede para ser amarrado ao mastro do navio para que consiga ouvir o canto das sereias enquanto os remadores tapariam seus ouvidos com ceras. Nota-se que tais atitudes mostravam-se necessárias para que eles pudessem atravessar o mar sem cair nos "encantos" sedutores das criaturas míticas – a natureza primeva e destruidora. Com isso, é possível ver, alegoricamente, como o Eu é constituído no processo civilizatório, tendo em vista que a humanidade, conforme Adorno e Horkheimer (2006), precisou passar por terríveis provações para que o Eu se formasse (e que toda infância é um índice repetitivo desse processo): a sedução da natureza mítica e a possibilidade de perder-se nela.

---

[29] Outro exemplo que indica a astúcia de Ulisses é o seu encontro com o gigante Polifemo que tem apenas um olho no meio da testa. Nessa passagem, o herói mítico mente para o monstro dizendo que se chama "Ninguém". Para Adorno e Horkheimer há um jogo de palavras entre Odisseu e *oudeís* (Ulisses) que, em grego, pode trazer traduzido como *Ninguém*. Ulisses ao furar o olho do gigante, depois de embriagá-lo, diz que *ninguém o feriu*. Tal ambiguidade do nome é significativa, uma vez que, de acordo com Gagnebin (2006, p. 32): "[...] Ulisses só consegue salvar sua própria vida porque aceita ser identificado com a não-existência, com a ausência, com a morte, com "ninguém". Esse gesto prefiguraria, então, a dialética fatal da constituição do sujeito burguês esclarecido: só consegue estabelecer sua identidade e sua autonomia pela renúncia, tão paradoxal quanto necessária, à vivacidade mais autêntica e originária da própria vida, de sua própria vida. Razão esclarecida e adulto razoável conservam as marcas dessa violência – e dessa proximidade com a morte. O preço da auto-conservação do sujeito é, pois, a renúncia à sua vida mais elementar". Além disso, convém não perder de vista, o episódio em que Ulisses sentado na ilha de Calipso relembra, de modo melancólico, seu passado em Ítaca, principalmente a sua amada que lá ficou, Penélope. A nosso ver, tal posição melancólica não deixa ter consonância com aquele aspecto do *Unheimliche*, que se refere à nostalgia do antigo lar (*Heimat*). O que levará Matos observar que "eternamente salvo das dores deste mundo, Ulisses quer, no entanto, voltar à pátria. Sua nostalgia – a dor do lar – fazem-no abandonar a ilha de bem-aventurança. Nela não há doença ou tristeza, ninguém necessita de consolo" (1998, p. 35).

Em suma, Ulisses representa que a felicidade plena é impossível, pois, para não se entregar aos encantos das sereias precisa reprimir, ser amarrado ao mastro e "seduzido" para, no fim, resistir e não se render à natureza irreconciliada e devastadora. Portanto, sua resistência enriquece seu Eu, mas o fragiliza, pois o gozo é parcial: "*Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende*" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 54, grifo nosso). Portanto, o sofrimento do herói mítico, apesar do uso da sua astúcia, denota que a individualidade se constitui pela conservação da vida em não se entregar aos prazeres imediatos, no caso, à natureza irreconciliada, ao mítico[30]. Longe de uma consciência plena do seu agir, ele se torna mais "forte", porém ferido, pois os registros da repressão pulsional continuam ali na sua subjetividade – constituem sua história, sua narrativa, as experiências vivenciadas que são transmitidas para outras gerações.

Para aliviar parte do seu sofrimento, Ulisses retorna à Ítaca, ao lar perdido e desencantado. Tal regresso à origem, propõe Matos (1998, p. 36), "significa reconciliação do Eu racional com aquele emotivo, o que significa tornar-se capaz de narrar a própria história". Desse modo, assinala Gagnebin (2008), a trama do herói de Ítaca é índice de uma dupla repressão que será reproduzida séculos posteriores, visto que se trata de um "emblema do enrijecimento do eu, necessário à sua autoconservação, mas que repousa sobre a exploração dos outros, dos remadores, e sobre a repressão da natureza interna primeva, lúdica, infantil, perversa-prazerosa" (2008, p. 147).

Essas interpretações podem ser lidas à luz da tese freudiana acerca do recalcamento pulsional, segundo a qual a cultura foi erguida graças às forças das contenções pulsionais. Na tentativa de conservar a vida nesta sociedade, o sujeito recalca as pulsões tanto agressivas quanto eróticas, buscando, com isso, harmonizar-se com o todo, o coletivo – o que de modo geral acaba produzindo mal-estar, tal como observado pelos estudos clínicos de Freud. Nisso, o sujeito abre mão de sua liberdade em prol de segurança e, paradoxalmente, conforme ressaltado por Freud (1927/2014), torna-se um inimigo da civilização.

Nesse sentido, convém ressaltar que em teoria psicanalítica entende-se que a condição de sujeito na cultura (que para Freud não há diferença qualitativa nos

[30] Pois entregar-se aos prazeres das Sereias denota, no fundo, o retorno ao primevo, àqueles aspectos infantis do narcisismo primário, de um Eu ideal, do mundo indistinto mãe-bebê, da relação narcísica.

termos civilização e cultura, pois, para o psicanalista, ambas constituem a diferenciação da vida humana dos animais, englobando, com isso, o desenvolvimento das técnicas, arte, instituições etc) é *calcada em um desamparo estrutural, marcado pela falta, pela divisão*. Em *O futuro de uma ilusão*, por exemplo, o psicanalista vienense engendra uma pertinente crítica à religião ao argumentar que esta consiste numa espécie de "patrimônio psíquico da civilização" (FREUD, 1927/2014, p. 245), cuja finalidade reside em indenizar os homens de seus sacrifícios para com a cultura, evitando que eles se destruam.

A partir disso, Freud pontua que a figura divina serviria como um anseio de proteção, tal como o pai teria sido na infância de cada criança. Como os elementos que constituem o inconsciente não se perdem, mas permanecem no interior do psiquismo, assumindo vicissitudes multifacetadas, a necessidade de proteção, antes investida na natureza, desloca-se para a ideia de um deus criador, de uma inteligência superior. Esse acolhimento oriundo da fantasia de um pai superior, no entendimento do psicanalista vienense, efetua uma tripla função: 1) afastar os homens dos terrores das forças da natureza; 2) conciliar os homens com seu destino inevitável, a morte e 3) compensá-los pelos sofrimentos e privações da vida civilizada.

Nessas condições, Freud (1927/2014) sublinha que *os homens são inimigos da civilização*, pois na impossibilidade de viverem isolados, em estado de natureza, estes precisaram unir-se uns aos outros de modo que pudessem sobreviver e, com isso, pagando um alto preço: a renúncia das satisfações sexuais e agressivas. Nesse sentido, para ser preservada, a civilização precisa de instituições, regras, leis e mandamentos que impeçam o indivíduo que a destrua. Assim, num tom bastante pessimista sobre a noção de liberdade, o psicanalista argumenta que, para manter-se segura, a cultura necessita da coação pulsional, uma vez que "em todos os seres humanos se acham tendências destrutivas, ou seja, antissociais e anticulturais, e de que estas, em grande número de pessoas, são fortes o bastante para determinar sua conduta na sociedade humana" (FREUD, 1927/2014, p. 235). Por isso, não é arbitrária a sua afirmação em *O mal-estar na civilização* (1930/2010), segundo a qual a liberdade, principalmente a individual, não é vista com "bons olhos" pela cultura.

Para Freud (1930/2010), o direito substituiu a força bruta, configurando com isso um passo decisivo para a existência humana na civilização – destitui-se a força física, da violência direita, pelo poder do Estado a fim de regulamentar as relações sociais, econômicas etc. Para tanto, a ordem civilizatória exige a participação de todos

os sujeitos, cooptando-os a participar dos jogos de relações impostos, onde tanto a sexualidade quanto a agressividade são inibidas em sua meta, de modo que os sujeitos possam deslocá-las em prol da cultura que se constitui, segundo o psicanalista, pela "[...] inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si" (FREUD, 1930/2010, p. 48-49).

Nesse registro, a liberdade, isto é, viver sem as regras institucionais do laço social, é negada, pois a civilização é determinada pela "justiça, isto é, a garantia que a ordem legal uma vez que se colocou não será violada em prol de um indivíduo" (FREUD, 1930/2010, p. 57). Nitidamente reside aí um dos aspectos que constituem o mal-estar na civilização: o ajustamento doloroso e inevitável à cultura. Tal processo cria, paralelamente, aspectos que podem ser utilizados contra a própria civilização, o que Horkheimer, em *Eclipse da razão* (2015), entende como "ressentimento" e "fúria" que, quando mobilizados, podem acabar com a própria ordem social. Tais apontamentos aparecem na tese de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* ao argumentarem que a figura de Ulisses representa o protótipo do indivíduo civilizado, "o burguês", uma vez que se encontram nele as características que séculos ulteriores seriam utilizados para a manutenção da vida nas sociedades modernas. De acordo com Gagnebin (2006, p. 13):

> A história de Ulisses, na leitura de Adorno e Horkheimer, representa, portanto, a formação do sujeito pela dominação da natureza e pela auto-repressão, paradigma da violência necessária para o estabelecimento da razão instrumental e da identidade subjetiva [...] o custo dessa "odisseia", da passagem da infância para a idade adulta, da *mímesis* mágica para a dominação racional, este custo é alto: ele consiste na dominação da natureza que continua ameaçadora, pois violentada, e na repressão da libido mais originária, que também continua ameaçadora, pois recalcada.

Segundo Freitas (2010), as aventuras do herói denotam a "rigidez da consciência", de uma espécie de "unidade de si" que nega, de modo abstrato, a multiplicidade, a diferença, o estranho, do qual precisamos nos confrontar. O filósofo, nesse seguimento, afirma:

> As inúmeras aventuras ulissianas são metáforas da alteridade que ameaça na proporção com que promete ilusoriamente uma fusão com a natureza. A fuga do sujeito perante as potências míticas de dissolução, representantes

> da inevitabilidade do destino, corresponde ao esforço civilizacional de negação do mito (2010, p. 131).

Esses aspectos da personalidade de Ulisses, de Eu forte e, ao mesmo tempo, mutilado pela renúncia pulsional, podem ser encontrados na sociedade administrada que é organizada tecnologicamente por sujeitos “esclarecidos”, isto é, filhos de uma cultura que exige cada vez mais ajustamento a uma existência desumana capaz de impeli-los à autodestruição e que despreza a alteridade, a diferença. Nessa lógica de dominação, o sujeito precisa se ajustar à realidade dada, sem muito questionar, uma vez que a dúvida, a incerteza e a fantasia substituem o método de meios e fins da sociedade industrial, podendo, com isso, gerar “angústia” e sofrimento (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; FREITAS, 1999, 2010). A natureza incontrolada passa a ser controlada e os impulsos são reprimidos em nome do progresso e da adaptação, e, desse modo, assistimos não somente a resignação do pensamento ao que é oferecido, mas também a experiência enquanto possibilidade de emancipação e resistência serem pulverizadas pela consciência unificadora (coisificada).

Conforme Chiarello, isso torna o espírito inacessível, como uma rocha, impenetrável, visto que “na medida em que recalca a natureza dentro de si mesmo, o espírito conquista a impassibilidade das coisas” (2001, p. 88,). Desmentindo a natureza interior, aquela ligada à vida afetiva, o sujeito se proíbe de qualquer emoção ou sensibilidade autêntica. Na condição de “funcionário” da apatia, ele exercita seu autodomínio e se vê como obediente das regras e das leis; submisso ao poder instrumental, volta-se com violência e sangue-frio contra a natureza externa.

Graças a essa existência unidimensional (MARCUSE, 2015), que busca a planificação das relações, articulando-as com o modo de produção de capitalista, não é absurdo, para Adorno e Horkheimer (2006) entenderem a estrutura do fascismo como produto do pensamento reificado, isto é, oriundo da uma incapacidade reflexiva que “extrapole” as regras dos jogos mercantis, a lei da troca, que impendem o sujeito de uma experiência verdadeira, ao mesmo tempo em que o impele ao ajustamento social e que, por sua vez, determina de modo significativo a vida pulsional dos sujeitos.

Nesse cenário, a abstração do pensamento identificador (calcado no princípio de identidade A=A), que tudo busca abarcar e dominar, reflete não apenas o caráter de domínio social do qual todos atravessam, mas, segundo Freitas, denota concomitantemente o medo “de recaída na natureza”, no dispersivo, e que “compele à negação abstrata de toda forma de alteridade que seja índice do que a civilização

se esforça continuamente por esquecer" (FREITAS, 2010, p. 133), na medida em que *"toda reificação é um esquecimento*" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 190, grifo nosso).

Chiarello (2001), de modo apurado, observa que no transcorrer da história do processo civilizador houve uma cisão entre o espírito e o objeto morto, na qual a razão instrumental pretende sempre ser dominante recalcando e dominando a natureza propriamente dita. Assim, para que seja sempre "triunfante", a civilização, em nome do progresso, recalca a história de sua dominação, na qual o esquecimento se perpetua como "condição transcendental" (2001, p. 90), cujo principal destino é a tentativa de esquecer ou apagar a qualquer custo toda a experiência dolorosa; e, assim, evitar a dor da recordação do ingresso traumático no laço social (ENRIQUEZ, 1990). Logo, tudo é transformado em esquecimento. Com isso, os sujeitos convertidos em engrenagens de reprodução da vida social que, em larga medida, são forçados ao conformismo, aniquilam qualquer possibilidade de experiência fora do espaço laboral (o tempo-livre, por exemplo, é transformado em uma extensão do trabalho, no qual o sujeito não consegue se "desligar" completamente.). As experiências necessárias para o desenvolvimento da autonomia e da reflexão são arruinadas, e, com isso, os sujeitos

> [...] se reduzem a uma simples sucessão de instantes punctuais que não deixam nenhum vestígio, ou melhor: seu vestígio é por eles odiado como irracional, supérfluo, no sentido mais literal: superado. Do mesmo modo que todo livro que não tenha sido publicado recentemente e toda tentativa de pensar a história fora do setor especializado da ciência história, enerva os tipos contemporâneos, assim também o que passou enfurece os homens. *O que um indivíduo foi e experimentou no passado é anulado em face daquilo que ele agora é, daquilo que ele agora tem e eventualmente daquilo para o que pode agora ser utilizado* (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 178, grifo nosso).

Nas condições apresentadas, essa face da razão, que não vislumbra qualquer forma de alteridade, na tentativa de se autoconservar, busca o "mesmo", o "sempre igual", uma vez que a realidade empírica é vista de maneira pré-determinada, fechada em-si-mesma na qual a consciência torna-se "outra em relação a si própria" (DUARTE, 1997, p. 47). Ou seja, tem-se aí, segundo Duarte (1997), uma "subordinação da razão" ao pré-concebido, ao imediatamente dado. Para sobreviver nesse cenário, apaga-se a diferença (o índice de não-identidade do estranho) para que seja possível suportar a angústia da vida danificada, assim como elementos que lembrem a

inserção traumática na dinâmica cultural, marcada pelo recalcamento das pulsões (FREUD, 1930/2010).

Tal violência infligida ao outro, na verdade, denota a violência que o sujeito faz a si mesmo, inclusive, como forma de autopreservação. Assim, aquilo que está proscrito, recalcado, retorna sob a forma de sintoma, ou, nas condições aqui apresentadas, na violência generalizada contra aqueles que não estão devidamente inseridos no mundo administrado. Nessa condição, “as pessoas recalcam a história dentro de si mesmas e dentro das outras, por medo de que ela possa recordar a ruína de sua própria vida, ruína essa que consiste em larga medida no recalcamento da história” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 178). Desse modo, Adorno e Horkheimer entendem que a sociedade administrada impele os sujeitos ao esquecimento de sua própria história graças a uma massificação incessante que os transformam em seres genéricos, desprovidos de substância e individualidade.

> Quanto mais complicada e refinada a aparelhagem social, econômica e cientifica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz. [...] *A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas*. Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 41, grifo nosso).

Nessa lógica, segundo Freitas (1999), o pensamento passa a competir com a máquina de calcular devido à lógica formal e a necessidade da instrumentalidade racional que exige a antecipação de certas categorias acerca dos fenômenos sem antes vê-los de maneira pormenorizada. O resultado disso, salienta o filósofo, é a transformação da matemática numa “instância absoluta”, como uma referência de verdade infalível, capaz de abarcar toda a vida humana, bem como livrá-la dos erros, da superstição e do medo.

Assim, perpetua-se a lógica de funcionamento do processo civilizador que visa à dominação da natureza tanto interna quanto externa, na qual os indivíduos se ajustam à vida unidimensional (MARCUSE, 2015), atenuando os conflitos internos e assim perpetuando o funcionamento do modo de produção capitalista. Nesse registro, de acordo com Roberts, pode-se falar de uma *alienação*, pois “a humanidade é

estranha ao mundo natural", onde "alguma coisa não se encaixa" (2008, p. 87-88), na qual os homens violam não apenas a natureza, mas também uns aos outros, cujas consequências podem ser tanto a implosão do sistema quanto o nazifascismo (ROBERTS, 2008).

Apesar de Roberts (2008) não lançar mão de conceitos psicanalíticos, sua leitura acerca do potencial destrutivo intrínseco à própria cultura pode ser articulada com o tema desenvolvido por Freud, em *O mal-estar na civilização*, no que tange à incessante socialização que gera mais desprazer do que prazer. Aspecto esse que contribui com os sentimentos aversivos que os homens nutrem a respeito da civilização: um ódio recalcado que se transforma em mal-estar. Nesse cenário, ainda que se possa aproveitar dos inúmeros benefícios que a tecnologia trouxera aos homens, argumenta Freud (1930/2010), estes benefícios não foram suficientes para aplacar totalmente o mal-estar, uma vez que são insuficientes para pôr fim ao sofrimento humano no concerne às suas relações sociais.

Vale ressaltar que tal perspectiva é diametralmente oposta à sua posição a respeito do uso da razão como forma de livrar os homens do mal-estar, conforme salientado pelo psicanalista no final de *O futuro de uma ilusão* (1927/2014), onde atribuiu papel significativo ao esclarecimento das verdades históricas sobre as formações religiosas, políticas e formações culturais, de modo que pudesse conciliar os homens com a cultura, com isso, ampliando um conhecimento sobre si mesmos. A modificação radical realizada por Freud quanto ao estatuto da ciência na obra de 1930, deve-se, observa Gay, à constatação do psicanalista vienense acerca do "ódio à civilização" (1989, p. 494) que os homens guardam dentro si, tornando-os não só potenciais destruidores da cultura como de si mesmos.

Mesmo que Roberts (2008) não faça menção à psicanálise, suas formulações se aproximam bastante dos argumentos freudianos acerca da infelicidade na cultura e que aparecem nas *entrelinhas* da *Dialética do esclarecimento* no que diz respeito à sobrevivência e autopreservação do Eu, bem como os destinos funestos dessa luta pela vida, pois na maneira como está organizada a sociedade administrada, argumenta o autor,

> Os trabalhadores passam suas vidas aprisionados em ocupações que odeiam, criando produtos que ninguém precisa e que destroem o ambiente em que vivem, envolvidos em conflitos fúteis e enervantes em suas famílias, seus vizinhos, outros grupos sociais e nações. São escravizados por processos e hierarquias obtusas de trabalho que os impedem de sempre se

> auto-realizar ou de perseguir suas próprias ideias e criatividade. Eles são desalojados da beleza do campo e excluídos das inspirações da cultura e da arte. Os valores humanos são reduzidos aos valores de mercado: você é o que você ganha [...] *As consequências dessa alienação são autodestrutivas: quanto mais os seres humanos lutam para manter seu inferno artificial, mais são cercados por problemas engendrados na própria luta*. (ROBERTS, 2008, p. 87-88, grifo nosso).

É nesse cenário de luta pela autopreservação que se desdobra a violência contra o estranho, dado que a sobrevivência no mundo administrado se resumiu à reprodução social. Assim, sob o véu tecnológico que permeia a cultura, o cerne da individuação se perde, uma vez que as qualidades que podiam determinar a autonomia são descartadas, a ponto de produzir uma significativa regressão subjetiva – cujo resultado é o totalitarismo.

Tamanho descompasso é descrito por Adorno (1986) como resultado das forças produtivas do capitalismo tardio que engendram uma sociedade cuja consciência de seus atores sociais pulverizou-se. Desse modo, “a única coisa que se autonomizou foram as relações entre os homens, soterradas sob as relações de produção” (ADORNO, 1986, p. 74), na medida em que o esclarecimento comprometeu-se com o liberalismo num matrimônio funesto, no qual o pensamento que outrora poderia livrar a humanidade das trevas (a saída do homem do seu estado de menoridade, tal como proposto por Immanuel Kant) foi convertido em instrumento de dominação.

Nesse processo de avanço tecnológico e regressão subjetiva os sentimentos são recalcados em prol da cultura. Entretanto, como o caráter sublimatório é pulverizado, tal como descrevemos na introdução, e as moções pulsionais agressivas são direcionadas para o não-idêntico (das *Unheimliche, o estranho, o estrangeiro*). Assim, os movimentos autoritários na sociedade hodierna aparecem como mero fato, uma fatalidade banal, uma vez que:

> Até mesmo a injustiça, o ódio e a destruição tornam-se uma atividade maquinal depois que, devido à formalização da razão, todos os objetivos perderam, como uma miragem, o caráter da necessidade e objetividade. [...] A formalização da razão é a mera expressão intelectual do modo de produção maquinal [...] A dominação sobrevive como um fim em si mesmo, sob a forma de poder econômico (ADORNO; HORKHEIMR, 2006, p. 87).

De acordo com Crochík, a demasiada regulamentação na sociedade administrada, “que a tudo deve administrar” (2006, p. 54), reflete a dificuldade que os

indivíduos possuem de agirem por sua própria consciência, pois a capacidade de autonomia, de pensar fora dos círculos lógicos-formais e fazer uso de seu próprio entendimento é pulverizada. Nesse processo, os afetos são recalcados e, mais precisamente, direcionados às atividades laborais, – a manutenção da própria cultura –, não sobrando tempo e espaço para que o sujeito pense nas condições desumanas, nas quais ele está atrelado.

Isso, argumenta o psicólogo social, leva os sujeitos a uma obediência cega e fria de "comandos externos" gerando indivíduos subjetivamente frágeis e inseguros que, em sua maioria, são os mais vulneráveis à ideologia unidimensional, cuja participação é efetuada sem muito questionar, participando ativamente na perpetuação de preconceitos. São estes sujeitos que, em larga medida, ingressam de maneira diligente em grupos autoritários, perpetuando a lógica de exclusão. Nesse registro "[...] *o preconceito aponta para a dificuldade de se identificar com alguém que possa seguir as normas distintas daquelas que ele tão sofridamente defende, porque são externas a ele*" (2006, p. 54, grifo nosso). Essa apatia denota que "o preconceito não é só paixão" (2006, p. 55). No preconceito, assinala Crochík, "esses extremos [frieza e paixão] se encontram. Assim é que, se no caso da paixão o objeto é anulado, na apatia o sujeito se anula; tal qual na relação entre a paranoia e o positivismo, [...]. a apatia é a sombra da paixão" (2006, p. 55).

Partindo da reflexão de Negt (2005) acerca da filosofia adorniana, bem como dos elementos expostos no decorrer deste capítulo, entende-se que a miséria de experiência determina em larga medida a dinâmica psíquica. Pois as condições objetivas atuam de maneira tão prejudicial na vida dos homens, que o sadismo presente no discurso do líder autoritário não pode ser desvelado sem levar em consideração os aspectos culturais que objetivam tanto a sua liderança quanto a subserviência daqueles que optam por seu terror político. Logo, a fúria do líder é a chave de compreensão da fúria da massa, pois um não existe sem o outro. Desse modo, sob o signo de uma calamidade racionalizada, que verbera em todos os setores da existência, o sadismo dos homens massificados é mobilizado justamente porque existe, como observa Negt (2005), a figura essencial na formação de preconceitos: um inimigo público declarado,

> [...] cuja manifestação concreta e visível na forma de seres humanos vivos é relativamente irrelevante diante do princípio de exclusão. Quando essa produção do inimigo determina a dinâmica da formação coletiva de identidade, as imagens do inimigo são substituíveis e variáveis. Mas ele é

> sempre estranho, estrangeiro; cruciais são as relações mental e simultaneamente hierarquizadas entre o próprio grupo e o grupo dos estranhos. Se o inimigo público de uma sociedade é fixado com marcas majestáticas da aniquilação, o indivíduo, que quer dar vazão a suas energias pulsionais agressivas, encontra mais espaço para a exclusão das pessoas da vizinhança e do convívio cotidiano rotulados como estrangeiras e estranhas (2005, p. 105).

Todos esses elementos estão em consonância no totalitarismo, uma vez que se articulam com outro produto da sociedade administrada bastante sofisticado, o que, além de impedir a reflexão acerca da vida danificada, permite uma “adaptação” mais efetiva à desumanidade, na qual a violência ao estranho é apresentada de maneira banal. Tal produto foi denominado por Adorno e Horkheimer de *indústria cultural.*

2 INDÚSTRIA CULTURAL E ANTISSEMITISMO

Nossa intenção no presente capítulo consiste na elucidação acerca da produção de preconceitos e estereótipos pela indústria cultural e a maneira como ela se articula com o fascismo, principalmente na criação da figura do *Unheimliche*. Para tanto, busca-se compreender em que medida a indústria do entretenimento promove uma expropriação da capacidade crítica do sujeito ao propiciar uma "liberação" da repressão (que, por sua vez, resulta numa repressão mais complexa e sofisticada, como, por exemplo, aquilo que Marcuse entende como "dessublimação repressiva"). Portanto, nesse cenário, o que se tem não é uma liberdade de escolha efetiva, mas a adaptação ao *status quo*, à realidade social, uma vez que "quanto mais completo o mundo como aparência, tanto mais inescrutável a aparência como ideologia" (ADORNO, 1986, p. 347).

2.1 Indústria cultural e sofrimento psíquico

O caráter de dominação social assim como a perpetuação de preconceitos entre os indivíduos que culminam em violências generalizadas contra figuras que denotam diferença, não teriam seus êxitos funestos se não existisse uma espécie de "cimento social"[31] (ADORNO, SIMPSON, 1986) que pudesse impedi-los de refletir acerca das condições sociais dadas e que, ao mesmo tempo, possibilitasse a integração na sociedade de consumo.

Este integrador foi denominado por Adorno e Horkheimer como *indústria cultural* que, funcionando como um "mistificador de massas", promove uma adaptação dos sujeitos à "vida danificada" (ADORNO,1993). Nota-se que sua contribuição na manutenção da barbárie é significativa, pois a indústria cultural naturaliza estereótipos e preconceitos, impossibilitando o uso de uma reflexão profunda. Nesse processo, há uma redução da experiência individual e, consequentemente, da autonomia, visto que "as ideias de ordem que ela inculca são

[31] Essa expressão é utilizada por Adorno em seu ensaio *Sobre música* popular, escrito em parceria com George Simpson, no qual caracteriza a música como uma espécie de "cimento social". Nas palavras do filósofo alemão: "*Em grande parte, a música é, hoje, um cimento social. E o significado que os ouvintes atribuem a um material, a lógica inerente a este, é inacessível a eles, está acima de todos os meios pelos quais eles alcançam algum ajustamento psíquico aos mecanismos da vida hodierna*" (ADORNO, SIMPSON 1986, p. 138, grifo nosso).

sempre as do status-quo" (ADORNO, 1971, p. 293).

Para Adorno (1971), a indústria cultural subverte o imperativo categórico kantiano. Do contrário daquele que exaltava a liberdade para a boa ação, a indústria do entretenimento exalta a lógica da submissão, mas sem dizer exatamente para consumidores aquilo pelo qual eles devem ser subservientes. Com isso, não se pode negligenciar a articulação entre o entretenimento fornecido pela indústria cultural e o autoritarismo, uma vez que ambos, conforme Zamora (2008, p. 98), "[...] são expoentes de um mesmo processo civilizador e uma forma de socialização que afeta de modo fundamental o valor e a situação atual do indivíduo".

Elaborado na década de 1940 no exílio norte-americano dos autores, o termo "indústria cultural" possui uma estrita relação com a produção fabril fordista da época que exigia a disciplina e a padronização dos comportamentos. Assim, entende-se que a *racionalização* do mundo laboral foi transposta para o mundo do entretenimento "impondo" aos trabalhadores padrões de consumo e formas de agir que estavam alinhadas com a produção mercantil (ZAMORA, 2008).

Nesse sentido, sublinham Adorno e Horkheimer, o cinema e o rádio não precisam mais ser apresentados como arte[32], visto que, na verdade, são negócios. Tal associação entre arte e industrial cultural deve-se aos dirigentes, donos de agências publicitárias, que utilizam a expressão *arte* "como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem" (2006, p. 100). Como instrumento de dominação, a indústria cultural, sob o signo da racionalidade instrumental, almeja recalcar a *consciência particular* através de uma massiva programação, entregando ao espectador, de maneira autoritária (e invasiva), programas idênticos e esvaziados de qualidade formativa e emancipatória. Portanto, nesse complexo jogo, os filósofos enxergam "a regressão do esclarecimento à ideologia", tendo em vista que:

[32] Freitas (2011) observa que a arte na reflexão adorniana não tem relação alguma com indústria cultural. Essa opera de modo a produzir felicidade, falso entretenimento ao sujeito desgastado físico e psicologicamente; não deixando espaço, desse modo, para qualquer reflexão. A arte, por outro lado, não se liga ao entretenimento; pelo contrário, possui um caráter eminentemente crítico – principalmente a arte moderna. Essa não se curva aos procedimentos racionais da instrumentalidade e a abstração do pensamento identificador. Logo, arte e indústria cultural são opostas, uma vez que a primeira não faz concessões daquilo que gostaríamos que fosse (pois há um caráter racional e irracional contido nas obras de arte) exprimindo "o sofrimento inerente à condição dos seres humanos, cindidos uns dos outros e em si mesmos" (2011, p. 14); a indústria cultural é falsa na medida em que se vende como arte e desponta, nesse sentido, como uma "mistificadora da realidade"; esta, segundo Freitas (2011, p. 27), "trabalha a partir da ilusão do preenchimento narcisista dos desejos [...]"

> O esclarecimento consiste aí, sobretudo, no cálculo da eficácia e na técnica de produção e difusão. Em conformidade com seu verdadeiro conteúdo, a ideologia se esgota na idolatria daquilo que existe e do poder pelo qual a técnica é controlada (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 15).

Nesse sistema, mesmo aqueles sujeitos ditos “amadores” que participam de programas de calouros, por exemplo, já são selecionados previamente. Entende-se, portanto, que a espontaneidade do público já é controlada e absorvida antecipadamente, e sua atitude consiste, portanto, em “ [...] uma parte do sistema, não sua desculpa” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 101), que, para os filósofos, não difere das sessões de cinema, nas quais “para todos algo está previsto; para que ninguém escape, as distinções são acentuadas e difundidas” (2006, p. 101-102). Com isso, pode-se alegar que há uma uniformização da cultura e dos processos de produção que, em larga medida, estão em consonância com aqueles aspectos da razão instrumental que transformam o singular em idêntico – categoria universal (Ideia, identidade abstrata). Apesar das diferenças superficiais de alguns produtos, tudo no fim torna-se apenas “mais do mesmo”, sem diferença substancial.

Adorno e Horkheimer (2006) entendem que, nessa harmonização totalitária, os sons, as palavras, as imagens veiculadas nos produtos da cultura de massa são produzidos tecnicamente, isto é, de modo padronizado e antecipado; exprimindo, com isso, uma “unidade” em seu conteúdo que seja capaz de estabelecer um ponto de integração entre o romance de sucesso (os *best-sellers* que, posteriormente, tornam-se filmes de “grande sucesso”) à trilha sonora dos créditos finais dos filmes de bilheterias milionárias, por exemplo, demostrando, com isso, “o triunfo do capital investido” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 102).

Na percepção dos autores, esta unidade esquemática, que compõe a indústria cultural, é transposta para a vida dos sujeitos diariamente de modo incessante e violento pelas propagandas nos intervalos comerciais. Assim, para que os sujeitos não percebam a manipulação acoplada ao cinismo institucionalizado, no qual a maioria das ações é realizada em termos de compra e venda (HORKHEIMER, 2015), a indústria cultural constrói personagens para que cada espectador, em sua reprodução da vida mutilada, identifique-se com eles, que, no fundo, representam a conformidade com a burocratização da própria existência. Um claro exemplo desse mecanismo, para Adorno e Horkheimer, são as animações, os *cartoons* que, em sua “inocência”, transmitem o recado do cerceamento social sobre o indivíduo:

> [...] eles inculcam em todas as cabeças a antiga verdade de que a condição nesta sociedade é o desgaste contínuo, o esmagamento de toda a resistência individual. Assim como o Pato Donald nos cartoons, assim também os desgraçados na vida real recebem sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem (2006, p. 114).

Esse tipo de produção atesta o triunfo da vida administrada sobre os indivíduos, mais precisamente "da razão tecnológica sobre a verdade" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 114), pois, conforme destaca Marcuse (2015, p. 86), "o que conta é o valor de troca, não o valor da verdade". Nessa integração, a violência sistemática impingida sobre os personagens, que busca extrair uma gargalhada do público (uma espécie de riso conciliador do indivíduo com as atrocidades apresentadas), prepara o terreno para as catástrofes noticiadas diariamente através de programas imbecilizantes, que são insuficientes para produzir uma reflexão profunda sobre as mazelas sociais, visto que " [...] a quantidade de diversão organizada converte-se na qualidade da crueldade organizada" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 114). De acordo com Duarte (2005, p. 18),

> A manipulação dos indivíduos levada a cabo pela indústria visa a produzir conformidade com as condições de vida mais absurdas e extremas e, no limite, induzir populações inteiras a apoiar projetos políticos autoritários ou mesmo totalitários, como se viu inúmeras vezes ao longo do século XX e ainda se vê agora.

Desse modo, para habituar os sujeitos às crueldades racionalizadas que permeiam a organização social, os diretores dos filmes (assim como nas novelas, *reality shows* e seriados) precisam controlar antecipadamente cada gesto e estímulo do espectador. Assim, desde a escrita do roteiro à sua veiculação no horário nobre, nada deve escapar aos olhos de rapina dos produtores, uma vez que "é preciso acompanhar tudo e reagir com aquela presteza que o espetáculo exibe e propagada" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 114). Tamanho controle de estímulos tende a "desarmar" o sujeito de possíveis resistências ao aparato repressivo, com isso, atingindo o recanto mais íntimo de sua vida psíquica, incitando-o à participação do que está sendo ofertado: "o consentimento que ela alardeia reforça a autoridade cega e impenetrada" (ADORNO, 1971, p. 293). Portanto, há uma exploração da vida pulsional dos consumidores, "de modo que o que se oferece ao público veicula a forte impressão de ser desejado, demandado pelo mesmo" (DUARTE, 1997, p. 57).

Nesse registro, a aparente liberdade de escolha apenas reflete o aprisionamento do sujeito à maquinaria social, pois se escolhe, na verdade, a "ideologia", que representa a "coerção econômica" e que "revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 138). Segundo Freitas (2011, p. 9),

> Os produtos fornecidos pelos meios de comunicação de massa passam a ideia de que as necessidades que eles satisfazem são legítimas, próprias dos seres humanos como seres livres, que podem exercer seu poder de escolha, quando, na verdade, todas as opções são sempre pensadas a partir de um princípio que torna todas as alternativas idênticas, pois todas acabam sendo meramente mais uma oportunidade de exercer o poder de compra.

Nesse terreno, o indivíduo *introjeta* os valores veiculados sentindo-se integrado ao corpo social, como um membro de que está por "dentro de tudo" (bem informado, instruído). Com isso, pode-se afirmar que o sujeito alimenta narcisicamente sua imagem através dos personagens apresentados, com os quais ele se identifica. Isto ocorre de maneira eficaz, uma vez que a indústria cultural dispõe de uma complexa rede de modelos a serem imitados, que são distribuídos desde revistas de celebridades sobre moda e comportamentos aos programas televisivos com informações esvaziadas de sentido.

> A maneira pela qual uma jovem aceita e se desincumbe do *date*** obrigatório, a entonação no telefone e na mais familiar situação, a escolha das palavras na conversa, e até mesmo a vida interior organizada segundo os conceitos classificatórios da psicologia profunda vulgarizada, tudo isso atesta a tentativa de fazer a si mesmo um aparelho eficiente e que corresponda, mesmo nos mais profundos impulsos instintivos [pulsionais], ao modelo apresentado pela indústria cultural. As mais íntimas reações das pessoas estão tão completamente reificadas para elas próprias que a ideia de algo peculiar a elas só perdura na mais extrema abstração: *personality* significa para elas pouco mais que possuir dentes deslumbrantemente brancos e estar livres do suor nas axilas e das emoções. Eis aí o triunfo da publicidade na indústria cultural, a mimese compulsiva dos consumidores, pela qual se identificam às mercadorias culturais que eles, ao mesmo tempo, decifram muito bem (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 138).

Ao ato de copiar os modelos propostos pela indústria do entretenimento, como os astros do cinema e as celebridades de revistas de fofoca, por exemplo, ou mesmo seguir as dicas e conselhos de "gurus" da astrologia (ADORNO, 2008), lança pistas acerca da *identificação* que será executada como estratagema político no autoritarismo (ADORNO, 2015), uma vez que na cultura de massas "o culto dos astros do cinema tem como complemento da celebridade o mecanismo social que *nivela tudo*

o que chama a atenção” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 194, grifo nosso).

Para Adorno e Horkheimer, a possibilidade de se identificar com a liderança autoritária, – tema este que discutiremos oportunamente no próximo capítulo –, deve-se ao fato de que os agitadores são figuras próximas do povo, pessoas comuns, cujos traços se assemelham e que são usados como estratagema político para mobilização dessas pessoas para uma ação conjunta. Logo, compreendemos que o nivelamento operado pela indústria cultural, em sua padronização da vida, contribuiu de modo significativo para o apagamento de alteridades**.**

No entanto, convém não perder de vista que, além do mecanismo psicológico da identificação (de incorporar parte do objeto e se identificar com ele, tal como proposto por Freud em *Psicologia de massas e análise do eu*), tudo que os agitadores oferecem é calcado em um discurso de venda. Por isso, não é sem motivos que o “falatório” autoritário é assinalado como “*propaganda*”, denotando uma estreita relação entre a indústria cultural e os movimentos políticos autoritários contemporâneos, na qual o primeiro fornece as imagens necessárias para que os sujeitos se identifiquem com o segundo.

> Os senhores fascistas de hoje são menos super-homens do que funções de seu próprio aparelho de publicidade, pontos de interseção das reações idênticas de inúmeros indivíduos [...] Não é à toa que se parecem com cabeleireiros, atores de províncias e jornalistas chantagistas. Uma parte de sua influência moral reside justamente no fato de que, embora impotentes, se o considerarmos em si mesmos, no que se assemelham a todos os outros, eles representam para esses a plenitude do poder, sem por isso deixarem de ser simples lugares vazios que o poder veio ocupar. [...] Os líderes tornaram-se totalmente o que sempre foram um pouco durante toda a era burguesa: atores representando o papel de líderes (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 194-195).

Nesse terreno, o *tempo livre* desponta como um elemento *sine qua non* nessa integração, uma vez que o sujeito ao mesmo tempo em que “descansa” da vida laboral, consome, paralelamente, os produtos da indústria do entretenimento. Contudo, o tempo livre, na visão de Adorno, não é nada mais do que uma “extensão” das atividades laborais. Para o filósofo, “o tempo livre é acorrentado com o seu oposto” (ADORNO, 1995b, p. 70), o trabalho, que desempenha um papel significativo na vida dos sujeitos, desde a sua sobrevivência no mundo administrado ao reconhecimento social. Assim, ambos estão interligados, tendo em vista que “em um sistema, no qual o pleno emprego tornou-se um ideal em si mesmo, o tempo livre segue diretamente o trabalho como sua sombra” (ADORNO, 1995b, p. 79).

De acordo com Zamora (2008) o tempo livre, para além de um suposto "descanso", do alívio da vida entediante no trabalho "mecanizado", serve também para a manutenção do corpo social, mais propriamente para a perpetuação do fetichismo da mercadoria[33]. Portanto, tudo que passa pelo "filtro" da indústria cultural deve estar suscetível de comercialização, transformado em produto, ao mesmo tempo em que cria a ilusão de necessidade, atribuindo valores emocionais, vivenciais e culturais aos produtos comercializados.

Por isso, não é descabido quando os filósofos frankfurtianos afirmam que ninguém escapa ao filtro da indústria cultural, uma vez que sua violência atinge a vida dos homens de todas as formas possíveis de modo que até mesmo os mais desatentos a consomem. Sua intenção é a integração dos sujeitos no mundo do consumo através dos anúncios publicitários os quais visam o aumento dos lucros das agências de propagandas (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Assim, nos intervalos do trabalho, os indivíduos utilizam seus produtos como forma de aliviar o aborrecimento, de modo que a não desejarem qualquer esforço para novas experiências, para além das previamente ofertadas, desde catálogos de revista em consultórios médicos aos anúncios nas mídias eletrônicas. Diante disso, o pensamento atrofia-se ao imediatamente dado e "tudo o que resiste contra o fácil, superficial e conformista tende a ser neutralizado" (ZAMORA, 2008, p. 85).

Portanto, a violência que sedimenta a sociedade industrial, ao instalar-se na vida dos sujeitos "de uma vez por todas" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 105) incita o desejo que o indivíduo busca realizar, mas não pode fazê-lo de maneira efetiva, direta. Como não permite a sublimação, *promove a repressão daquilo que incitou*, ao apresentar um imensurável catálogo com falsas promessas de "felicidade", expropriando, com esse estratagema, a possibilidade de o sujeito pensar sua

---

[33] No aforismo noventa e um, denominado *Vândalos* em *Minima Moralia*, Adorno aponta que o tempo de lazer *é planejado*, usado para que se empreenda alguma coisa, tal como numa fábrica. Assim, não é descabido quando o filósofo afirma que a vida em sua totalidade deve se parecer com uma profissão, "devendo dissimular através dessa semelhança o que ainda não está imediatamente consagrado ao lucro". Esse elemento não deixa de gerar angústia, pois a absorção do indivíduo pelo todo social é inevitável. A subjetividade (singularidade) de todos é mutilada pelo sistema capitalista e, com isso, "a pseudo-atividade é um resseguro, é a expressão da disposição para a auto-renúncia, único meio pelo qual ainda se presume garantir a autoconservação [...] No amor fanático pelos automóveis vibra também um sentimento de desamparo físico. Esse sentimento está na raiz do que os burgueses costumam chamar de fuga de si mesmo, do vazio interior. Quem quiser participar não pode ser diferente. O vazio psicológico é ele próprio apenas o resultado da falsa absorção social. O tédio de que as pessoas fogem é um mero reflexo do processo de fuga no qual elas há muito tempo estão envolvidas. É por essa razão, somente, que o monstruoso aparato da diversão mantém-se vivo e se expande cada vez mais, sem que um único indivíduo dele extraia divertimento" (1993, p. 122).

condição na vida administrada.

Nesse cenário, segundo Mezan (2002), o publicitário ao produzir um anúncio não lida somente com o conteúdo manifesto (as imagens e *slogans*, por exemplo), ele trabalha também com elementos latentes que são intrínsecos ao psiquismo. São eles: “desejo de possuir o objeto sexual, desejo de vencer a competição pelo amor do outro, desejo de aplacar as angústias que nos assolam, desejo de segurança diante dos perigos internos e externos, desejo de esmagar o oponente...” (2002, p. 303). Ou seja, há sempre uma “promessa” nas entrelinhas dos discursos e das imagens de cada anúncio, de modo que, segundo o psicanalista, para alcançar seu objetivo, a propaganda é convertida em um “meio acessório” capaz de transmitir a ilusão de realização de nossos desejos, visto que “a publicidade opera essencialmente com a sedução, impregnando o objeto que faz brilhar à frente do possível consumidor com o poder de um talismã” (MEZAN, 2002, p. 304).

No *Excurso II: Juliette ou Esclarecimento e a moral*, ao discutirem sobre a dominação do gozo, Adorno e Horkheimer observam que na ordem esclarecida e totalitária:

> Os dominadores apresentam o gozo como algo racional, como tributo à natureza não inteiramente domada; ao mesmo tempo procuram torna-lo inócuo para seu uso e conservá-lo na cultura superior; e finalmente, na impossibilidade de eliminá-lo totalmente, tentam dosá-lo para os dominados. O gozo torna-se objeto da manipulação até desaparecer inteiramente nos divertimentos organizados. O processo se desenvolve do festival primitivo até as férias. [...] No regime fascista, elas são complementadas pela falsa euforia coletiva produzida pelo rádio, pelos *slogans* e pela benzedrina (2006 p. 88-89).

Desse modo, a indústria cultural se configura como indústria da diversão *administrada,* que consegue controlar seus consumidores pela via do entretenimento, com isso, prologando aspectos da vida laboral: “A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 113). Nesse jogo de incitação e repressão do desejo promovidos pela indústria cultural não foi sem motivos que, na fundamentação deste conceito, Adorno e Horkheimer utilizaram o mito de Tântalo, que foi castigado a ficar toda a eternidade sentindo fome e sede, sem poder satisfazer suas necessidades, mesmo com alimento e água próximos dele. Analogamente, *a indústria*

cultural oferece inúmeras satisfações, mas as distanciam, promovendo um inevitável mal-estar:

> Expondo repetidamente o objeto do desejo, o busto no suéter e o torso nu do herói esportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo [...] Cada espetáculo da indústria cultural vem mais uma vez aplicar e demonstrar de maneira inequívoca a renúncia permanente que a civilização impõe às pessoas. Oferecer-lhes algo e ao mesmo tempo privá-las disso é a mesma coisa (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 115-116).

De acordo com Zamora (2008), tal contradição se estende ao prazer sexual, onde nas condições assinaladas, o erótico surge como aparência, uma vez que estimula, promete e no final nega o que prometera. Logo, o desejo do cliente não é uma ordem, ao contrário, ele se torna instrumento para manipulação das agências publicitárias que estimulam o consumo.

> Ainda que se costuma sublinhar como meta de toda sexualidade as relações sexuais genitais, a situação habitual na qual se consomem os produtos culturais condena na realidade o *voyeurismo*. As técnicas sociais do trabalho de repressão da pulsão sexual apoiam-se na satisfação substituinte e na sedução planificada para a regressão. Esses meios não oferecem nenhuma satisfação, mas apelam aos desejos e reforçam a renúncia. Desse modo, a exigência social de renúncia ou postergação do impulso enquanto se segue estimulando-o, uma vez que deve seguir incitando ao consumo, converte-se em quase permanente situação emocional dos indivíduos (ZAMORA, 2008, 86-87).

Esse quadro impede que o indivíduo tenha que enfrentar a ansiedade presente tanto na reflexão quanto na experiência (CROCHÍK, 2006). Pois, se essa permite ouvir o outro, abarcá-lo e oferecer-lhe nossa atenção, na indústria cultural isso esvanece, uma vez que o que se discute nesse terreno “ [...] não provém imediatamente dos indivíduos, mas da experiência já categorizada e previamente estabelecida” (CROCHÍK, 2006, p. 24), isto é, de elementos *a priori*, categorias coisificadas que apenas proporcionam ao indivíduo a permanência na burocracia da vida laboral e mutilada, reproduzindo o capital.

Nesse registro, é possível afirmar, seguindo os rastros de Crochík (2006), que o pensamento reificado moldado pelos clichês oferecidos pela indústria cultural, que vão desde as animações com finais edificantes nos quais o bem sempre vence o mal, ao documentário moralista que padroniza as informações veiculadas, por exemplo, fragmenta o mundo em categorias dicotômicas como bom e mau, perfeito e imperfeito,

útil e inútil, normal e anormal, que estão alinhadas à “ordem do dia” da razão esclarecida, desembocando em um achatamento da diferença na vida social.

Assim, se o pensamento durante o movimento Iluminista, principalmente com Kant, tinha como finalidade, a razão, como possibilidade de libertar os homens da menoridade, da condição de “tutelados” e fazê-los autônomos, o que pode ser visto na atualidade é o obscurecimento da própria razão, a sobreposição da instrumentalidade racional, na qual “*o pensamento se reduz à constatação de fatos pré-moldados e à escolha do mal menor*” (CROCHÍK, 2006, p. 24, grifo nosso) em detrimento das formas de pensar a vida coletiva, a ética e a subjetividade. Neste aspecto sombrio da racionalidade técnica, as condições desumanas, a desigualdade social e o preconceito contra minorias são naturalizados com o auxílio dos discursos presentes na própria indústria cultural, uma vez que não há um esforço para pensar além dos dados apresentados.

Os sujeitos, nessas condições, ficam entregues às ordens do mercado, enquanto seus desejos são atrelados às mercadorias vendidas ideologicamente através de discursos motivacionais, na construção de uma “personalidade forte”, capaz de vencer “qualquer desafio”. Por isso, sublinham Adorno e Horkheimer (2006), “as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem-sucedidos” (p. 110). Desse modo, aquele que não se conforma é punido, excluído do meio-social, pois, para a sociedade administrada, ele representa o fracasso, o desajustamento, a loucura, a incapacidade, uma vez que “excluído da atividade industrial, ele terá sua insuficiência facilmente comprovada” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 110).

Para Zamora (2008), tamanha diversão ofertada não se configura como um verdadeiro descanso, pois os sujeitos, nas condições apresentadas, antecipam de modo esquemático, muitas vezes no decorrer do seu tempo de trabalho, por exemplo, o que pretendem fazer durante o período livre. Nessa esteira, pode-se dizer que a indústria do entretenimento ao propor a diversão, na verdade, almeja a reprodução daquilo que os sujeitos já fazem nas atividades laborais. Desse modo, a racionalidade utilizada no trabalho é transposta para as relações cotidianas, principalmente, na diversão administrada, que não produz nada além de uma subjetividade mutilada, sem substância, cuja experiência é expropriada exaustivamente pela realidade social. Nesse quadro, espontaneidade, criatividade e experiências são convertidas em

elementos para a organização e produção, influenciando de modo significativo as decisões pessoais.

> Procura-se a distração e o entretenimento com a intenção de evadir-se dos processos mecanizados de trabalho, para poder responder novamente neles. Por isso termina petrificando-se em aborrecimento [...] tende-se a apagar qualquer espreita de novas exigências ou pretensões inesperadas dirigidas para um pensamento independente e para uma ação dos indivíduos entendidos como sujeitos autônomos. Aquelas capacidades que não podem ser desenvolvidas com modelos de associação recorrentes e estereótipos repetitivos [...] a indústria cultural impede a gênese dos consumidores de um pensamento e um sentimento próprios capazes de oporem-se criticamente à triste cotidianidade e às condições de vida (ZAMORA, 2008, p. 85-86)

Diante disso, não é descabido quando Adorno e Horkheimer sublinham que o *esquematismo* é ofertado pela indústria cultural. Pois, segundo a filosofia kantiana, se este esquematismo é o que permite a capacidade de pensar os objetos da experiência, o mesmo é pulverizado pela própria indústria cultural na medida em que esta oferece o "produto" de forma pronta, acabada, *a priori*, provocando um enfraquecimento na capacidade autônoma do sujeito.

> Em seu lazer, as pessoas devem se orientar por essa unidade que caracteriza a produção. A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. [...] Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 103).

Preso nessa complexa trama de ajustamento à realidade dada, o sujeito torna-se "coisa", mero objeto manipulável e o seu resquício de autonomia se revela apenas um reflexo de uma semiformação (*Halbbildung*) que é cooptado pela totalidade, reificando-se, haja vista que "a sociedade é integral, antes mesmo de ser governada de um modo totalitário" (ADORNO, 1993, p. 181).

> O espírito objetivo da manipulação impõe-se em regras da experiência, avaliações da situação, critérios técnicos, cálculos economicamente inevitáveis, em todo o peso específico do aparato industrial, sem que haja primeiro alguma espécie de censura, e, mesmo se alguém interrogasse as massas, elas apenas refletiriam a ubiquidade do sistema. Os produtores, na verdade, funcionam tão pouco como sujeitos quanto seus trabalhadores e consumidores, não passando de partes de uma maquinaria que se tornou autônoma (ADORNO, 1993, p. 180).

Por isso, Adorno e Horkheimer assinalam que a manipulação da indústria do entretenimento opera de modo eficaz, justamente porque o esquematismo foi usurpado do sujeito. Por esquematismo, vale ressaltar, deve-se entender por aquela pela capacidade do sujeito de julgar os fenômenos de acordo com seu entendimento, que auxilia na produção da unidade sintética, atuando entre a sensibilidade e o entendimento, ao mesmo tempo em que possibilita a homogeneidade do universal e o particular**.** Ou seja, o esquematismo visa a estruturação da "percepção em correspondência com o entendimento. Este imprime na coisa como qualidade objetiva a inteligibilidade que o juízo subjetivo nela encontra, antes mesmo que ela penetre no ego" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 72).

Essa capacidade de aferir algo, pensá-lo autonomamente, tornou-se *interesse* para a sociedade industrial, pois "o ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração", uma vez que, nesse processo, "tudo, inclusive o indivíduo humano, para não falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, mero exemplo para os modelos conceituais do sistema" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 73), no qual é preciso nivelar as contradições, mais propriamente suplantá-las numa aparência de igualdade, e assim

> O conflito entre a ciência que serve para administrar e reificar, entre o espírito público e a experiência do indivíduo, é evitado pelas circunstâncias. Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê a priori o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 73).

Se o sujeito do conhecimento kantiano poderia produzir suas próprias conclusões através da complexa relação entre sensibilidade, entendimento e esquematismo, na indústria cultural isso se esvanece de modo sistemático. Pois, de acordo com Adorno e Horkheimer, Hollywood pôs a cabo aquilo que Kant antecipou intuitivamente na medida em que "as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas" (2006, p. 73). Assim, o juízo é oferecido antecipadamente, em esquemas estereotipados, antes mesmo que o sujeito consiga pensá-lo, de modo que as diferenças que poderiam surgir no conhecimento (na relação do sujeito com os fenômenos) são niveladas, onde a razão "funciona condicionada pelos fins como uma mera ciência sistemática" almejando, com isso, "o interesse idêntico" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 73).

Por isso, Adorno e Horkheimer asseveram que “as únicas determinações válidas que ela [a lógica] admite são as classificações da atividade social. Ninguém é diferente daquilo em que se converteu: um membro útil, bem-sucedido ou fracassado, de grupos profissionais e nacionais” (2006, p. 73). Esse funcionamento do mundo administrado, ao enfraquecer a capacidade crítica do sujeito, facilita de maneira substancial a sua entrada em organizações fascistas, bem como a projeção de impulsos destrutivos naqueles que eles consideram inferiores. Nesse sentido, o Eu torna-se frágil, desprovido de uma mediação avaliativa (ponderação). Nessa fragilidade do aparelho psíquico, em que a criticidade é pulverizada, o sujeito potencialmente fascista revela seu lado hostil, violento, na medida em que não é capaz de abarcar a diferença (do outro e de si mesmo) sem violência, pois a realidade social tornou-se achatada, sem espaço efetivo para o *não-idêntico*.

Nesse processo regressivo do esclarecimento, os homens são transformados em coisas, objetos manipuláveis, pois o espírito reificou-se, tornou-se idêntico, não tolerando a diferença, tanto externa quanto interna. Diante disso, a eliminação da estrangeiridade, a não-identidade, não se encontra apenas nos processos intelectivos, na abstração cognitiva da produção de categorias universais absolutas, visto que a desconsideração da diferença (não-identidade) é transposta para o mundo factual, denotando que ela não se reduz a uma mera racionalização (abstração), mas se realiza nos fenômenos históricos-sociais. De acordo com Pucci (2012, p. 5),

> O não-idêntico não se expressa apenas no categorial, na desproporção entre aquilo que o conceito diz ser e o que, de fato, ele o é. O não-idêntico é, antes de tudo, o homem real, histórico, concreto que não comunga de nossa familiaridade, que não é um dos nossos.

Portanto, o que se opera na esfera do espírito instrumentalizado é estendido às relações sociais e privadas apontando a impossibilidade de uma separação completa entre que é individual e social.

Nesse seguimento, Marcuse (2015), numa pertinente leitura da metapsicologia freudiana, desvela a subordinação do indivíduo ao mundo administrado ao descrever a transformação destes em coisas na sociedade unidimensional que, atravessada pela ideologia do mundo tecnológico, produz uma unidimensionalização da vida, isto é, uma padronização dos comportamentos, gestos,

gostos, prazeres, na qual o sujeito investe sua libido no trabalho e em uma vida que tende apenas reproduzir o capital.

Este domínio da sociedade sobre o indivíduo, de acordo com Marcuse (2015), revela-se nas novas formas de relações de trabalho e exploração nas quais o corpo é modelado, tornando-se musculoso, viril, "em forma", dentro de roupas "baratas e atrativas"; ao mesmo tempo em que se produzem secretárias e vendedoras atraentes bem como executivos e superiores com corpos atléticos – com isso, atestando uma nova forma de "escravidão". Se séculos anteriores, o corpo era subjugado pelo chicote, hoje, com a dominação da cultura de massa, que expropria a capacidade crítica dos indivíduos, o sujeito se escraviza pela ideologia. Pois, entende-se, segundo Mezan, que não é possível falar de excesso de repressão na sociedade contemporânea, uma vez que, salienta o psicanalista, "cada vez mais a coerção social se faz por meios extremamente sofisticados, diluídos, de aparência libertária" (2002, p. 362).

Conforme Marcuse (2015), a liberdade, bem como a sexualidade, é administrada a serviço da lógica de dominação industrial (tratando-se, agora, não de uma repressão dos tempos de outrora, como de Freud na Viena *fin-de-siécle*, mas de novos dispositivos ligados à ideologia, "novas formas de controle social"[34]). Desse modo, se é possível falar de uma espécie de "liberdade sexual", essa só é efetivada graças aos mecanismos "repressivos" da sociedade industrial[35], cuja lógica consiste em criar uma *aparência de liberdade*, mas que na verdade está ligada à própria dominação da cultura – e que Marcuse denominou como "dessublimação repressiva".

---

[34] De acordo com Marcuse (2015), não se pode falar efetivamente de uma liberdade numa sociedade unidimensional que visa a padronização da satisfação do indivíduo com os produtos ofertados pela cultura de massa. Para o filósofo, neste tipo de sociedade, a liberdade é cooptada como forma de dominação ao apresentar ao sujeito um "leque" de opções de coisas das quais ele pode consumir e que efetivamente não necessita. Para que os indivíduos possam lutar pela libertação, é necessário, no entanto, que eles tenham conhecimento do grau de servidão a que estão submetidos. Porém, o que se testemunha, na verdade, é anulação de vislumbrar possíveis potenciais de liberdade, pois para o sujeito unidimensional, esta vida já denota liberdade. Pensar desta maneira já revela a "eficácia dos controles" (2015, p. 46).

[35] Adorno em *Tabus sexuais e direitos hoje* afirma que a liberdade sexual é aparência. Para promover uma integração dos indivíduos à sociedade na nossa dinâmica capitalista, o sexo passou a ser "institucionalizado" pela indústria cultural e material, assim, "uma vez adestrado, é tolerado". Porém, um fato pertinente que pensador frankfurtiano expõe é que os "tabus sexuais não caíram". Mesmo nessa integralização, na artificialidade produzida pelo ajustamento aos meios, aquilo que não foi "integrado" pela totalidade permanece odiado. O filósofo afirma: "Se for verdadeiro que o sexual em sentido estrito é *eo ipso*, o proibido, então esta proibição sabe se afirmar também nas manifestações consentidas do sexo. [...] Em uma sociedade não livre, a liberdade sexual é tão pouco concebível quanto qualquer outra. O sexo é pasteurizado como *sex*, por assim dizer, como uma variante do esporte; o que nele é diferente permanece um ponto alérgico" (2015, p. 202).

Em outras palavras, pode-se dizer que *só há alguma produção de prazer aceitável* quando se refere à possibilidade de integração do sujeito ao corpo social, gerando uma submissão voluntária que apaga as contradições da realidade e estabelece uma harmonia entre o desejo do indivíduo com a grande massa através de uma "conquista política e tecnológica dos fatores transcendentes da existência humana" (MARCUSE, 2015, p. 100) que possui resultados funestos: *submissão e enfraquecimento do protesto*[36]. Tal constatação vai de encontro com a assertiva de Adorno e Horkheimer quando afirmam que o decisivo na indústria cultural não é o puritanismo, mas a necessidade de não deixar o consumidor escapar: ela oferece aos indivíduos o que *aparentam* necessitar, de modo que não permita "em nenhum momento o pressentimento da possibilidade de resistência" (2006, p. 117).

Diante disso, Rouanet (1989) destaca que a instalação totalizadora da indústria cultural na vida dos homens opera muito mais pela liberação do Isso do que pela repressão. O Isso, por assim dizer, "está livre". Contudo, sua liberdade é aparente, pois ele é obrigado a obedecer cegamente às regras da totalidade social, de modo que "as forças do Desejo são desencadeadas, com a condição de colocarem sua liberdade a serviço do Todo" (1989, p. 126). Por isso, ao manipular a força crítica do sujeito (o Eu) e, a partir disso, liberar o Isso, a sociedade bloqueia as possíveis críticas (resistências) e transformações da realidade, visto que os impulsos deixaram de ser proibidos. "Pois todos são, de saída, funcionais para o sistema, que os modela, antes mesmo que aflorem" (ROUANET, 1989, p. 126).

Nessas condições, o sofrimento psíquico é evidente, pois, além da possibilidade de resistência ser rarefeita, o sujeito inevitavelmente precisa se adequar à razão instrumental – para também não ser um dos excluídos do tecido social: "o seu sonho de onipotência se realiza como impotência total" (ADORNO, 1971, p. 354). Apesar da falaciosa ideia vendida de liberdade e de individualidade (componentes fundamentais que o Iluminismo tinha em seu projeto de emancipação) o que se

---

[36] "O sexo é integrado ao trabalho e às relações públicas e é tornado assim mais suscetível à satisfação (controlada). O progresso técnico e a vida mais confortável permitem a sistemática inclusão de componentes libidinais no reino da produção e da troca de mercadorias. Mas, não importa quão controlada possa ser a mobilização da energia pulsional (o que às vezes equivale a uma gestão científica da libido), não importa o quanto isso possa servir para sustentar o *status quo* – é também gratificante para os indivíduos administrados, assim como correr de lancha, manejar cortador de grama, dirigir um automóvel em alta velocidade [...] O escopo da satisfação socialmente permissível e desejável é enormemente ampliado, mas através dessa satisfação, o Princípio de Prazer é reduzido – privado das exigências que são irreconciliáveis com a sociedade estabelecida. O prazer, assim ajustado, gera submissão" (MARCUSE, 2015, p. 100).

observa, na verdade, é a anulação desta liberdade (que levaria à individualidade, isto é, numa autonomia, e, consequentemente, uma sociedade livre) em nome das leis do mercado e da desumanidade, nas quais todos precisam integrar. De acordo com Adorno, no aforismo *Serviço ao cliente*, em *Minima Moralia*:

> Com toda a hipocrisia, a indústria cultural alega guiar-se pelos consumidores e fornece-lhes aquilo que eles desejam. [...] Não se trata tanto para a indústria cultural de adaptar-se às reações dos clientes, mas sim de fingi-las. *Ela as inculca neles ao se comportar como se ela própria fosse um cliente. Seria possível suspeitar que todo esse ajustamento, ao qual ela assevera obedecer também, é ideologia; as pessoas se esforçariam tanto para se igualar às outras e ao todo, quando mais empenhadas estivessem – através da igualdade exagerada, esse juramento público de impotência social – em participar do poder e em minar a igualdade* [...] (1993, p. 176, grifo nosso).

Para que isso tenha êxito, observa Freitas (2005), a indústria cultural precisa funcionar como uma espécie de *regressão infantil* aos estágios mais primitivos da mente, haja vista que na repetição da diversão propiciada no tempo livre, o sujeito retrocede à onipotência de pensamento, acreditando numa ligação direta entre o desejo e a satisfação por meio de uma representação. Conforme o filósofo, na sociedade industrial, isto se efetiva pelos meios de comunicação de massa ao serem posicionados como “uma espécie de ‘presença universal’, no qual o ego enfraquecido dos espectadores “se apoia” de modo a “obter um retorno efêmero à onipotência infantil” (2005, p. 337). Nesse sentido, as coisas parecem funcionar de forma “mágica”, pois a complexidade das relações sociais é “suprimida”, uma vez que “a rede total de conexões da indústria cultural, que nada deixa de fora, é o mesmo que a ofuscação social total. Razão pela qual ela é tão fácil jogar com os contra-argumentos” (ADORNO, 1993, p. 180).

A nosso ver, essa onipotência de pensamento descrita por Freitas (2005) está associada aquela característica do narcisismo primário em que há uma diluição das diferenças, no qual mundo é indiferenciado – tal como no sentimento oceânico, descrito por Freud (1930/2010) no início de *O mal-estar na civilização,* onde ocorre uma diluição do Eu, da integração do sujeito com o todo. Tal modo de funcionamento revela que os indivíduos idealizam a sociedade perfeita, almejam algo planificado, sem máculas (ENRIQUEZ, 2001). Por isso, empenham-se tanto no extermínio das contradições (não-identidades), uma vez que essas, por sua vez, levam os sujeitos a

entrarem em contato com a história de suas frustrações, com as feridas psíquicas pessoais e coletivas, colocando em xeque sua suposta felicidade.

Contudo, as contradições estão sempre presentes, pois há sempre um resto inassimilável que escapa à planificação, visto que “a satisfação compensatória que a indústria cultural oferece às pessoas ao despertar nelas a sensação confortável de que o mundo está em ordem, frustra-as na própria felicidade que ela ilusoriamente lhe propícia” (ADORNO, 1971, p. 294-295). Assim, é possível afirmar que o passado não cessa de se irromper pelas feridas da racionalidade instrumental, denotando, com isso, que “*o final feliz não apaga o ressentimento de um passado que não cessa de se repetir como presença infeliz na moldura/história do sujeito*” (TIBURI, 2005, p. 117, grifo nosso).

Nessa dinâmica, convém ressaltar, aquilo que denota não-identidade ou que lembra aspectos da vida recalcada, é hostilizado, isto é, torna-se vítima do ódio alimentado pela própria civilização, haja vista que “ quanto mais uma cultura se quer unificada, mais intolerante ela se torna e mais ela deseja a morte dos outros ou, ao menos, a sua conversão” (ENRIQUEZ, 2001, p. 34). Tal ponto, como veremos no próximo item, é elemento basal no fascismo.

2.2 Fascismo e *Unheimliche*: idiossincrasia e projeção patológica

Os aspectos elencados até o momento sobre o funcionamento do esclarecimento como instrumento de dominação, bem como o integrador social e racionalizador dessa dominação, a indústria cultural, estão *intrinsecamente alinhados na emergência do fenômeno do fascismo*. Pois esses permitem, dentro do mundo administrado, a produção de sujeitos que são *potencialmente* inimigos da democracia, como se nesses houvesse um *desejo latente* pelo autoritarismo. Convém ressaltar que, apesar do antissemitismo ser um movimento *aparentemente* superado, a observação de Adorno e colegas pesquisadores[37] (entre eles sociólogos, psicólogos, filósofos e economistas) no período de exílio nos Estados Unidos, especificamente nas pesquisas produzidas na Universidade de Berkeley, Califórnia, resultou num diagnóstico preocupante: poucos indivíduos expressavam confessadamente serem antissemitas.Entretanto, as circunstâncias daquele “tempo presente” denotavam o

[37] Else Frenel-Brunswik, Daniel J. Levinson e R. Nevitt Sanford.

seu revés, isto é, havia nitidamente uma aversão a qualquer figura de *estrangeiridade*: judeu, negro, homossexual, latino-americano e cidadãos comuns que não se encontravam em organizações "neonazistas" propriamente ditas. Nesse caso, para os pesquisadores, tornava-se necessário entender os mecanismos objetivos que permitiam a perpetuação da violência contra a alteridade, bem como analisar, por um viés psicanalítico, aspectos da vida psíquica do sujeito, buscando, com isso, lançar alguma luz sobre o problema.

A nosso ver, o ponto central desses estudos consiste na constatação de Adorno (2009b) segundo a qual o indivíduo preconceituoso não direciona seu ódio a um objeto fixo. Portanto, aquele que é preconceituoso com o judeu também será com o negro, o homossexual ou qualquer sujeito que denote "diferença" com a normal social (os ideais coletivos). Pois, para além de uma adesão sem resistências das pessoas aos grupos autoritários nos quais aceitam de prontidão crenças, críticas e comportamentos, há no sujeito potencialmente fascista uma espécie de caráter funcional no qual o ódio pode ser desviado com facilidade, denotando que o preconceito não possui relação com a natureza do objeto (ADORNO, 2009b).

Diante disso, a aposta de Adorno (2009b) é que a inserção aos grupos autoritários, muito além de um interesse econômico, ocorre graças a uma necessidade psicológica profunda da parte daqueles que são cooptados por pelos discursos do agitador fascista. Visto que a base de massa do fascismo consiste em uma submissão dos integrantes ao líder autoritário que apela *para as necessidades emocionais* do grupo, pouco se preocupando com os aspectos racionais e reais, Adorno provoca (2009b, p. 164, grifo nosso): *"Por que as pessoas são enganadas tão facilmente?"* [38]. Ora, ao que tudo indica, sublinha Adorno, o agitador apenas "ativa" os potenciais antidemocráticos que estão nos sujeitos, incitando algumas crenças e temores, lançando mão, inclusive, de discursos de aspirações e esperanças de um "futuro melhor**".**

Com isso, é possível notar o motivo pelo qual a teoria do conhecimento, bem como estudos da economia e da política, como ressaltados, mostraram-se ineficientes em compreender, pelo menos de maneira tão profunda, o que ainda torna os indivíduos propensos a se submeterem de modo subserviente à autoridade fascista,

[38] ¿por qué se engaña a la gente tan fácilmente?

uma vez que os argumentos racionais não parecem produzir um efeito emancipador nos integrantes dos grupos. Pois, segundo Adorno e Horkheimer (2006, p. 141):

> Se um mal tão profundamente arraigado na civilização não encontra sua justificação no conhecimento, o indivíduo também não conseguirá aplacá-lo, ainda que seja tão bem-intencionado quanto a própria vítima. Por mais corretas que sejam, as explicações e os contra-argumentos racionais, de natureza econômica e política, não conseguem fazê-lo, porque a racionalidade ligada à dominação está ela própria na base do sofrimento. Na medida em que agridem cegamente e cegamente se defendem, perseguidores e vítimas pertencem ao mesmo circuito funesto.

Para os filósofos, no fragmento *Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento* (2006), tal como um ritual, os assassinatos em massa são vistos como uma tentativa de manter a civilização em "ordem" – análogo ao sujeito obcecado que se comporta como um compulsivo que precisa limpar a casa de toda e qualquer sujeira (ADORNO, 2015). Nesse terreno, o assassinato aparece um "passamento pueril", uma prática que confirma a "vida estúpida" a que todos se conformam. Nessa conformação da vida "como ela é", digamos assim,

> A cólera é descarregada sobre os desamparados que chamam a atenção. *E como as vítimas são intercambiáveis segundo a conjuntura: vagabundos, judeus, protestantes, católicos cada uma delas pode tomar o lugar do assassino, na mesma volúpia cega do homicídio*, tão logo se converta na norma e se sinta poderosa enquanto tal. Não existe um genuíno antissemitismo e, certamente, não há nenhum antissemita nato (2006, p. 142, grifo nosso).

Além dos mecanismos sociais explicados até o momento, que auxiliam de modo significativo no enfraquecimento/enrijecimento do Eu, os autores lançam mão de uma pertinente análise da constituição subjetiva do indivíduo antissemita, expondo que estes são violentos quanto a tudo que remete a uma natureza indominável, incontrolável – tese bastante influenciada pelo pensamento freudiano, por sinal.

Desse modo, para Adorno e Horkheimer (2006), aquilo que não se ajustou às fórmulas, aos esquemas e à vida "correta" da ordem instrumental, o não-idêntico, atrai sobre si o ódio dos civilizados, despertando-os o desejo de destruição que não puderam realizar plenamente. Nessas condições, uma suposta felicidade alheia (quase sem limites associada à natureza dispersiva) desperta animosidade daqueles "que têm resposta para tudo" (2006, p. 173), isto é, os sujeitos potencialmente fascistas.

Para os filósofos, "*a noção de uma felicidade sem poder é intolerável, pois só ela seria a felicidade pura e simples*" (2006, p. 143, grifo nosso). Se, conforme salientado por Freud (1930/2010), a felicidade não é plena, mas apenas parcial (Ulisses, lembram Adorno e Horkheimer, só pode ouvir o canto das sereias amarrado ao mastro para não se jogar e perder-se na natureza incontrolável), no fundo, não suportar o outro significa não tolerar a própria infelicidade. Ou como lembra Koltai (2000, p. 25):

> O outro não é apenas diferente como, antes de tudo, se satisfaz de forma diferente, com o agravante de tais formas não serem intercambiáveis, razão pela qual quanto maiores as dificuldades com as satisfações, mais difícil e insuportável se torna a diferença que o outro encarna.

É nesse cenário que o tema do *Unheimliche* se faz necessário no estudo sobre o autoritarismo, cuja relevância pode ser avaliada na medida em nos permite situar que o ódio contra o "estranho", na verdade, está ligado a um ódio com aquilo que lhe é "familiar", mais precisamente com conteúdos recalcados necessários para o ingresso no laço social.

Convém, neste percurso, atentarmo-nos ao parecer de Adorno e Horkheimer na tese V dos *Elementos do antissemitismo,* quando afirmam que todo antissemita lança mão da desculpa de idiossincrasia para justificar sua violência. Para os filósofos, o que se busca no caráter idiossincrático é a transformação de algo natural em universal, em categoria abstrata, seguindo a lógica da razão unificadora. No entanto, os autores destacam que longe de ser uma formalidade cognitiva, a idiossincrasia associa-se, na verdade, ao singular e remete às origens, à "proto-história biológica" que reaparece nos sujeitos como parte de uma natureza não-controlada, como aquilo que não se petrificou totalmente na ordem conceitual e que se manifesta por meio de arrepios, calafrios, contrações epidérmicas, batimentos cardíacos acelerados. Desse modo, atesta-se que, se há algum controle racional, por sua vez, esse não é total, mas parcial; evidenciando que há sempre *algo* que escapa, que "desvia", isto é, um *resto inassimilável*, algo estranho*, Unheimliche*. Pois, assim como Freud (1923/2011), Adorno não vê o Eu como algo petrificado, uma unidade fechada em si mesma e totalmente integrada (ADORNO, 2015). Por isso,

> [...] o som estridente do lápis riscando a lousa e penetrando até a medula dos ossos; o *haut gôut* [gosto intenso e penetrante] que lembra a sujeira e

> putrefação; o suor que poreja a testa da pessoa atarefada; tudo o que não se ajustou inteiramente ou que fira o interditos em que sedimentou o progresso secular tem um efeito irritante e provoca repugnância compulsiva (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 148-149).

Assim, opera-se o comportamento mimético, no qual o Eu busca assimilar à natureza imóvel, morta, coisificada. Tal como a noção de pulsão de morte em Freud que se caracteriza pelo retorno ao inanimado, ao inorgânico, a mimese primária associa-se à natureza, assim como no fenômeno biológico do mimetismo em que o animal se camufla em folhas e galhos com a finalidade de se autoconservar. Com isso, "a vida paga o tributo de sua sobrevivência *assimilando-se ao que é morto*" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 149, grifo nosso).

No processo civilizatório, é preciso insistir nesse ponto, o Eu tenta ajustar-se ao ambiente, recalcando aspectos antissociais ou primitivos, formando uma espécie de "*mímeses* perversa" (GAGNEBIN, 1997, p. 89), ou uma "mimese da mimese" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 152), "a única permitida pela civilização *iluminista*" (GAGNEBIN, 1997, p. 92, grifo da autora), cuja imagem de Ulisses em suas aventuras, afirma Gagnebin (1997), é o modelo ideal: Eu rígido e que não sucumbe totalmente aos prazeres, dominador da natureza interna e externa. Para Adorno e Horkheimer, a constituição dessa "segunda mimese" se deve ao que, no decorrer dos séculos, a dominação buscou impedir através da educação e do trabalho: que os homens não se identificassem com a natureza, não os permitindo "se perderem" em flutuações consideradas anti-civilizatórias , gerando um asco com tudo aquilo que lembra o "primitivo", o arcaico, o incontrolável, mais propriamente, o animalesco, uma vez que "a mimese incontrolada é proscrita" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 149).

Acerca disso, Walter Benjamin no aforismo *Luvas,* da obra *Rua de mão única*, sublinha que o asco por animais denota, na verdade, um reconhecimento da própria animalidade que, a princípio, parece-lhe alheia, haja vista que "todo asco é originalmente asco pelo contato" (BENJAMIN, 2000, p. 16). Para se livrar de tal sentimento, pontua o filósofo, a subjugação do outro desponta como gesto brusco, exagerado, que possibilita a satisfação ambígua do imperativo moral*:* por um lado o sujeito cumpre os deveres culturais, tornando-se senhor daquilo que considera bestial e, por outro, atesta sua proximidade com o objeto.

> [...] o asqueroso será violentamente enlaçado, devorado, enquanto a zona do contato epidérmico mais fino permanece tabu. [...] Não lhe é permitido

> renegar o bestial parentesco com a criatura, a cujo apelo seu asco responde: é preciso torna-se senhor dela (BENJAMIN, 2000, p. 16-17).

Para não se perder nessa natureza recalcada, dessa mimese primária, caracterizada pelos autores como um estado de felicidade ilimitada e simultaneamente perigosa, foi necessária a saída de uma condição "refletora" para uma "reflexão controlada", na aquisição da consciência, isto é, da certeza cognitiva.

> A assimilação física da natureza é substituída pela "recognição no conceito", a compreensão do diverso sob o mesmo, o idêntico. A constelação, porém, na qual a identidade se produz – a identidade imediata da mimese assim como a identidade mediatizada da síntese, a assimilação à coisa no ato cego de viver, assim como a comparação dos objetos reificados na conceitualidade cientifica – continua a ser a constelação do terror (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p. 149).

Nesse registro, para Adorno e Horkheimer, considerada como "prolongamento da natureza ameaçadora", a civilização configura-se por uma espécie de compulsão organizada e duradoura que intenta conservar o indivíduo dominando a natureza externa e interna, na qual a técnica, alinhada ao discurso científico, funciona como uma adaptação do inanimado em prol da auto-observação, através da automatização (reificação) do espírito. Por meio disso, o pensamento é transformado em processo cego, manipulador e hostil, cujas "manifestações humanas tornam-se ao mesmo tempo controláveis e compulsivas" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 150).

Nesse enrijecimento do espírito, e, consequentemente do comportamento, traços incontroláveis e gestos que se tornaram tabus são encarados como "resíduos" da natureza indomável, constituindo aspectos de uma cultura inferior. Nessa esteira reflexiva, entende-se que a identidade conceitual visa eliminar o *não-idêntico*, o inassimilável, caracterizado por Adorno (2009a) como aquilo que resiste a tornar-se igual pelas operações conceituas, que, por sua vez, afastam qualquer índice de contradição, visto que "pensar significa identificar" (2009a, p. 12-13).

Tal apontamento, presente na introdução à *Dialética negativa* (2009a), é uma crítica de Adorno direcionada ao idealismo transcendental kantiano que concebe uma doutrina cujo fundamento último consiste na formalização de pensamento fechado em si mesmo, anulando qualquer elemento exterior a ele. Por seu lado, para o teórico crítico, Hegel tentou resolver tal problemática pela dialética, mas falhou ao propor a realização de um Espírito Absoluto que esquece as determinações particulares e singulares, por exemplo**.** Desse modo, "a ordem conceitual coloca-se à frente aquilo

que o pensamento quer conceber. Sua aparência e sua verdade se confundem. [...]" (ADORNO, 2009a, p. 13). Nesse processo, "tudo que é qualitativamente diverso, recebe a marca da contradição [...] *O que é diferenciado aparece como divergente, dissonante, negativo* [...] (2009a, p. 13, grifo nosso)". Assim, nos enigmáticos rastros deixados por Adorno, Pucci (2012, p. 6,) observa que o "não-idêntico é, pois, aquilo que o conceito reprime, despreza, rejeita. E também aquele que se nos apresenta como estranho, proscrito, alienado. É o não-eu, o outro, o inferior".

Com isso, é possível trazer à discussão o conceito psicanalítico de *Unheimliche*, pois segundo os filósofos, "*o que repele por sua estranheza é, na verdade, demasiado familiar*" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 150, grifo nosso), uma vez que esse aspecto do *estranho-familiar* está ligado aos contatos diretos que a civilização reprimiu: "tocar, aconchegar-se, aplacar, induzir" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 150) e que denotam uma espécie de intimidade, de proximidade, isto é, de elementos recalcados em nome do progresso – principalmente no que concerne à automatização do espírito e a sua tentativa de dominação da natureza.

Nesse seguimento, o aforismo *Interesse pelo corpo* (2006) é capital no entendimento da dominação da vida pulsional, onde Adorno e Horkheimer expressam que, para além da história oficial que circula sobre os Estados nacionais, há também uma história subterrânea nas quais as paixões, os desejos e as pulsões são mobilizados para a construção civilizatória e que, em larga medida, provocam uma relação ambivalente de amor e ódio com o corpo e, consequentemente, com a cultura.

Tendo como referência a noção de "recalcamento orgânico", os filósofos argumentam que, na atualidade, o corpo é escarnecido, repelido, visto como algo inferior e escravizado. Nesse sentido, os autores entendem que somente a cultura conhece o corpo como algo manipulável, passível de dominação e humilhação. Em outras palavras, pode-se afirmar que apenas a civilização, principalmente na etapa correspondente à instrumentalização do pensamento, concebe o espírito como algo separado do corpo, no qual o primeiro domina o segundo. Logo, o recalcamento orgânico foi o *primeiro golpe* direcionado ao corpo. Golpe esse associado à necessidade de adaptação à civilização, no qual o homem precisou se afastar dos níveis mais baixos da natureza, distanciando-se da terra e assumindo, com isso, a posição ereta. A partir disso, surgiu o sentimento de nojo, de asqueroso que, na observação dos filósofos em *Elementos do antissemitismo*, é uma peça fundamental

para se entender as motivações da eliminação *Unheimliche*.

Para tanto, Adorno e Horkheimer (2006) observam que o estrangeiro, nas condições mencionadas, é considerado pela ordem civilizatória como representante dessa natureza indomável (dos níveis baixos, próximos a aspectos naturais, daninhos); provocando, com isso, irritação, uma vez guarda o segredo que recai sobre todos: a infelicidade compartilhada no laço social, a vida agonizante diante das leis rígidas em prol da civilização e, de uma *suposta* felicidade ligada à mimese primeira que a racionalidade iluminista não pôde "apagar". Portanto, na razão esclarecida, o que não é recalcado é insuportável e, com isso, os que se consideram "fortes", "civilizados", "normais" subjugam os mais fracos, aqueles considerados inferiores, colocando-os em condições atrozes, humilhando-os e comparando-os a animais ou mesmo fazendo-os ficar em condições similares, tal como feito pelos nazistas nos campos de extermínio. Sobre isso, vale expor o parecer de Gagnebin (2008, p. 158, grifo nosso):

> A fúria do torturador nazista (e de muitos outros depois dele) exerce-se contra o corpo indefeso e nu da vítima e, através dele, contra esse componente de vida e de liberdade que a própria matéria – contrariada – ainda opõe à ânsia de dominação total da inteligência racional controladora. Não se trata "só" de humilhar o outro como inimigo, mas de lhe recusar o estatuto de humano e de igual, transformando-o em bicho adestrado e sofredor, isto é, tentando negar, sem o conseguir – daí a raiva redobrada –, qualquer comunidade entre ele, bicho, e o carrasco, homem. Essa redução ao animal, que todos os sobreviventes da *Shoah* descreveram e que persiste no sentimento de vergonha (*Scham*) que carregam consigo para sempre, essa redução deveria permitir estabelecer um fosso definitivo entre o torturador bem vestido, de uniforme, limpo e ereto, e o torturado nu, abjeto, ensanguentado e informe, negando assim o que lhes é e continua sendo, apesar de tudo, comum: *a saber, essa fragilidade humana corpórea, essa materialidade indefesa, essa passividade primeva que se manifesta no choro do recém-nascido e nos espasmos dos agonizantes. Esse impulso mimético que nega a soberania exclusiva da razão autônoma*.

Para Adorno e Horkheimer (2006), esse aspecto surge nos movimentos autoritários de maneira funesta, cruel, nos quais a humilhação infligida ao outro se configura numa espécie de rebelião não sublimada, de uma sexualidade que, no mínimo, não está conscientizada e que desemboca em uma violência destrutiva – que, nos tempos atuais, é autorizada pelos poderes estatais que alegam proteger as instituições como a família, o casamento, os bons costumes etc.

Na ordem esclarecida, a totalidade e a realidade se configuram em números ou esquemas sem experiência subjetiva: os assassinatos são registrados em taxas, a vida é reduzida à numeração ou processos químicos e o corpo é visto como algo

mecânico que deve adaptar-se às condições humilhantes no trabalho ou na escola, por exemplo. Esses elementos, que constituem a banalidade da vida cotidiana, são acessórios indispensáveis na ordem totalitária, na qual tudo é resumido a conteúdos vazios, sem história e singularidade. Assim, “com as taxas de mortalidade, a sociedade degrada a vida a um processo químico” (2006, p. 194).

A nosso ver, tal diagnóstico da sociedade contemporânea, revela-se como uma denúncia de Adorno e Horkheimer à mera formalidade racional, onde os meios e fins são convertidos na unidade, na abstração Universal e os afetos são redirecionados para a manutenção da vida indigna.

> *Na diabólica humilhação do prisioneiro no campo de concentraçã*o, que o carrasco moderno acrescenta sem um sentido racional a seu martírio, *desponta a rebelião não sublimada e, no entanto, recalcada da natureza condenada*. Ela atinge em toda a sua atrocidade o mártir do amor, o pretenso criminoso sexual e libertino, pois o sexo é corpo não reduzido, aquilo pelo que anseiam secreta e desesperadamente todos eles. Na sexualidade livre, o assassino teme a imediatidade perdida, a unidade originária, na qual não pode mais viver. Ela é o morto que ressurge para vida. O assassino reduz tudo a uma única coisa, reduzindo-a a nada, porque ele tem que sufocar a unidade dentro de si mesmo. *A vítima representa para ele a vida que superou a separação, ela, a vida, deve ser quebrada e o universo deve se reduzir ao pó e ao poder abstrato* (2006, p. 194, grifos nossos).

Baseado numa *falsa projeção*, tal como formulado por Adorno e Horkheimer na tese VI, o fascismo visa tornar o diferente, o *não-idêntico,* semelhante (idêntico), tem em vista que o mundo externo é *percebido* como interno. Desse modo, a natureza irreconciliada e seus elementos arcaicos (mais propriamente as pulsões agressivas, destrutivas) que ainda sobrevivem na vida íntima dos sujeitos são descarregados para o lado externo como uma forma de aliviar a tensão psíquica (angústia). Assim, o familiar (*Heimlich*) é *captado* como estranho (*unheimlich*), algo desconhecido que, conforme observamos em Freud (1919/2010), é o *Heimlich* que adquiriu aspecto *Unheimlich*, desconhecido, devido ao recalcamento (cujo *Un* determina o registro do recalque). Diante desse não reconhecimento do outro que reflete o Eu, há a negação daquele, via *projeção*: “os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 154), pois, conforme salienta Tiburi (2005, p. 108),

> O desejo de matar é o mesmo desejo de ser morto, o corpo aviltado é o corpo que se deseja. O ódio é a forma perversa do desejo. A relação que se tem com o corpo é a da projeção, a relação ao outro é a nossa relação com o corpo do outro que, como projeção, é relação com o nosso próprio corpo.

Nessa dinâmica, na interpretação de Adorno e Horkheimer (2006), a paranoia assume papel significativo, possuindo uma lógica de funcionamento bastante peculiar: usualmente, no paranoico, a escolha dos objetos não é livre, uma vez que ela obedece a certas determinações de sua própria doença que no totalitarismo é cooptado como acessório para os crimes em grupo, nos quais os impulsos sexuais recalcados e reprimidos pela ordem civilizatória, e que foram conservados na vida anímica, impõem-se num sistema de tenebroso, "diabólico" na vida psíquica dos indivíduos**.**

Nesse registro, Adorno e Horkheimer (2006) destacam que há uma alegação por parte dos perseguidores de que seus crimes são justificáveis por se tratar de legítima defesa, como se a vítima fosse um inimigo real. Esse argumento, no mínimo sem fundamento concreto, é racionalizado e posto como verdade, uma vez que, nessa percepção distorcida do objeto como um rival em potencial, existe um distúrbio que se associa à rarefeita capacidade de diferenciar os atributos reais deste objeto e daquilo que é projetado pelo sujeito. Para os filósofos, "perceber é projetar" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 154), isto é, colocar algo "seu", por assim dizer, no fenômeno no ato de conhecimento, tal como Kant descreveu em sua *Crítica da razão pura*. No entanto, esse aspecto refinado do aparelho mental, por sua vez, é rompido no autoritarismo, resultando numa incapacidade de diferenciação, residindo aí o que os autores denominam como *projeção patológica*.

Se a *projeção* constitui parte da nossa vida mental desde os períodos arcaicos, isto é, de nossa pré-história animal, não é descabido quando Adorno e Horkheimer apontam que "perceber é projetar", pois essa estava ligada, desde os tempos imemoriais da vida humana, à proteção, prolongamento da vida e a obtenção de comida. Logo, o caráter de *ato-reflexo da projeção* está *automatizado* "nos homens, assim como as outras funções de ataque e proteção [...]" (2006, p. 155). Tal condição não se perdeu, mas manteve-se preservada na vida mental, de forma inconsciente. Portanto, os sistemas que os humanos estabelecem, os códigos, as regras, na verdade, correspondem a uma expressão abstrata da "projeção espontânea" (2006, p. 155).

Com isso, a vida em sociedade determina que cada indivíduo aprimore sua capacidade projetiva e, concomitantemente, a iniba para que seja possível distinguir o interno e o externo e, assim, autocontrolar-se. Esse paradoxo tem sua razão de existir, pois nesse registro há uma separação entre o objetivo e o subjetivo, entre o

objeto dado e os sentimentos do sujeito em relação a esse, que possibilita a distinção entre quais pensamentos são seus ou não (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Sabe-se, desde a virada copernicana de Kant, que os objetos que alcançam a consciência são “filtrados” pelo entendimento através de suas categorias *a priori*; portanto, evidenciando um entrecruzamento entre sujeito e objeto que não pode ser negligenciado: aquilo que afeta a consciência, contém, na verdade, juízos, categorias nas quais o “campo” subjetivo participa ativamente. Nesse complexo processo, bastante profundo e refinado da capacidade humana de conhecer o mundo, há um abismo que, segundo Adorno e Horkheimer (2006), precisa ser vencido pelo sujeito cognoscente, no qual, para refletir o fenômeno do modo como ele é, o indivíduo precisa devolver mais do que recebeu. Portanto, trata-se de uma “via de mão dupla” no processo do conhecimento: o sujeito recebe os dados dos fenômenos, *aquilo que o fenômeno é para o sujeito*, e não a sua essência, isto é, *a Coisa-em-si*; “filtra-os” em suas categorias *a priori,* transforma-os em unidade e devolve para o objeto, reconhecendo-o.

> 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 separam pouco a pouco daquelas (2006, p. 155).

Desse modo, para os filósofos, o Eu é produto tardio e lento da projeção e que se desenvolve de maneira excêntrica e autônoma através da percepção com os dados da realidade. Portanto, sua forma se realiza na experiência com os fenômenos, naquela “via de mão dupla” entre o interno e o externo.

No entanto, para elucidarmos acerca da projeção patológica, antes de tudo, convém atentarmo-nos ao fato de que para se objetivar na qualidade de autônomo, o Eu “só o é o que o mundo-objeto é para ele”, pois, “sua profundidade interna [...] não consiste em nada mais senão a delicadeza e riqueza do mundo da percepção externa” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 156). Por outro lado, se o entrelaçamento entre sujeito e objeto no ato de conhecer é rompido, o que se tem é o um Eu “petrificado”, coisificado: *sem refletir, o sujeito apenas projeta*. Por isso, *o caráter patológico do antissemitismo consiste no seu comportamento projetivo ausente de reflexão e, não necessariamente, na projeção.* Pois, na medida em que o sujeito não é capaz de devolver ao objeto aquilo que recebeu, há um empobrecimento na experiência

cognitiva, perdendo, com isso, o caráter reflexivo tanto do objeto quanto de si mesmo. Nessas condições, o que se tem é uma forma patológica no ato de conhecer, no qual o sujeito recria o mundo externo de acordo com seu mundo interno – processo que transforma o mundo externo em palco de seu delírio.

Além disso, numa clara referência à teoria psicanalítica, Adorno e Horkheimer (2006) apontam que na projeção patológica, sob a pressão do Super-eu, o Eu projeta no exterior os impulsos indesejados. Tais impulsos, na verdade, são de natureza homossexual, tal como elucidado por Freud (1911/1969) em seu estudo sobre a biografia *Memórias de um doente dos nervos*, de Daniel Schreber (1842-1911), no qual descreve a projeção como um mecanismo de defesa contra os impulsos indesejados. O que nos convém, nesse trabalho do psicanalista vienense, é a definição que ele atribui à paranoia: para repelir um desejo homossexual, o sujeito delira, na qual a projeção se apresenta como um processo "notável", como um mecanismo de "defesa" para o sofrimento não beire o insuportável. Nas condições apresentadas, o paranoico constrói o mundo à sua maneira "com o trabalho dos seus delírios" (FREUD, 1911/1969, p. 94), seja de perseguição ou de grandeza. Assim, ele atribui ao estranho impulsos indesejados ao próprio Eu para que assim possa lidar com os conflitos internos. Ou seja, "[...] expulsa de si e localiza no outro – a pessoa ou coisa – qualidades, sentimentos, desejos e mesmo 'objetos' que ele desconhece ou recusa nele" (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 374).

Segundo Adorno e Horkheimer (2006), no caráter homossexual da projeção, "por medo da castração", o sujeito leva ao extremo sua obediência ao pai de modo que chega a antecipá-la, sendo capaz, nessa lógica, a se comportar, assimilar "sua vida afetiva consciente", a da de uma menina, enquanto o ódio à figura paterna se vê recalcado, configurado num eterno rancor. Nessas condições, o sujeito retrocede a estágios arcaicos de indiferenciação entre o amor, ódio e o desejo de subjugar. Logo, o que ele deseja é destruir os objetos externos – o corpo do outro –, de modo que possa atenuar parte dos conflitos internos – mais propriamente a sensação *Unheimliche*, a angústia ligada ao estranho-familiar. Para tanto, aproxima-se fisicamente, toma posse e estabelece uma relação corpo a corpo "a qualquer preço", sem, com isso, 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" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 158).

Seus objetos de fixação e, consequentemente, de perseguição são intercambiáveis, ou seja, *qualquer um serve para os delírios* e assim o indivíduo constrói o inimigo de acordo com suas necessidades psicológicas. Desse modo, para melhor enfrentar os impulsos internos, o sujeito usa a projeção enquanto um recurso desesperado do Eu para lidar com o sofrimento: “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 do mundo para melhor enfrentá-lo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 159). Diante isso, convém não desconsiderarmos a observação dos autores no aforismo *Interesse pelo corpo* (2006) que, ao discutirem sobre a dominação do corpo na civilização, assinalam a respeito da violência canalizada no outro da seguinte forma:

> Mas o assassino, o homicida, os colossos animalizados, que são secretamente empregados pelos donos do poder – legais e ilegais, grandes e pequenos – como seus executores, os homens violentos, que estão aí quando se trata de eliminar alguém, os linchadores e os membros da Ku-Klux-Klan, o brutamontes que logo se ergue quando alguém começa a querer aparecer, as figuras terríveis às quais a gente se vê entregue tão logo a mão protetora do poder se retira, quando se perde dinheiro e posição, todos os lobisomens que vivem nas trevas da história e alimentam o medo sem o qual não haveria nenhuma dominação: neles, o amor-ódio pelo corpo é brutal e imediato, eles profanam tudo o que atacam, aniquilam tudo o que veem à luz, e esse aniquilamento é o rancor pela reificação, eles repetem numa fúria cega sobre o objeto vivo tudo o que não podem mais fazer desacontecer: a cisão da vida no espírito e seu objeto. O homem os atrai irresistivelmente, eles querem reduzi-los ao corpo, nada deve continuar a viver. Essa hostilidade dos inferiores, outrora cuidadosamente cultivada e alimentada pelos superiores laicos e espirituais, à vida que neles se atrofiou e com a qual se relacionam, homossexual e paranoicamente, pelo homicídio, essa hostilidade foi sempre um instrumento indispensável para arte de governar. A hostilidade dos escravizados à vida é uma força inexaurível da esfera noturna da história (2006, p. 193).

Diante disso, não é exagero afirmar que essa *ausência de reflexão* que desemboca na paranoia presente no autoritarismo deriva dos aspectos da razão instrumental (classificação, ordenação, ajustamento, dominação) e que está arraigada na vida psíquica dos homens, denotando o que Adorno e Horkheimer entendem como paranoia enquanto “sombra do conhecimento” como sintoma do sujeito “semicultivado” (2006, p. 161). Tal deformidade reflexiva, na qual a paranoia se alastra, associa-se à imobilidade do pensamento que apenas acessa o fenômeno na sua superficialidade, sem penetrar e produzir uma reflexão fecunda tanto das circunstâncias objetivas quanto de si mesmo.

Observa-se que a razão instrumental, nesse seguimento, exige na produção de projetos e conhecimentos científicos uma “capacidade intacta de definição”. Para sobreviver nesta sociedade, ela busca operar pela racionalidade técnica (leia-se: lógica-formal), cujo campo investigativo é limitado – seu funcionamento, lembremos, está calcado com determinados objetivos para gerar dados previamente definidos. Tamanha formalidade não permite outras formas de conhecimento, pois tudo deve ser reduzido ao saber-poder e, mais precisamente, na aplicação dominadora da natureza. Assim, os filósofos entendem que há uma similitude entre o cientista e o paranoico: o primeiro não ultrapassa o seu campo investigado, enquanto o segundo não transgrede os limites estabelecidos “por seu destino psicológico” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 161).

Com isso, a violência latente manifesta-se de maneira generalizada. No ofuscamento da razão autônoma e na violência irracional feita ao outro, o sujeito que se autoproclama como “normal” ataca o estranho, sem entender que, no fundo, “trata-se de uma violência passada feita a ele próprio” (ADORNO, 1993, p. 38). Convém ainda não perdermos de vista a seguinte afirmação de Adorno no aforismo *As pessoas estão te olhando* em que o tema projeção patológica reaparece de maneira nítida:

> A indignação com as crueldades cometidas torna-se tão menor quanto menos semelhantes aos leitores normais são as vítimas, quanto mais morenas, “mais sujas”, mais próximas do *dago*** elas são. Isso depõe tanto da atrocidade, quanto do espectador. Talvez o esquematismo social da percepção no caso dos anti-semitas seja de tal feitio que eles não vejam de todo os judeus como humanos. A asserção tão frequente de que selvagens, negros, japoneses parecem animais, por exemplo macacos, já contém a chave para o *pogrom*. A possibilidade deste último é decidida no instante em que o olhar de um animal mortalmente ferido encontra o homem. A obstinação com que desvia de si tal olhar – “é apenas um animal” – repete-se sem cessar nas crueldades cometidas contra seres humanos, nas quais os autores precisam confirmar sempre de novo para si mesmos aquele “apenas um animal”, porque mesmo diante de um animal nunca puderam acreditar nisso por completo. Na sociedade repressiva, o próprio conceito de homem é uma paródia da imagem e semelhança. Faz parte do mecanismo de “projeção pática”, que os detentores do poder só percebam como humano o que é a sua própria imagem refletida, ao invés de refletirem o humano como o que é diferente. O assassinato é, assim, a tentativa sempre repetida de, através de uma loucura maior, distorcer a loucura dessa percepção falsa, transformando-a em razão: o que não foi visto como ser humano, e, no entanto, é um ser humano, torna-se uma coisa, para que não possa mais refutar por nenhum impulso o olhar maníaco (1993, p. 91).

Com isso, na sociedade industrial, o pensamento reflexivo perde seu fôlego, no qual o Eu não tira as próprias conclusões, limitando-se ao vazio dos dados factuais,

na mera qualificação. Reduz-se, portanto, em uma *práxis* vazia, destituída de sentido histórico e, principalmente, subjetivo (singular).

> Rejeitam-se as relações conceituas porque são um esforço incômodo e inútil. O aspecto evolutivo do pensamento, e tudo o que é genético e intensivo nele, é esquecido e nivelado ao imediatamente presente, ao extensivo. [...] O pensamento reduzido ao saber é neutralizado e mobilizado para a simples qualificação nos mercados de trabalho específicos e para aumentar o valor mercantil da personalidade. Assim naufraga essa autorreflexão do espírito que se opõe à paranoia (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 162-163).

Segundo Duarte (2004), opera-se, nesse registro, o que Adorno e Horkheimer entendem como a mentalidade do ticket que, na aceitação de políticas autoritárias em países “democráticos”, não é preciso dizer propriamente que é antissemita, mas aceitar os projetos obscuros de uma lista de candidatos que tenta confundir a consciência política do eleitor, “de modo semelhante ao que leva o telespectador, igualmente distraído, a adquirir bens sem qualquer serventia, apenas para se sentir em conexão com o mundo” (DUARTE, 2004, p. 49). Ou seja, o sujeito apenas concorda com o que está disposto e lida com o mundo munido somente com a superficialidade de suas reflexões e da sua falta de resistência contra a realidade tal como se apresenta.

Por isso, Adorno e Horkheimer argumentam (2006) que o senso de realidade e poder já não possuem o caráter de um movimento dialético entre o sujeito e a realidade política, mas apenas de aceitação do que é *ofertado*. Graças aos mecanismos de padronização fornecidos pela indústria cultural, que usurpam a capacidade do sujeito de tirar suas próprias conclusões dos fenômenos, o que se tem é a estereotipa do pensamento, a dicotomização de bom e mau, velho e novo, corrupto e honesto, louco e normal. Pois o juízo, destacam os frankfurtianos, que na filosofia kantiana visava o discernimento dos fenômenos, passando por uma etapa de ponderação, é substituído por procedimentos rápidos. Com isso as categorias se tornam vazias, isto é, mera aplicação, sem mediação, na qual a diferença é extirpada. Na política, isto não é diferente, visto que “tudo o que representa a diferença tem de tremer”.

> As etiquetas são coladas: ou se é amigo, ou inimigo. A falta de consideração pelo sujeito torna as coisas fáceis para a administração. Transferem-se grupos étnicos para outras latitudes, enviam-se indivíduos rotulados de judeus para as câmeras de gás (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 166).

Nessa esteira reflexiva, convém corroborar que a perda de autonomia não está associada somente à rarefeita capacidade de reflexão do esquematismo danificado, que a indústria cultural, conforme vimos, antecipa em esquemas artificiais. De acordo com Adorno e Horkheimer (2006), na era das grandes massificações, o sujeito pulsional não sofre mais a dor de se contradizer ao todo, visto que a dialética entre sujeito e cultura é extirpada na medida em que sua economia pulsional é utilizada pela sociedade administrada.

Para os filósofos, o Super-eu freudiano assumia esse papel dialético, uma vez que, como representante interno das regras sociais, assinalava um conflito doloroso que pressupunha certo resquício de autonomia, pois o sujeito precisava estabelecer mediações entre ele e a cultura, bem como a família e as figuras que representavam o poder. No entanto, com a queda da autoridade familiar, as instituições e as celebridades assumiram a função de construção desse Eu e Super-eu, onde as pessoas se guiam muito mais pelos *discursos ordenados*, do que pela mediação conflitante entre elas e a sociedade.

Não é sem motivos que tanto Adorno e Horkheimer no texto sobre *Indústria Cultural* quanto Marcuse em *O homem unidimensional* (2015) argumentem acerca da perda da tragicidade, uma vez que, nas situações supramencionadas, o trágico é substituído pela cultura de massas ou por medicações que suplantam os conflitos dos sujeitos.

Para Marcuse, na década de 1960, isso se evidenciava pela alta taxa de consumo de medicamentos receitados por psiquiatras bem como as terapias comportamentais que promoviam uma adaptação do sujeito à realidade social. Esta expropriação da “censura interna”, censura que denotava a tragicidade, o conflito e, ao mesmo tempo, a possibilidade de escolher, abriu espaço para a perda da individuação (autonomia). Ou seja, no espectro da consciência feliz, que “ [...] dispõe de jogos com morte e sofrimento nos quais a alegria, o grupo de trabalho e a importância estratégica se misturam numa harmonia social compensadora” (MARCUSE, 2015, p. 104), há uma atrofia da capacidade crítica no que concerne ao entendimento das contradições subjacentes à ideologia unidimensional. Diante disso, Rouanet destaca que “o efeito final da unidimensionalização da realidade e do pensamento é a produção do consenso integral. O indivíduo satisfaz necessidades heterônomas, achando que está satisfazendo suas próprias necessidades” (1989, p. 208).

Com isso, elimina-se o conflito e a possibilidade de criar alternativas (utopias, por exemplo), visto que a tese hegeliana de que o “real é racional” é levada a cabo: tudo é devorado pela cultura e, desse modo, as pessoas acreditam que tanto suas decisões quanto suas ações podem ser mediadas pelos produtos culturais, uma vez que “o cálculo se encarrega da consciência” (MARCUSE, 2015, p. 106). Julgam pela via instrumental que suas ações são racionais – e, de fato, são – , porém, demasiada racionalização (que contém em seu cerne elementos irracionais suplantados), que não permite vacilações, oscilações, ou mesmo que não leva em conta os aspectos afetivos, gera uma desumanidade racionalizada, de modo de que toda injustiça torna-se justificável. “E nessa transferência, o aparato também assume o papel de um agente moral. A consciência é absolvida pela reificação, pela necessidade geral das coisas” (MARCUSE, 2015, p. 103). Nesse seguimento, assevera o filósofo, “a culpa não tem lugar”, visto que “um homem pode dar o sinal que liquida centenas e milhares de pessoal, então se declarar livre de todo o peso na consciência e viver feliz para sempre” (MARCUSE, 2015, p. 103).

Para Adorno e Horkheimer (2006), isso gera a correlação entre o trabalho e a vida política, pois as coisas são entregues ao sujeito de modo que ele não precise mais julgar sobre aquilo que recebe, fabrica ou pratica em sua vida cotidiana. A ponderação que poderia ser índice de reflexão e humanidade, assim como o tempo perdido que possibilitava a mediação entre o individual e o universal, foi substituída pela produção em série, pela massificação do próprio senso de realidade.

> Hoje, os indivíduos recebem do poder seus *tickets* já prontos, assim como os consumidores que vão buscar seu automóvel nas concessionárias da fábrica. *O senso de realidade, a adaptação ao poder, não é mais resultado de um processo dialético entre o sujeito e a realidade, mas é imediatamente produzido pela engrenagem da indústria*. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 169, grifo nosso).

Por isso, Adorno e Horkheimer (2006) entendem que a loucura que se manifesta no antissemitismo indica que, na verdade, *a loucura é a própria realidade política*, mesmo a mais democrática, visto que ao invés de eliminar a pauperização, dando cabo às contradições sociais sob o véu tecnológico; o que se tem é a manipulação racional da irracionalidade das pessoas (ADORNO, 2015), e a reprodução da brutalidade cotidiana que se manifesta pela *reificação*,

> [...] graças à qual a estrutura de poder, possibilitada unicamente pela passividade das massas, aparece às próprias massas como uma realidade indestrutível, tornou-se tão densa que toda espontaneidade e, mesmo, a simples ideia da verdadeira situação tornou-se necessariamente uma utopia extravagante, um desvio sectarista*. A aparência ficou tão espessa que a possibilidade de devassá-la assumiu o caráter da alucinação*. Escolher um *ticket*, ao contrário, significa adaptar-se a uma aparência petrificada como uma realidade e que se prolonga a perder de vista graças a essa adaptação (2006, p. 168-169, grifo nosso).

Desse modo, sem conseguir ir além dos dados apresentados, a reflexão nos "filhos" da sociedade administrada se esvai de sua potencialidade libertadora, fazendo com que os homens aceitem as coisas como elas aparentam que são e não como elas poderiam vir-a-ser. A utopia é substituída pela resignação.

3 VIDA DANIFICADA, LIDERANÇA FASCISTA E EXCLUSÃO DO *UNHEIMLICHE*

Neste capítulo, nossa intenção consiste em analisar a noção de “vida danificada” proposta por Adorno em sua obra *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*, escrita de forma aforística durante seu período de exílio nos Estados Unidos e que, de maneira refinada, apresenta um quadro geral sobre a vida cotidiana do cidadão americano sob a égide do mundo administrado. Tal perspectiva desponta como uma parte fundamental para entendermos aquilo que expusemos anteriormente acerca da subjetividade mutilada. Portanto, entende-se que o presente percurso é necessário, uma vez que é dentro deste quadro de uma vida mutilada produzida pela sociedade industrial que o filósofo alemão constrói suas pesquisas e hipóteses acerca das lideranças autoritárias, dos dispositivos que configuram a manipulação de massas, bem como a exclusão do *Unheimliche* pelo *in-group.*

3.1 A degradação do indivíduo pela vida danificada

É no registro da *vida danificada* que o fascismo é engendrado, como observou Adorno em sua extensa produção filosófica e sociológica. Sua análise apurada sobre a vida norte-americana nos mostra como é impossível desvincular os comportamentos autoritários da existência padronizada, planificada, imposta pela sociedade industrial – de caráter fungível, de troca mercantil –, na qual o indivíduo perde sua autonomia e torna-se uma mercadoria acoplada à engrenagem social, reproduzindo, nessa trama, estereótipos e preconceitos.

Como investigador atento, o filósofo alemão percebeu que o *american way of life,* do qual não tinha simpatia, não estava ligado a uma vida “verdadeira”, uma vez que o sujeito era cooptado pela totalidade social, pela ideologia unidimensional que impossibilitava qualquer forma de resistência (BRITO, 2007; MUSSE, 2011). Essa condição de estrangeiro e, ao mesmo tempo de um observador distante, mas muito perspicaz, além de uma análise da sociedade em questão, permitiu pensar a condição de exilado “daqueles que, por motivos políticos ou econômicos, foram privados da possibilidade de viver no local que lhes é familiar, no qual passaram a infância e moldaram sua consciência [...]” (MUSSE, 2011, p. 170).

Desse modo, como um estranho (estrangeiro) na terra de lavadores de pratos que ficam milionários (BRITO, 2007), Adorno investigou a situação do “exilado como

metáfora privilegiada da derrocada do indivíduo na sociedade capitalista" (MUSSE, 2011, p. 170). Seu isolamento do mundo tal como se apresentava permitiu que o filósofo desenvolvesse uma série de reflexões sobre a perda de substância do particular, do indivíduo, em detrimento do sistema, da totalidade. Em suas observações, buscou incluir os diversos saberes que lançam hipóteses sobre a subjetividade humana, desde a filosofia, com severas críticas ao pensamento hegeliano, à estética, passando pela literatura, a sociologia e a psicanálise (MUSSE, 2011).

Assim, em *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada* (1993), o que nos interessa são as reflexões adornianas sobre a contínua perda de substância e autonomia do indivíduo e sua inevitável transformação em "apêndice" da produção material, na qual a subjetividade, por sua vez, encontra-se mutilada pela lógica de consumo bem como da unidimensionalização da existência (MARCUSE, 2015). Nessa empreitada, argumenta Musse (2011), o filósofo buscou evidenciar características na sociedade norte-americana que estavam em consonância com as sociedades fascistas clássicas *"*como a redução da esfera da circulação por conta da preponderância do aparato de distribuição de uma 'indústria altamente concentrada' e a tendência concomitante a constituir uma ordem social que impulsiona o processo de liquidação do indivíduo*"* (p. 172).

Na obra em questão, escrita entre 1944 e 1947, Adorno se dedica ao estudo da constituição da moral danificada, buscando refletir sobre a falta de liberdade dentro do mundo administrado e as suas rarefeitas oportunidades de resistência (BRITO, 2007). Acerca disso, é possível afirmar que Adorno não escreve sobre uma ética, pelo menos não dentro da tradição dos tratados éticos que elucidavam a possibilidade de uma "vida reta". Pois a vida, nessa sociedade, está reduzida à produção mercantil, à ideologia da sociedade industrial da qual somos reféns desde o nascimento e que produz, com isso, uma identificação e cumplicidade com a estrutura dominante. Diante disso, assevera Adorno, "não há vida correta na falsa" (1993, p. 33).

No entendimento de Brito (2007), isso se revela como uma problemática delicada quando percebemos que não há "nenhum reflexo de platonismo" nesse cenário, uma vez que se a vida é falsa, pode-se compreender que não existe "um sentido verdadeiro a ser revelado, ela é verdadeiramente falsa: "*como se tudo que é o mundo fosse a caverna"* (2007, p. 57-58, grifo nosso). A vida "correta" proposta pelo capitalismo tardio impossibilita aqueles que desejam ser "bons" ou "virtuosos", pois a

ideia de justiça, virtuosidade, não é um problema meramente individual, mas depende, acima de tudo, das “formas sociais”. Essas, ressalta Brito (2007, p. 58),

> [...] sob o capitalismo se desenvolveram tanto no sentido da pura utilidade e do esvaziamento de significados que a “experiência” se tornou mera repetição ou compulsão. A vida falsa ou uma vida que não é vivida é, de fato, uma referência aos problemas da experiência sob o capitalismo.

Por isso, não é sem motivos Adorno expressar que “o olhar lançado à vida transformou-se em ideologia, que tenta nos iludir escondendo o fato de que não há mais vida” (1993, p. 7). Com isso, o filósofo almeja apontar que o “todo” é *falso*, “não-verdadeiro”, endereçando sua crítica ao pensamento hegeliano que mortificou o particular, bem como o singular, ao apresentar um sistema harmônico na realização do Espírito Absoluto e que compele os sujeitos à adaptação e ajustamento na totalidade social. Hegel, na percepção do pensador frankfurtiano, coloca a individuação como subordinada ao todo; como inferior e liquidada pela totalidade do Absoluto. Sua lógica não leva em conta a dialética entre o singular e o universal, mas visa somente à realização absoluta desse último, principalmente ao lançar hipóteses sobre a sociedade civil, na qual o indivíduo é a categoria fundamental, mas que se esvanece na realização do todo[39].

> Decerto ele percebe, com a teoria econômica clássica, que a própria totalidade se produz e se reproduz a partir da conexão dos interesses antagônicos de seus membros. Mas o indivíduo enquanto tal continua a ser por ele tomado, ingenuamente, como aquele dado irredutível que ele dissolve precisamente na teoria do conhecimento. Na sociedade individualista, porém, não somente o universal se efetiva através da atuação conjugada dos indivíduos, mas a sociedade é essencialmente a substância do indivíduo (ADORNO, 1993, p. 9).

Nesse sentido, Adorno entende que o singular degradado, hostilizado pela vida danificada, configura-se como toda a forma de estrangeiridade e alteridade que

[39] Segundo Gabriel Cohn (1986), a crítica adorniana à ideologia se efetiva a *partir de dentro*, isto é, em uma análise imanente ao processo ideológico, haja vista que pontuar uma singularidade fora da totalidade já é, por si só, ideologia. “Pois o particular e o geral, a diferença e a identidade, formam uma unidade contraditória, e devem ser tratadas como tal” (p. 12). Portanto, pode-se dizer que é no campo da experiência falsa compartilhada, universalizada, e ideologicamente necessária do capitalismo de Estado, que opera a falta de reconhecimento do singular, pois o mesmo é dissolvido no geral. Para o sociólogo (1986, p. 12), “O caminho entre o dado ideológico singular e as características mais gerais da totalidade social é, portanto, linear, imediato”. Inviabilizando novas experiências, a linearidade que compõe a vida danificada, argumenta Cohn, é garantida através do “primeiro do princípio da equivalência entre valores de trocas corporificados nas mercadorias. [...] Criticar a ideologia implica assumir o partido da diferença, da particularidade, contra a primazia da identidade e da generalidade” (1986, p. 12).

não se ajustou às normas sociais, que o sistema não cooptou e que, de alguma maneira, resiste à incorporação no todo.

Tal hipótese torna-se viável quando nos atentamos, por exemplo, ao ensaio *Educação após Auschwitz*, escrito nos anos 1960, em que o filósofo frankfurtiano volta sua atenção para o tema da educação ao abordar que seria dever do campo educativo a não repetição da barbárie (ADORNO, 1995a).

Desse escrito vale destacar o tema da violência contra o não-idêntico, no qual o filósofo elucida sobre o caráter anti-civilizatório dos homens que estão mergulhados numa densa rede de relações que lhes causa uma claustrofobia, isto é,

> [...] um sentimento de encontrar-se enclausurado numa situação cada vez mais socializada, como uma rede densamente interconectada. Quanto mais densa é a rede, mais se procura escapar, ao mesmo tempo em que precisamente a sua densidade impede a saída (1995a, p. 122.).

Nessas circunstâncias, Adorno (1995a) argumenta que a perseguição ao particular, e suas singularidades, parece confirmar um esquema da história das perseguições, segundo a qual a violência contra os mais vulneráveis se dirige, geralmente, sobre aqueles que são considerados fracos e felizes, devido, em última instância, à inexistente força de oposição dos perseguidores de se contraporem, ou, no mínimo, refletirem sobre os atos bárbaros que eles aplicam. Para o filósofo, de modo geral, as pessoas perdem sua identidade e o potencial de resistência atribuído ao particular, justamente, porque estas qualidades também se esgotam na adequação à vida danificada. Assim, a capacidade de julgar ou se contrapor aos crimes não se encontram presentes, justamente porque os mecanismos reflexivos que poderiam impedi-los auxiliam na perpetuação da hostilização às minorias.

Por isso, em uma pertinente crítica à “educação pela dureza”, calcada na dor e na disciplina, Adorno observa que uma sociedade que prioriza a sua formação pela violência, cuja “ideia de que a virilidade consiste num grau máximo da capacidade de suportar dor” (1995a, p. 128), tende a repetir as barbaridades, repassando-as para gerações seguintes, pois “quem é severo consigo mesmo”, argumenta o teórico crítico, “adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir” (ADORNO, 1995a, p. 128).

Feito esse breve desvio, voltemos nossa atenção à *Minima Moralia*, especificamente no aforismo dezenove, *Não bater à porta*, em que Adorno, lançando

mão de uma primazia do singular, descreve de forma refinada os gestos e comportamentos cotidianos considerados “inofensivos”, mas que, na verdade, possuem uma relação direta com a perda de substância do indivíduo.

> *A tecnificação torna, entrementes, precisos e rudes os gestos, e com isso os homens. Ela expulsa das maneiras toda hesitação, toda ponderação, toda civilidade, subordinando-as às exigências intransigentes e como que a-históricas das coisas. Desse modo, desaprende-se a fechar uma porta de maneira silenciosa, cuidadosa e, no entanto, firme. As portas dos carros e das geladeiras são para serem batidas, outras têm a tendência a fechar-se por si mesmas, incentivando naqueles que entram no mau costume de não olhar para trás, de ignorar o interior da casa que os acolhe. Não se faz justiça ao novo tipo de homem, se não se tem consciência daquilo a que está incessantemente exposto pelas coisas do mundo a seu redor, até em suas mais secretas inervações. O que significa para o sujeito que não existam mais janelas que se abram como asas, mas somente vidraças de correr para serem bruscamente impelidas? Que não existam mais trincos de portas, e sim maçanetas giratórias, que não existam mais vestíbulos, nem soleiras dando para a rua, nem muros ao redor do jardim? E qual o motorista que já não foi tentado pela potência do motor do seu veículo a atropelar a piolhada da rua, pedestres, crianças e ciclistas? Nos movimentos que as máquinas exigem daqueles que delas se servem localizam-se já a violência, os espancamentos, a incessante progressão aos solavancos das brutalidades fascistas. No deperecimento da experiência, um fato possui uma considerável responsabilidade: que as coisas, sob a lei de sua pura funcionalidade, adquirem uma forma que restringe o trato delas a um mero manejo, sem tolerar um só excedente – seja em termos de liberdade de comportamento, seja de independência da coisa – que subsista como núcleo da experiência porque não é consumido pelo instante da ação* (1993, p. 33, grifo nosso).

Essa extensa citação tem lá suas razões, uma vez que apresenta o sujeito oriundo desta civilização que vínhamos discutindo até então, cujas características consistem numa expressiva rigidez oriunda da rudimentar experiência, que promove uma intolerância aos aversivos.

Entende-se aqui, na leitura do aforismo acima, que a agressividade “deslocada” para a técnica, para a manutenção da vida dentro dessa sociedade, já contém certos princípios que são utilizados na violência autoritária. Dessa forma o caráter rarefeito de sua experiência leva aquilo que podemos entender como a criação de uma “atmosfera fascista”: a violência antes “sublimada” nas coisas, nas ações cotidianas, adquire sua forma brutal, quando incentivada dentro de grupos e mobilizada para fins políticos destrutivos.

Parecer este que não está distante daquilo que lemos no aforismo setenta e seis, *Jantar de gala*, no qual o filósofo afirma que o desejo técnico não permite que os sujeitos acumulem coisas, pois na pressa fervorosa de obter os produtos culturais ofertados, há um sentimento de não querer ficar para trás dos últimos processos da

produção desenfreada. Com isso, as ações cotidianas perdem o sentido, tornando-se mera objetividade, de modo que “ir atrás dos outros, atropelar-se, fazer filas, tudo isso substitui por toda parte as necessidades de certo modo racionais” (ADORNO, 1993, p. 103), uma vez que “o fervor fascinado com que se consomem os processos mais recentes não conduz apenas a uma indiferença ao que é fornecido, mas favorece todo um refugo estacionário e uma idiotice calculada” (ADORNO, 1993, p. 103). Nessa pressa por um espaço na vida danificada, de não perder o que a cultura tem para oferecer, salienta Adorno (1993, p. 103-104),

> Todo programa tem que ser engolido até o fim, todo *best-seller* tem que ser lido, todo filme tem que ser visto durante o seu sucesso no cinema mais prestigiado. A profusão de coisas consumidas sem discernimento torna-se calamitosa. Ela torna impossível orientar-se, e do mesmo modo que a gente procura um guia [*Führer*] no magazine gigantesco, assim também a população entalada entre as ofertas aguarda o seu.

Diante disso, consideremos ainda o aforismo dezessete, *Reserva de propriedade*, no qual Adorno expõe, de modo enfático, que nenhum ser humano é capaz de se auto-determinar nesse tipo de sociedade. Para o filósofo, ninguém alcançará a condição de autonomia que outrora, no pensamento ocidental, tornou-se um ideal, pois a razão e suas potencialidades emancipatórias encontram-se suplantadas pela astúcia organizadora desta mesma razão – mas, agora, ligada à lógica-formal, ao princípio de identidade, A=A. Assim, o indivíduo que poderia representar o gênero humano, “o indivíduo enquanto indivíduo” perde sua “autonomia através da qual poderia realizar efetivamente o gênero” (ADORNO, 1993, p.31).

Isso está em consonância com o que lemos no aforismo cinco, *Isso não é bonito de sua parte, senhor doutor!,* no qual Adorno escreve que os gestos, os movimentos, bem como cada relação cotidiana, a mais mínima, estão mutilados. Para o filósofo, nada é inocente: a conversa casual, o aperto de mão para fechar os acordos, o tapinha no ombro, a ida ao cinema ou ao restaurante.

Se há um tom de exagero nisso, deve-se, acima de tudo, à tentativa do filósofo de explicitar que a sociabilidade está degradada, uma vez que, na inexistência de ingenuidade de gestos espontâneos onde até mesmo o brincar perde seu caráter verdadeiramente alegre, nada pode ser considerado autêntico ou digno de uma vida reta (MORAES, 2006). Nesse processo, o pensamento enquanto uma possibilidade de libertação e autonomia se vê eclipsado, pois, como produto da comunicação entre

os homens, a reflexão, nas condições apresentadas, inclina-se exclusivamente para a produção e reprodução do capital e a perpetuação das injustiças.

Sobre isso, Musse (2011, p. 176) escreve que:

> Adorno não hesita em afirmar que tudo aquilo que concerne às regras mínimas da ação, à doutrina da "vida reta", inclusive o termo "vida", encontra-se – após ter se deslocado para o âmbito do mundo privado – reduzido à esfera do mero consumo, com a implicação adicional de que tal esfera, hoje, nada mais é que um apêndice, destituído de autonomia e de substância própria, do processo de produção material.

Desse modo, conforme aponta Moraes (2006), a pressão social elucidada pelo filósofo frankfurtiano denota que o "espaço para o relaxamento" (alívio das tensões) também não existe, pois, dentro da configuração delineada, cada gesto, mesmo que inofensivo, cada ação implica uma "participação na injustiça social", uma vez que "escondem o interesse geral de nunca ir além do contato superficial" (2006, p. 135).

O aforismo três, *Peixe n'água*, é expressivo quanto ao tema da superficialidade das relações, no qual Adorno expressa que a vida privada tornou-se o espaço dos agentes comerciários cujas relações são reproduções das atividades econômicas: "o domínio do privado como um todo é devorado por uma enigmática operosidade que apresenta todos os traços da atividade comercial, sem que haja nela propriamente algo para comerciar" (ADORNO, 1993, p. 17). Para o teórico crítico, soa estranho que, nessa esfera, as relações não se orientem para algum fim, pois a irracionalidade do sistema não somente captura sua forma de pensar, mas também sua experiência e a maneira como os homens se relacionam. Na perda de um verdadeiro encontro entre os sujeitos, no sentido humano (que não seja apenas pelo benefício próprio), torna-se, no mínimo, suspeito dizer que "nada quer", uma vez que:

> Inúmeras pessoas fazem sua profissão de um estado que decorre da liquidação da profissão. São aquelas pessoas amáveis, estimadas, que são amigas de todos, os justos, que desculpam humanitariamente qualquer infâmia e repelem inflexivelmente toda emoção não convencional como sentimental. Elas são imprescindíveis por seu conhecimento de todos os canais e esgotos do poder, adivinham seus juízos mais secretos e vivem de sua pronta comunicação. Encontram-se em todos os campos políticos, mesmo lá onde a recusa do sistema é tida como óbvia e deu origem a um conformismo *sui generis*, lasso e matreiro. Frequentemente seduzem por uma certa bondade, uma compassiva participação na vida dos outros: altruísmo por especulação. São espertas, bem-humoradas, sensíveis e capazes de reagir: elas poliram o velho espírito de negociante com as últimas novidades da Psicologia. De tudo são capazes, até mesmo de amar,

> conquanto sempre deslealmente. Elas não enganam por instinto, e sim por princípio: a si mesmas avaliam como lucro, que a nenhum outro concedem. Ao espírito vinculam-nos uma afinidade eletiva e o ódio: são uma tentação para os meditativos, mas são também os piores inimigos destes. Pois são aquelas pessoas que sutilmente conquistam e arruínam os últimos refúgios de resistência; as horas que ficam livres das exigências da maquinaria. Seu individualismo tardio envenena o que porventura ainda restou do indivíduo (ADORNO, 1993, p. 18).

Zuin, Pucci e Ramos-de-Oliveira (1999) observam que a lógica matemática, que rege o pensamento identificador, é estendida “nos procedimentos da justiça” assim como nas relações afetivas revelando uma forma de funcionamento similar à lógica do intercâmbio das mercadorias – da troca mercantil; o princípio de equivalência. Isso fica evidente no sorriso esboçado após o ganho de um presente, por exemplo. Em tal gesto aparentemente simples

> [...] esconde-se a imediata equação que associa a imagem do favorecido com a grife do presente escolhido. Se realmente for uma marca que possibilita a certificação social e particular de uma pessoa de “valor”, a sensação de felicidade é imediata. Se não ocorrer uma correspondência instantânea entre a quantidade de afeto que alguém imagina que o outro sinta por nós e a quantidade de dinheiro gasta para a compra do presente, sente-se uma pessoa “desvalorizada” (1999, p. 69).

Diante disso, não podemos perder de vista, com tudo o que foi exposto, sobre a relação do indivíduo com a cultura, na qual há uma sociabilidade danificada com pouquíssimas possibilidades de libertação. Assim, precisamos nos atentar a esse aspecto que está em consonância com os fragmentos filosóficos da *Dialética do esclarecimento,* acerca da “não-separação” entre indivíduo e sociedade, levando em consideração que “a própria organização psicológica pulsional do indivíduo reflete o processo social” (MORAES, 2006, p. 132) e que permite, nessa dialética entre não-idêntico e idêntico, entre indivíduo e a sociedade administrada, a construção da mentalidade autoritária.

Quanto a isso, convém salientar as considerações de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, que já delineavam a impossibilidade de uma vida verdadeira, devido à “pressão social” sobre o indivíduo:

> O que levou os homens a superar a própria inércia e a produzir obras materiais e espirituais foi a pressão externa. [...] A resistência da natureza externa, a que se reduz em última análise a pressão, prolonga-se, desde sua infância, na dureza de seus semelhantes (2006, p. 179).

Tal caráter de dominação social foi o que possibilitou a complacência dos homens em relação à autoridade, gerando uma suavidade com aqueles considerados mais fortes e a brutalidade quando se trata dos mais fracos. Esse prazer contido na dominação dos considerados vulneráveis é algo que a civilização trouxe em seu cerne, desde sua origem, haja vista que a noção de terror é inseparável da cultura, no qual, metaforicamente, o carrasco é o signo de sua evolução, pois nele estão contidos os registros do trabalho e do lazer, bem como da coerção, da representação das normas sociais da maneira mais brutal (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Para os filósofos, a negação de tal figura, que na sociedade industrial assume formas multifacetadas (professor, diretor, gerente etc.), “significa esbofetear toda a ciência e toda a lógica” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 179). A inseparabilidade do terror com a conservação da civilização não permite o afrouxamento do primeiro, uma vez que o segundo perderia sua sustância, sua razão de existir e, com isso, afirmam Adorno e Horkheimer: “as mais diferentes conclusões podem ser tiradas daí: da adoração da barbárie fascista à busca de refúgio nos círculos do inferno” (2006, p. 180). Portanto, a pressão externa, a coerção da vida danificada, produz um embrutecimento do sujeito tanto de sua capacidade de pensar quanto de se sensibilizar com as desumanidades: “a barbárie é efetivamente o todo e triunfa até sobre seu espírito” (ADORNO, 1993, p. 93).

Em *Educação após Auschwitz* (1995a)*,* Adorno descreve o tipo de sujeito que calcula tudo de maneira “fria”, comparando esse indivíduo com os engenheiros muito bem instrumentalizados que produziram os trilhos e os trens que mataram milhões de judeus em câmaras de gás durante o regime nazista – um exemplo claro de entrelaçamento do esclarecimento com a barbárie. Assim, a nosso ver, entende-se que a suposta neutralidade cientifica associada com a incapacidade de se afetar pelo sofrimento do outro, ou mesmo de exterminá-lo por motivos considerados racionais em nome do progresso e de uma suposta vida “digna”, evidenciou nos campos de concentração, de maneira aterrorizante, os elementos “bárbaros” que compõe a vida na sociedade esclarecida.

É preciso, nas circunstâncias aqui apresentadas, levar em consideração o que Adorno entende como barbárie, principalmente na entrevista *A educação contra a barbárie*. Para o teórico crítico, a barbárie consiste basicamente numa sociedade altamente tecnológica na qual as pessoas estariam num descompasso com relação à cultura num duplo sentido: primeiro por não terem experimentado os valores que a

própria noção de civilização impõe aos sujeitos, e segundo, ligando-se à tese freudiana de *O futuro de uma ilusão*, que corresponde a um impulso destrutivo, um ódio primitivo “que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza” (ADORNO, 1995a, p. 155). Portanto, o caráter repressivo da cultura, e isso Freud observou de modo perspicaz em sua teoria social, produz os elementos que levam os sujeitos a destruírem a própria civilização.

Desse modo, a incapacidade de se afetar, ou mesmo de amar, como expõe Adorno em *Educação após Auschwitz*, relaciona-se não apenas com as exigências psíquicas, mas também com a forma pela qual os indivíduos lidam com a técnica de maneira objetiva, uma vez que num “mundo em que técnica ocupa uma posição tão decisiva como acontece atualmente, gera pessoas tecnológicas, afinadas com a técnica” (ADORNO, 1995a, p. 132). Portanto, quando levada ao extremo, e percebida como um fim em si mesma, essa é aplicada de maneira “fria” e ao mesmo tempo justificada com o discurso de “neutralidade cientifica”. Com isso, os resquícios de uma rudimentar capacidade de amar são aplicados às “máquinas enquanto tais” (ADORNO, 1995a, p. 132), evidenciando, com isso, o subterrâneo caráter regressivo vinculado à ideia de progresso: se por um lado há um aumento significativo da tecnologia e de prolongamento da vida, por outro, existe uma história dolorosa recalcada, de feridas individuais e coletivas que não foram elaboradas e que, segundo a ordem social, devem ser esquecidas a qualquer custo.

Esse movimento de transformação do pensamento e dos homens em engrenagens da maquinaria social não teria seu êxito tenebroso se o componente da frieza não estivesse presente e que, no entendimento de Crochík (2006), funciona como uma maneira de “suportarmos” os conflitos oriundos das contradições sociais, evitando a angústia de lidarmos e nos identificarmos com os que são excluídos.

3.2 Liderança fascista e exclusão do *Unheimliche*

Os Estados Unidos entre o final da década de 1930 e início de 1950 atestaram para Adorno, durante o seu exílio, a tendência regressiva que a civilização ocidental guardava (que ainda permanece nos tempos atuais, pois as condições de perpetuações do autoritarismo ainda não foram extintas) acerca de uma espécie de “aceitação” da panfletagem fascista. Para o autor de *A personalidade autoritária,* o

nazismo “ativou”, por assim dizer, em cada sujeito o seu potencial antidemocrático, algo que não seria diferente nos Estados Unidos da América, pois, segundo o filósofo, para que isso fosse possível era preciso contar com o apoio das pessoas ou a falta de resistência dessas à propaganda autoritária (ADORNO, 2009b).

Por isso, não é descabido quando teórico frankfurtiano compara as receitas da agitação fascista contidas na obra *Mein Kampf* de Adolf Hitler com os discursos dos agitadores norte-americanos, por exemplo. Nessa comparação, Adorno cita a técnica dos discursos que se harmonizam com a maneira rígida e estereotipada de pensar dos sujeitos. Seguindo a fórmula hitleriana de divisão entre “bons” e “maus”, o agitador norte-americano estabelece uma diferenciação entre:

> [...] aqueles que têm de ser salvos, os escolhidos, “nós”, e aqueles que não são bons para se fazer mal proveito, que são condenados *a priori* e devem morrer, “eles”, os judeus. De maneira análoga, a personalidade ou caráter fascista está convencido de que todos aqueles que pertencem a seu próprio clã ou grupo, seus amigos e parentes, são o tipo certo de gente, ao passo que tudo é *estranho* é visto com suspeita e, moralisticamente, rejeitado (ADORNO, 2012, p. 4, grifo nosso).

Nessa condição, o interesse do agitador na sua manifestação de ódio não está ligado às práticas democráticas de políticas objetivas e concretas, como deveria ser um verdadeiro líder democrático. Seu caráter antidemocrático relaciona-se estritamente com a quebra do pacto social, sobre o qual almeja o controle, bem como a submissão de seus “ouvintes”, lançando mão de um falso carisma para que as pessoas depositem sua “confiança” nele (ADORNO, 2012).

Entretanto, tal confiança revela-se ao olhar atento de Adorno (2015) como uma “encenação”, que está alinhada com a condição na qual as pessoas não são capazes de decidir e determinar seu próprio destino. Tamanha indisposição de “abrir os olhos” diante da desumanidade generalizada deriva de uma desilusão, e desconfiança, tanto na autenticidade quanto na efetividade dos “processos políticos democráticos”, nos quais “elas são tentadas a entregar sua substância de autodeterminação democrática e arriscar sua sorte com aqueles que ao menos consideram poderosos: seus líderes” (ADORNO, 2012, p. 1).

Resistentes a qualquer tipo de confrontação com a realidade, os sujeitos aceitam as sugestões do líder autoritário que são marteladas em suas cabeças, seguindo, inclusive, a mesma dinâmica da propaganda no rádio ou na TV: uma repetição incessante com frases de efeito, seguidas de gritos e *slogans* batidos. Tal

aspecto psicológico racionalizado, que muito determina a estrutura do autoritarismo contemporâneo, não pode ser desarticulado com os mecanismos de manipulação produzidos pela indústria cultural, haja vista que ambos almejam ir até o fim daquilo que objetivam: o primeiro busca colocar em prática seu límpido e "honesto banho de sangue" (ADORNO, 2012) e o segundo, os altos lucros das agências publicitárias (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Nesse seguimento, não é indevido, para Adorno, denominar o líder autoritário de "incitador da turba", uma vez que seus dispositivos estão baseados em "cálculos psicológicos", cuja disposição está relacionada a um jogo sujo e manipulador "do que angariar seguidores através da colocação racional de fins racionais" (2015, p. 154), visto que seu objetivo principal visa à transformação das pessoas em turbas, em massas amorfas com inclinações violentas sem uma finalidade política que possa ser no mínimo sensata, criando, diante desse cenário, "a atmosfera do *pogrom*" (ADORNO, 2015, p. 154).

Com discursos que se caracterizam por uma abordagem sistemática, dentro de um padrão rígido, o agitador almeja, na monotonia do seu falatório, abolir os princípios democráticos de liberdade e autonomia através do apoio das próprias massas. Desse modo, o conteúdo rarefeito dos seus discursos deve-se, acima de tudo, à condição daqueles que o seguem: uma capacidade rudimentar de pensar, ou, na melhor das hipóteses, uma indisposição a "abrir os olhos" (ADORNO, 2015). Por isso, Adorno observa, em *Liderança democrática e manipulação de massas,* que o líder não espera que a audiência caia num aborrecimento acerca de suas repetições, pois ele

> Acredita que é a pobreza intelectual de seu quadro de referência que fornece o halo de auto-evidência, senão uma atração peculiar, àqueles que sabem o que podem esperar para si mesmos da mesma forma como as crianças desfrutam da repetição literal e interminável de uma mesma história ou cançoneta (2012, p. 4).

Para uma compreensão mais profícua do fenômeno do autoritarismo, Adorno recorre aos estudos freudianos para analisar o conteúdo psicológico da panfletagem fascista. Em suas pesquisas, tomando como referência a obra *Psicologia de massas e análise do eu* de Freud, o filósofo alemão argumenta que o psicanalista vienense, longe de atribuir um sentido estritamente biológico ao fenômeno de massas contemporâneo, questiona, em um verdadeiro espírito iluminista de sua época, "*o que faz as massas serem massas?*" (2015, p. 158, grifo nosso). Nesse terreno, além da

rejeição à perspectiva biológica, de um instinto gregário como proposto por Wilfred Trotter (1872-1939), Adorno sublinha que Freud examina a formação de grupos numa perspectiva psicológica, procurando entender as motivações psíquicas que impelem os sujeitos, ditos “civilizados”, à regressão grupal.

Desse modo, para o frankfurtiano, caberia um questionamento: como é possível a formação de grupos autoritários numa sociedade que à primeira vista impõe aos indivíduos que sejam robustos, fortes, individualistas? Segundo Adorno (2015), a análise de Freud sobre o vínculo no interior do grupo contém um elemento significativo de explicação para a demagogia fascista que consegue “angariar” centenas (e milhares) de pessoas. Esse elemento integrador da massa, em termos psicanalíticos, é o que o Freud entende como, libido, Eros, demonstrando que a formação grupal está ligada estritamente “em termos de princípio de prazer” (2015, p. 160).

Longe de uma mera apresentação das características do grupo, principalmente no que concerne à relação do líder autoritário com os membros subservientes, Freud aplica o conceito de libido enquanto expressão extraída da teoria das emoções e que pode ser “tomada como grandeza quantitativa – embora atualmente não mensurável –, desses instintos relacionados com tudo aquilo que pode ser abrangido pela palavra ‘amor” (FREUD, 1921/2011, p. 43). Em psicanálise, convém ressaltar, deve-se entender que todas as manifestações de amor partem do mesmo princípio: a pulsão sexual. Contudo, ao ser inibida, essa é convertida para outras finalidades, isto é, dessexualizadas, desviando de sua meta original, a saber, a união sexual (FREUD, 1921/2011). Tal destino pulsional não é inapropriado na medida “que as relações de amor (ou, expresso de modo mais neutro, os laços de sentimento) constituem também a essência da alma coletiva” (1921/2011, p. 45)**.**

Nesse registro, segundo Enriquez (1990), Eros vincula os indivíduos a dois seres diferentes: o líder e os outros membros, o que explica a perda de liberdade inerente ao funcionamento das multidões, pois se trata de um “vínculo, mas um vínculo *opressor* (sendo verdadeiramente o único vínculo opressor)” (ENRIQUEZ, 1990, p. 62, grifo do autor). Assim, a libido disposta no grupo é dessexuallizada, inibida quanto à sua meta – assim como os impulsos agressivos —, uma vez que, se descarregados, desintegrariam a ordem grupal. Por isso, para que haja laços mais duradouros, torna-se necessário a inibição libidinal e a agressiva. “A necessidade de uma ação comum”, comenta o psicanalista, “sem investimento libidinal, pode facilitar a instituição de uma

associação temporária, mas ela não poderia manter vínculos de modo duradouro" (ENRIQUEZ, 1990, p. 62).

De acordo com essa lógica de funcionamento, é possível explicar o motivo que leva o sujeito a abandonar sua individualidade e permitir ser "sugestionado" por outros, isto é, "a necessidade de estar de acordo e não em oposição a eles [...] [mas, sim,] 'por amor a eles" (FREUD, 1921/2011, p. 45). Algo que não difere do modo de funcionamento das massas artificiais, como o Exército e Igreja. Essas, na perspectiva freudiana, são organizações que possuem uma coerção externa que impede sua dissolução bem como a mudança de sua estrutura. Dentro dessas organizações, observa Freud, é possível ver a ilusão, a simulação, de um chefe supremo "que ama com o mesmo amor todos os indivíduos da massa" (1921/2011, p. 47) – um elemento, inclusive, necessário para a coesão grupal, seja o general para o Exército ou Cristo para os católicos. Agindo como pai, o chefe do grupo auxilia seus membros tratando-os como filhos enquanto a multidão, por seu turno, investe sua libido tanto no líder quanto nos demais membros – o clã fraterno.

Assim, para entendermos a necessidade da figura do líder, basta nos atentarmos, por exemplo, ao fenômeno do *pânico* que, na ausência de alguém que comande a multidão, há a possibilidade de sua desintegração. Nesse processo, o investimento libidinal direcionado no líder e nos demais integrantes esvanece, ocasionando a perda de confiança na autoridade. Com isso, as ligações mútuas de amor são desativadas gerando *angústia*, capaz de superar "todas as considerações e ligações" (FREUD, 1921/2011, p. 50). Oriundo dessa angústia de ligações rarefeitas, e análogo ao medo neurótico, "o pânico nasce pela intensificação do perigo que afeta a todos, ou pela cessação dos laços afetivos que mantêm a massa coesa [...]**"** (1921/2011, p. 51-52).

Na análise adorniana, Hitler tinha consciência desse conjunto de fatores psicológicos na criação de sua atmosfera totalitária, na qual fazia as pessoas regredirem a estados passivos, especificamente femininos[40], além de apontar "o papel

[40] Vale ressaltar que tal perspectiva é datada na obra freudiana. Em *Sobre a sexualidade feminina*, Freud atribuiu à mulher componentes masculino e femininos, abandonando, com isso, aquela exclusividade acerca do masculino – ativo e feminino – passivo. Pois, para o psicanalista, "As metas sexuais da menina diante da mãe são de natureza tanto ativa como passiva, e são determinadas pelas fases da libido que a criança atravessa" (1933b/2010, p. 387). Portanto, entende-se que mulher em seu desenvolvimento psicossexual feminina experienciará formas de satisfação ativas e passivas.

da homossexualidade inconsciente na psicologia de massa" (ADORNO, 2015, p. 160). Pois, nesse panorama, o líder autoritário tenta "manter a energia libidinal primária em um nível inconsciente, de modo a desviar suas manifestações de uma forma adequada a fins políticos" (2015, p. 163), para que assim seja possível o uso de técnicas autoritárias.

Esse aspecto autoritário uma vez associado ao uso de técnicas (estratégias) racionais para mobilizar a irracionalidade, promove uma similitude entre agitador e o pai da horda primeva. Para Adorno (2015), ambos se coincidem na medida em que permitem a redução dos indivíduos a meros integrantes do grupo (*sujeitos amorfos* que na homogeneidade da massa não possibilita nenhum tipo de diferenciação). Assim como o pai da horda primeva em *Totem e tabu*, o líder autoritário assume a posição do *ideal de Eu* do grupo, uma vez que, neste tipo de movimento, não é possível atingir seus objetivos apenas com discursos racionais. É necessário o uso da irracionalidade e do autoritarismo de modo a despertarem uma parcela "da herança arcaica" dos indivíduos, permitindo, com isso, a fantasia de proteção.

Nesse cenário, deve-se entender por *ideal de Eu* como aquele mecanismo oriundo da identificação que Freud descreve na obra de 1921, *Psicologia de massas e análise do Eu.* Percebe-se que, na formação dos sintomas, a identificação com o objeto é desprezada por completo na medida em que "desconsidera totalmente a relação objetal com a pessoa copiada" (FREUD, 1921/2011, p. 63), tratando-se de uma situação na qual a pessoa se coloca no lugar da outra, apropriando-se do sintoma por compaixão da pessoa adoecida.

> [...] sob a influência da situação patogênica essa identificação se desloca para o sintoma que o Eu produziu. A identificação através do sintoma vem a ser, desse modo, o indício de um local de *coincidência dos dois Eus*, que deve permanecer reprimido (FREUD, 1921/2011, p. 64, grifo nosso).

Além disso, nesse tipo de identificação, deve-se acrescentar que "*quanto mais significativo esse algo em comum, mais bem-sucedida deverá ser essa identificação parcial*, correspondendo assim ao início de uma nova ligação" (FREUD, 1921/2011, p. 65, grifo nosso). Tal aspecto bastante difundido no interior da multidão, é um dos mecanismos psicológicos que possibilitam sua coesão. Nesse caso, entende-se que há alguns traços comuns na relação líder e membros que correspondem ao *ideal de Eu.*

Ao corroborar acerca da identificação, pelo menos em seu terceiro tipo,[41] Freud cita alguns pontos que ilustram tal mecanismo. O primeiro consiste na gênese da homossexualidade na qual o sujeito abandona o objeto, no caso a mãe, por quem esteve fixado durante muito tempo, e o introjeta no Eu (FREUD, 1921/2011). Em outro exemplo, o psicanalista vienense traz à baila o tema da melancolia em que na perda real ou factual do objeto amado há uma auto-depreciação do Eu, conjuntamente com censuras e severas recriminações ao próprio Eu, que representam, na verdade, as recriminações ao objeto perdido: “As análises revelaram que essa avaliação e esses reproches se aplicam ao objeto, no fundo, e representam a vingança do Eu frente a ele. *A sombra do objeto caiu sobre Eu* [...]. A introjeção do objeto, aqui, é inconfundivelmente clara” (FREUD, 1921/2011, p. 67, grifo nosso).

No estudo da melancolia, Freud observa que há uma divisão do Eu, que resulta

[41] Acerca dos outros casos, podemos apontar que: No primeiro, Freud elucida que a identificação se caracteriza como a manifestação mais antiga de relação/ligação afetiva e que desempenha expressivo papel no complexo de Édipo, no qual o garoto tem o pai como um modelo de identificação, de objeto valorizado que deseja ser igual, tornando-se *seu ideal*. A relação que ele mantém com a mãe, por seu turno, é do tipo “por apoio” na qual há um investimento direto de sua libido, enquanto na figura do pai há uma identificação. Por um tempo não haverá um conflito entre estes dois eventos, contudo, ao perceber o pai como obstáculo, como alguém que irá separá-lo da mãe, a identificação torna-se hostil, na qual impera um desejo de *assumir o lugar do pai* e ficar com a mãe só para ele. Desde sua gênese, portanto, a identificação é ambivalente, constituída de admiração e ódio, cujo caminho pode desembocar na ternura ou no desejo de eliminação. Dessa forma, o garoto comporta-se como se estivesse na fase oral, na qual na organização da libido há uma incorporação do objeto pelos atos de comer, sugar, devorar. Conforme Freud, é onde há a aniquilação do objeto, tal como ocorre nos canibais que possuem “uma afeição devoradora por seus inimigos, e não devora aqueles de quem não pode gostar de algum modo” (1921/2011, p. 61-62). Ao longo do desenvolvimento, o destino da identificação com a imagem paterna pode se perder resultando numa inversão do complexo de Édipo: o pai é visto numa postura feminina e o garotinho passa a desejá-lo vendo-o como uma figura passiva, no decorrer disso “a identificação com o pai se torna precursora da ligação objetal com o pai” (1921/2011, p. 62). Estabelecendo uma diferenciação entre as duas situações, podemos dizer que na primeira *a criança deseja ser o pai*, enquanto na segunda *deseja ter o pai*, o que acaba dependendo o destino da ligação que pode recair sobre o sujeito ou o objeto do Eu**.** Vale expor, a primeira situação ocorre antes de qualquer escolha, na qual, a identificação funciona na tentativa de tornar o Eu semelhado àquele considerado como “modelo” (1921/2011, p. 62). Mais complexo, conforme Freud (1921/2011), é o segundo caso de identificação que, em linhas gerais, consiste no mecanismo de formação neurótica de sintomas. Elucidando com um exemplo de uma garotinha que desenvolve uma tosse parecida com a da sua mãe, nesse processo, Freud enxerga a influência da consciência de culpa, uma vez que, não podendo ser a mãe, de modo efetivo, ela o faz pelo sintoma, pelo sofrimento – exemplo este que consiste na formação completa de um sintoma neurótico. Ou, em contrapartida, o sintoma pode ser o da pessoa amada, como no caso de Dora que imitava a tosse do pai. Assim, “[...] só podemos descrever a situação dizendo que *a identificação tomou o lugar da escolha de objeto, e a escolha de objeto regrediu à identificação.* Ouvimos que a identificação é a mais antiga e original forma de ligação afetiva; nas circunstâncias da formação de sintomas, ou seja, da repressão [recalque], e do predomínio dos mecanismos do inconsciente, sucede com frequência que a escolha de objeto se torna novamente identificação, ou seja, que o Eu adota características do objeto” (FREUD, 1921/2011, p. 63, grifo do autor). Nota-se também, nesse caso, que em alguns momentos nas identificações, ocorre de o Eu copiar a pessoa amada e, em outras, a não amada. Com isso, pode-se dizer que há uma identificação parcial, limitada, na qual apenas um traço da pessoa-objeto é tomado (1921/2011).

em uma decomposição onde em uma parte está o Eu e na outra está o objeto perdido que fora introjetado. A parte que corresponde ao julgamento moral, à crítica e à censura, que nesse período se separa do Eu e assume posições críticas e de juízos morais: é o *ideal de Eu*. Herdeiro do narcisismo original, primário, este *ideal de Eu* surge no narcisismo secundário, o qual já é capaz de acolher as influências do meio, fazer escolhas objetais do tipo anaclíticas e, portanto, diferenciadas. Quando é incapaz de cumprir as próprias exigências, o Eu busca as gratificações e satisfações no *ideal de Eu* que, no desenvolvimento do aparelho psíquico, diferenciou-se do Eu (FREUD, 1921/2011). É nessa dinâmica do *ideal de Eu* que ocorre a idealização que, na observação de Freud**,** surge de maneira demasiada nas relações de enamoramento, nas quais há um falseamento do objeto investido libidinalmente, onde se opera um exagero de qualidades atribuídas que não correspondem à realidade. Nesse processo, o objeto é tratado como o próprio Eu, no qual parte da libido narcísica é investida.

> Em não poucas formas de escolha amorosa torna-se mesmo evidente que o objeto serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio Eu, e que através desse rodeio procurar obter, para satisfação de seu narcisismo (FREUD, 1921/2011, p. 71).

Desse modo, Freud entende que o grupo se organiza numa "*quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal de Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu*" (1921/2011, p. 76, grifo do autor).

Segundo Adorno (2015), esse aspecto apontado por Freud pode ser localizado na agitação fascista na medida em que essa se centra na ideia psicológica de um líder forte, independente se ele governa ou não, visto que *seu aspecto autoritário satisfaz a imagem psicológica do pai primitivo onipotente, temido, ameaçador e castrador*. Para o frankfurtiano, esse mecanismo psicológico consiste na "raiz última [...] da *personalização* da propaganda fascista" (2015, p. 165, grifo do autor)*,* na qual o líder almeja transcender o "pai individual", transformando-se no "grande pai", o maior de todos que, ao invés de discutir racionalmente, de modo objetivo, políticas concretas e tangíveis, busca, na verdade, uma reiteração incessante, praticamente exaustiva, "de supostos grandes homens", promovendo com isso a mobilização nos sujeitos de uma posição *passivo-masoquista*,

> [...] uma atitude tanto mais requerida do seguidor fascista quanto mais seu comportamento político se torna irreconciliável com seus próprios interesses racionais como pessoa privada, bem como com aqueles do grupo ou classe à qual ele atualmente pertence. A irracionalidade redespertada do seguidor é, assim, bastante racional do ponto de vista do líder: ela necessariamente tem que ser uma "convicção não baseada em percepção e raciocínio, mas em vínculo erótico" (ADORNO, 2015, p. 165-166).

Nessa lógica, é expressivo o papel da identificação e da idealização definidos por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu* e que são retomados por Adorno ao elucidar acerca da relação dos integrantes do grupo com o líder autoritário. Para o autor da *Dialética negativa*, a identificação estabelecida por Freud com o *ato de devorar* lança pistas significativas para o entendimento a respeito do "engrandecimento" da personalidade do sujeito ao se identificar com o agitador. Gerando um ganho narcísico evidente, o líder exalta sua imagem para que os indivíduos se identifiquem com ela, de modo que, por fim, ele não precise ser erudito (ou ser dotado de qualidades especiais) para produzir um encantamento. Em outras palavras, pode-se afirmar que ele não precisa conhecer a fundo teorias econômicas, sociais ou psicológicas; basta, nessa complexa trama, "emprestar" sua personalidade para que todos se identifiquem com ela – evidenciando, com isso, os aspectos irracionais que compõem a agitação autoritária.

Por sua vez, Freud, em *Psicologia das massas e análise do Eu*, recorre ao seu "mito científico", *Totem e tabu*, para elucidar as motivações psíquicas que induzem os sujeitos às sugestões do líder. Para o psicanalista, divergindo da teoria biológica acerca do instinto gregário, tal como proposta por Trotter, os homens desejam ser dominados por um só sujeito, o líder, o pai tirânico assassinado: "Ousemos então corrigir o enunciado de Trotter, segundo o qual o homem é um animal de rebanho, dizendo que *ele é antes um animal de horda, membro individual de uma horda conduzida por um chefe*" (1921/2011, p. 83, grifo nosso).

Em *Totem e tabu* (1913/2012) Freud indica que a sociedade primitiva era governada por um macho forte e que a sociedade tal como a conhecemos, isto é, formada pela repressão e pelo estado de direito, nasceu do ato parricida promovido pelos filhos rejeitados[42]. No entanto, nas massas humanas, supostamente

[42] De acordo com Freud, em *Totem e tabu* (1913/2012) – única obra social escrita em sua primeira tópica –, a sociedade está assentada pela proibição do incesto e do parricídio. Tais interdições que se mostram necessárias para o funcionamento do sócius, são aquelas que constituem também o núcleo

“civilizadas”, é possível perceber características idênticas às da horda que indicam “um estado de regressão a uma atividade anímica primitiva [...]” (FREUD, 1921/2011, p. 85). São elas: declínio da personalidade individual consciente, pensamentos e sentimentos direcionados ao mesmo lugar, preponderância da psique inconsciente, bem como da afetividade, além de uma tendência imediata na execução das ações, revivendo, a partir disso, o bando originário.

Diante disso, pode-se entender que houve dois tipos de psicologia: 1) das massas que corresponde aos filhos que retornam para matar o pai tirano e 2) a individual que é relacionada ao líder, ao pai autoritário que comandava com a força e brutalidade, cujo Eu tinha poucos laços libidinais, não amando ninguém, a não ser a si mesmo ou, salvo exceção, um outro, quando este satisfazia suas necessidades (FREUD, 1921/2011; ENRIQUEZ, 1990).

Portanto, o chefe *“não precisa amar ninguém mais, é-lhe facultado ser de natureza senhorial, absolutamente narcisista, mas seguro de si e independente*” (FREUD, 1921/2011, p. 86, grifo nosso). O pai da horda não era imortal, mas tornou-se apenas após sua divinização, sua transformação em totem. Assim, na união para o matarem, foi possível a criação da psicologia das massas, o que já denotava um alcance cultural, uma vez que tinham um objetivo comum de liquidarem o tirano e,

---

das neuroses, uma vez que há em todos os indivíduos “um desejo de matar e permanecer na condição de objeto onipotente”. Logo, pode-se afirmar que as proibições atuam sobre os desejos, tendo em vista que “não é necessário proibir o que ninguém deseja fazer, e, de todo modo, o que se proíbe enfaticamente deve ser objeto de um forte desejos [...] onde existe uma proibição deve esconder um desejo” (FREUD, 1913/2012, p. 114-115). Assim, na sociedade há o afastamento daqueles sujeitos que violaram as leis do incesto e do parricídio, pois torna-se objeto de contágio. Além disso, é pertinente expor que o que Freud fornece em *Totem e tatu* é a gênese da civilização que fora efetivada pelo assassinato de um pai temido e autoritário e não pelo livro consenso dos homens, num contrato social harmonioso. Diferente de um contratualismo moderno, o psicanalista argumenta que no bando originário, na horda primeva, os filhos expulsos pelo tirano retornam e o mata. “*Unidos*”, argumenta Freud, “*ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (Talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade). O fato de haverem devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de sua força. A refeição totêmica, talvez seja a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião*” (FREUD, 1913/2012, p. 216-217, grifo nosso). Assim, segundo Enriquez (1990), com o registro da internalização do pai morto, e a sua divinização como totem, na promessa de que um crime daquela alçada não voltaria acontecer, os irmãos fundaram a sociedade. Estes aspectos foram transmitidos para as outras gerações, denotando que aqueles sentimentos ambivalentes experienciados outrora, na gênese cultural, não diferem daqueles processos anímicos da vida individual, uma vez que “a civilização vive do assassinato e da repressão do assassinato, do desejo insatisfeito e da vontade de transgressão das normais. O Édipo é o elemento estrutural da civilização. Toda civilização tem, então, uma essência neurótica. A passagem da força à civilização é a passagem de um mundo regido pela força *a um mundo governado pela neurose*” (ENRIQUEZ, 1990, p. 46, grifo do autor).

com isso, foram compelidos “[...] por assim dizer, à psicologia da massa. Seus ciúmes sexuais e sua intolerância vieram a ser, em última análise, as causas da psicologia massa” (FREUD,1921/2011, p. 87). Por isso, o líder da massa *continua* sendo o antigo temido e amado pai da horda primeva (ADORNO, 2015).

Se, a nosso ver, a presença desse pai se reatualiza, denotando um desejo latente pelo mesmo, não soa descabido, seguindo os rastros freudianos, afirmar que a *massa tem um desejo de ser dominada*, uma sede por autoridade, por alguém que comande e lhe diga o que fazer, visto que “o pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu” (FREUD, 1921/2011, p. 91). Por isso, nesse processo de identificações mútuas, o líder da multidão é idêntico ao hipnotizador que desperta uma parcela da herança arcaica dos sujeitos – aquela relacionada às primeiras figuras de amor, os pais – e, com isso, posicionando-se como uma personalidade forte e potente, enquanto os membros apresentam atitudes passivo-masoquistas (ADORNO, 2015).

Portanto, para que seja possível uma coesão grupal é fundamental a presença de um líder que assuma a posição de “pai-ordenador” que promova identificações mútuas, através do *ideal de Eu*, isto é, uma figura que represente os anseios dos sujeitos diante dos *conflitos dos próprios homens na vida civilizada*. Com isso, vale ressaltar que tamanha dimensão ilusória acerca da liderança autoritária não soa nenhum pouco distante daquela que os homens têm pela providência divina. Freud, em *O futuro de uma ilusão* (1927/2014*)*, observou que os homens anseiam pelo pai quando, em seu desenvolvimento, percebem que estão totalmente desamparados (um desamparado estrutural, necessário e inevitável). Com isso, *incorporam* os valores religiosos, sentindo-se mais “enriquecidos”, como se tivessem acesso ao que é de mais valioso na vida.

Nesse registro, argumenta Adorno (2015), por meio da imbricação desses mecanismos, o líder parece “adivinhar” as “necessidades psicológicas” do grupo, uma vez que reflete aquilo que os sujeitos são, *ao exteriorizar o que ninguém tem coragem de fazê-lo de maneira desinibida*, cujas falas repetidas denotam uma espécie de compulsão típica de “caráter oral” na qual ele se expressa de modo incessante com o objetivo de enganar quem os segue. Diante disso, percebe-se que seu encantamento está contido no exercício e na peculiaridade de sua oralidade: uma linguagem sem inibições, desprovida de “significado racional” que funciona como “mágica” e que

favorece, com o auxílio dessa compulsão, “aquelas regressões arcaicas que reduzem os indivíduos a membros de multidões” (ADORNO, 2015, p.181).

Nessas circunstâncias, entende-se que as pessoas caem de joelhos diante do líder autoritário porque “padecem geralmente do conflito moderno característico entre uma instância do eu racional, fortemente desenvolvida e autoconservadora, e o contínuo fracasso em satisfazer as demandas de seu próprio eu” (ADORNO, 2015, p. 169) e que tem como resultado fortes impulsos narcísicos que são satisfeitos via da idealização, por meio de uma “transferência parcial da libido narcísica ao objeto” e que “corresponde à semelhança da imagem do líder com um engrandecimento do sujeito” (2015, p. 169). Tamanha subserviência se efetiva a partir do momento em que o indivíduo faz do líder o representante do seu *ideal de Eu,* e investe neste sua libido. Assim, o que o sujeito faz é amar a si mesmo, livrando-se “das manchas de frustração e mal-estar que desfiguram a imagem de seu próprio eu empírico” (ADORNO, 2015, p. 169).

De caráter narcisista, o líder autoritário assume nitidamente aquela imagem sublinhada acerca do “pai da horda primeva” que Hitler soube fazer uso: temido, violento e que, simultaneamente, desperta admiração e identificação. Diante disso, se sua capacidade de promover discursos racionais com fins objetivos é rarefeita, demonstrando que não há nada para oferecer às pessoas, além de sua imagem superexaltada, ele promove uma paradoxal ação de “ameaça e recusa”, isto é,

> o líder somente pode ser amado se ele mesmo não amar [...] Embora apareça como super-homem, o líder precisa, ao mesmo tempo, operar o milagre de aparecer como uma pessoa mediana, tal como Hitler posava como uma união de King Kong e barbeiro suburbano (2015, p. 171).

Ou seja, para um ganho narcísico mais eficaz, ele posa como “pequeno grande homem”: apesar de onipotente, apela para discursos de que é, na verdade, um homem do povo, um nacionalista, viril, não corrompido, seja pela riqueza material e espiritual. Nesse registro, argumenta Rouanet (1989), há uma espécie de “jogo de espelhos”, um “vai-e-vem” entre a imagem do líder e os aspectos autoritários dos quais os seguidores se identificam. Um processo orientado e não meramente aleatório como pode parecer à primeira vista, pois o sujeito ao se identificar com o líder, na verdade, está se identificando “com o sistema de forças sociais que ele representa” (ROUANET, 1989, p. 132).

Nessas condições, o agitador lança mão de um expediente bastante eficiente, no angariamento das massas: o “interesse humano”. Em *A técnica psicológica das palestras radiofônicas de Martin Luther Thomas* (2009c), Adorno aponta que tal estratagema utilizado pelo pastor presbiteriano Martin L. Thomas, caracteriza-se por um “ardil interesse humano”, que consiste num “fingimento deliberado de proximidade pessoal, calor e intimidade” [43](2009c, p. 34; tradução nossa). Convém notar, no caso de Thomas, que esse dispositivo está direcionado às mulheres de uma classe média desapontada, geralmente, solitárias e velhas, onde atua como uma espécie de “filósofo de cozinha” que busca, pelas suas palavras, trazer algum conforto aos corações desesperados.

Apesar de peculiaridade do endereçamento do discurso de Thomas ao público feminino, Adorno percebe essa atitude em agitadores de um modo geral (apesar de sua ausência na propaganda nazista). Isso se justifica pelo fato de, nos Estados Unidos, as pessoas viverem sob uma pressão cultural e tecnológica “claustrofóbica” que as fazem necessitar de “narcótico forte”. Nesse caso, o rádio assumia um papel significativo neste entorpecimento, que levava a voz do “pequeno grande homem” para dentro das casas (ADORNO, 2009c, p. 34).

Assim, nas palestras de Thomas, operava-se o expediente do “velho e bom tempo passado” que se baseia na glorificação de um passado obsoleto, ao que está fora de moda, atribuindo-lhe uma “ênfase especial”, pois a novidade parece provocar uma espécie de ressentimento para aqueles que não “desfrutam” dos últimos lançamentos e benefícios da sociedade administrada. Para compensar esse sentimento, Adorno (2009c) entende que Thomas visa enfatizar o caráter conservador, tradicional daquilo que é velho e conhecido entre todos, atribuindo valores e sentimentos às imagens do passado, uma “pátina” ausente nas novidades. Para que isso seja satisfatório, ele faz um “glamour” de sua “igreja sem glamour” ao promovê-la de maneira propagandística: apesar de velha e com poucos recursos é o lugar em que todos amam Cristo. Com isso, conforta o ressentimento e frustração dos seus seguidores ao “capitalizá-los” com um modo de vida “moralmente superior”.

Além disso, a agitação fascista consiste em suas “performances”, em seus “shows”, nos quais, conforme Adorno em *Antissemitismo e propaganda fascista (2015)*, existe uma gratificação que é oferecida aos seguidores e que está alinhada,

[43] “[...] la ficción deliberada de la proximidad personal, la calidez y la intimidad”

com a indústria cultural da novela na qual ele vende[44] alguma uma “ideia”, geralmente “seus próprios defeitos psicológicos” (p. 144) e produzindo, a partir disso, uma “similaridade estrutural” (2015, p. 144), próxima da ideia de “truque de unidade” (ADORNO, 2012). Para tanto, os líderes recorrem às imagens ultrapassadas, exaltam aquilo que *supostamente* foram no passado, se autoproclamam e, assim, facilitam as aspirações da massa e a adesão dos integrantes iludidos.

> A construção do líder autoestlizado é uma *performance* reminiscente do teatro, do esporte e do assim chamado renascimento religioso. É característico dos demagogos fascistas se vangloriar de terem sido heróis atléticos em sua juventude. É assim que se comportam. Eles gritam e choram, lutam com o demônio em pantomimas e tiram seus casacos ao atacarem “aqueles poderes sinistros” (ADORNO, 2015, p. 145).

Nesse movimento, o teórico crítico destaca que há continuamente cerimônias ritualistas e diferenciações hierárquicas que só apresentam algum êxito graças ao uso de “razões puramente psicotécnicas”, nas quais as estruturas criadas artificialmente “coadunam” com o desejo sadomasoquista da multidão. Adorno (2015) denomina tal aspecto de “tendência de pisar nos debaixo” que se caracteriza pela perseguição de minorias, seja ela qual for, através de uma separação entre “ovelhas brancas” e “negras”. Concomitante a isto, o ódio no interior do grupo é canalizado para o exterior, tal como apresentado por Freud em *Psicologia das massas e análise do Eu*: se Eros está no interior da massa integrando líder e membros, logo, as pulsões agressivas, por sua vez, são direcionadas para os “inimigos” – aqueles que não integram o grupo, os de fora, *out-group* – o *Unheimliche.*

Essa “tendência de pisar nos debaixo”, vendo-os como inferiores, abjetos, está associada a uma espécie de “posição de ciclista” que, segundo Crochík (2006), funciona como um atenuador, ou eliminador, da sensação de fragilidade que representa tudo aquilo que o sujeito precisou abandonar para o seu desenvolvimento tanto individual quanto cultural. Nesse abandono, gera-se um conflito com a autoridade que só pode ser resolvido na submissão e projeção de impulsos agressivos nos não-integrantes do grupo.

---

[44] Nota-se, conforme expressou Adorno em *Liderança democrática e manipulação de massas* (2012), que o líder autoritário fala a todo o momento em “termos venda”, fazendo com quem seus seguidores creiam, por outro lado, que não está vendendo nada, pois há no agitador um medo “de nossa resistência às vendas e, por isso, martela em nossas cabeças a ideia de que é uma alma pura, enquanto os outros tentam nos fazer de trouxas. Na condição de publicitário espertalhão, explora até mesmo nossa desconfiança na publicidade” (p. 9).

Logo, para que essa lógica de “pisotear” os outros tenha êxito, é preciso que o sujeito se identifique de alguma maneira com a cultura e os valores estabelecidos (HORKHEIMER; ADORNO, 1973). Diante disso, entende-se que quanto mais esses valores forem inflexíveis e onipotentes, mais os sujeitos tornam-se rígidos e perdem sua substância autônoma. Seus pensamentos bem como sua sensibilidade são orientados de modo hierárquico e isso, na acepção dos teóricos críticos, estão ligados a certas características particulares da infância (HORKHEIMER; ADORNO, 1973).

Nesse registro, para Horkheimer e Adorno (1973), o sujeito de caráter autoritário, aquele com a máxima pontuação na Escala F[45], quando criança, frequentemente sofreu graves traumas ligados a um pai muito severo ou ausente de afeto; denotando que aquilo que se manifesta na atualidade (na vida adulta) esbarra em componentes afetivos de outro tempo, a infância. Em parte, para os teóricos críticos, isso parece justificar a ausência efetiva de afetos nas relações com o outro, que se manifesta por uma superficialidade sentimental que reverbera, inclusive, com pessoas muito próximas. Esse tipo de sujeito, nas condições aqui apresentadas, possui uma estrutura relativamente rígida, independente da ideologia política, tratando-se de um indivíduo que se submete à autoridade em uma espécie de “reconhecimento cego” e que enfatiza valores convencionais, posando como bem-comportado, de conduta reta, com êxitos, diligente e capacitado para trabalhar, gozando de boa saúde física, um sujeito normal (HORKHEIMER; ADORNO, 1973).

> Apesar de procurarem adotar as atitudes de pessoas normais – e é até possível que sejam, no sentido de um bom comportamento funcional, na vida prática – trata-se de indivíduos com profundas lesões psíquicas, prisioneiros de seu ego vulnerável e fraco, incapazes de ter acesso a tudo o que estiver além de seus interesses, pessoais ou grupos limitados (1973, p. 179-180).

Isso se relaciona com a dinâmica da ordem social administrada, na qual, mergulhados na burocratização e na fungibilidade de suas relações, os indivíduos não “percebem” sua transformação em objetos, cujos relacionamentos tornam-se superficiais e sem substância. Desse modo, observa Gagnebin, o sujeito “esclarecido” não se permite a nenhuma identificação fora daquelas estabelecidas pelas regras e

[45] Composta por nove variáveis, a Escala F buscou detectar, no público entrevistado, a síndrome autoritária. As variáveis eram: “submissão à autoridade, a agressividade autoritária, o convencionalismo, a projetividade, a anti-introspecção, a preocupação com o comportamento sexual das pessoas, a valorização do poder e da dureza, a superstição e a estereotipia, a destrutibilidade (ou visão catastrófica do mundo) e o cinismo” (ZUIN; PUCCI; LASTÓRIA, 2015, p. 27).

normas da “sociedade de classes organizada pelo lucro” na qual os indivíduos “têm por obrigação seguir as leis da produção capitalista, a lei do trabalho em vista da mais-valia (e não da realização pessoal ou coletiva), a lei da sexualidade familiar e higiênica com papeis sexuais bem determinados” (2006, p. 85).

Na exigência de uma autodeterminação, aquela ligada ao s*elf-made man*, cuja figura prototípica é Ulisses, ao adentrar no grupo, o sujeito é proibido de qualquer tipo de reflexão, intelectualidade ou imaginação, uma vez que estes colocariam em risco sua suposta “segurança”, gerando uma sensação de pânico, desorientação. Nesse seguimento, o terreno torna-se fértil para que o líder autoritário pinte e construa o mundo à sua maneira e que, aos olhos dos seus seguidores, já está pré-determinado graças aos bens culturais que incessantemente produzem tanto a artificialidade de suas relações quanto os esquemas e pensamentos estereotipados. Com isso, ressalta-se, os indivíduos acreditam que o mal seria produto de “forças estranhas”; o que, na visão de Horkheimer e Adorno, explica certo apego das massas a “poderes superiores”, esquivando-se de qualquer responsabilidade. Paradoxalmente, desejam a autodestruição, porém, como não podem confessar seu desejo, projetam

> [...] sobre o inimigo, escolhido ou inventado para esse fim, ou o outro o vê a ele como tal, sendo sempre representado como um ser igualmente inferior e perigoso. Assim nascem as ‘conspirações’ e outras coisas misteriosas e obscuras que circulam pelo mundo; e o caráter ‘decadente’ das vítimas escolhidas intervém sempre como argumento dos carrascos totalitários de qualquer espécie, para justificar a eliminação daquelas (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p. 179).

Nota-se, nesta reflexão, o bom uso que Adorno faz da teoria psicanalítica, principalmente acerca das motivações psíquicas envolvidas nas formações coletivas mencionadas. Para o filósofo alemão, o psicanalista vienense já lançava luz sobre o *in-group* enquanto os amados e o *out-group* para os rejeitados, excluídos e nisso consiste seu mérito, uma vez que Freud, em plena era liberal, observou que não haveria uma tolerância com os *out-groups* (ADORNO, 2015).

Nesse caso, o progresso social necessariamente não poderia produzir segurança e tolerância com os excluídos, o que permitiu a Freud dispensar a ilusão liberal de um progresso em relação aos afetos humanos no que tange à união de todos[46] (ADORNO, 2015). Algo que, por sinal, o psicanalista tratou de maneira

[46] Conforme elucidamos na introdução do presente trabalho, analisando o livro *Sublimação e Unheimliche* (PARENTE, 2017), a Primeira Guerra Mundial teria sido o marco histórico que mudou a

pessimista, mas bastante realista, em *O mal-estar na civilização* (1930/2010), quando trouxe ao debate a questão da agressividade humana ligada à pulsão de morte, Thânatos, como um elemento impeditivo do amor, – principalmente aquele concernente ao amor universal do mandamento cristão: “Amarás teu próximo como a ti mesmo”. Em psicanálise, tal máxima não pode ser entendida como amor pelo bem comum, altruísta, mas de um amor-próprio, narcísico (FREUD, 1930/2010).

Assim, destaca Adorno (2015), na agitação fascista há um evidente benefício tipicamente narcisista fornecido pela propaganda autoritária, uma vez que esta sugere continuamente que os membros dos grupos são melhores e superiores que os de fora; denotando aquilo que Freud descreve como “narcisismo das pequenas diferenças”. Tal mecanismo auxilia na formação grupal, mais precisamente na disposição da libido investida no interior do grupo, de modo que seja possível neutralizar a agressividade. Com isso, a impossibilidade de amar os outros (de maneira altruística) desmorona diante do *narcisismo das pequenas diferenças*, haja vista que “sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade” (FREUD,1930/2010, p. 81).

Na multidão (grupo, massa, movimento, organização, seja qual nome for) a coesão só ocorre quando a agressividade é neutralizada no seu interior. Operação essa que, segundo Fuks (2014, p. 101), só tem sucesso no apagamento da “ambivalência do amor-ódio” mantendo, em larga escala, o amor aos idênticos e direcionando os impulsos agressivos para o exterior. Nesse jogo do narcisismo das pequenas diferenças, em que há uma valorização da identidade grupal e um menosprezo de outras identidades consideradas inferiores, o que se testemunha é o ódio à alteridade, atestando, de acordo com Fuks (2014), que o Eu é dividido, cindido, estranho em sua própria casa. Desse modo, ao levar o narcisismo das pequenas diferenças ao seu extremo, observamos seu desembocar no racismo e na segregação, típicos, por exemplo, de sistemas políticos demagogos e totalitários, nos quais operam apagamentos de alteridades (FUKS, 2014).

Para Fuks, isso se configura na “repulsa do sujeito (individual ou coletivo) ao que lhes é íntimo e familiar, mas projetado sobre o objeto externo a quem endereça o ódio” e, de maneira precisa, salienta que o “*potencial de exclusão, situado para além*

---

percepção de Freud em relação ao destino pulsional na cultura. Não é fortuito que a partir de 1920, o psicanalista vienense faz uma mudança esquemática na teoria psicanalítica na qual, de acordo com Mezan (1982), o tema da violência tornou-se central.

de uma diferenciação entre o 'eu' e o 'outro' ou entre 'nós' e os 'outros' visa, justamente, eliminar a diferença" (2014, p. 101, grifo nosso). Os outros, os estranhos, os não-idênticos, isto é, aqueles que não participam das regras morais e dos grupos, são hostilizados e excluídos, quando não exterminados, seja por pequenos grupos, como neofascistas, por exemplo, ou pela violência legitimada pelo Estado como, em casos extremos, do totalitarismo.

Como a cultura exige de cada um renúncias e obediência para sua manutenção e perpetuação, cada sujeito deve estar dentro de certos parâmetros de ordem, limpeza e beleza (FREUD, 1930/2010). Na tentativa de se autoconservarem nesta sociedade na qual o mal-estar é evidente, ou melhor, de não lidarem com a recordação do ingresso traumático na vida civilizada, os sujeitos repelem a diferença, justamente porque ela não está ajustada à norma e às relações que operam pelo princípio de identidade. Pois, observa Matos (1989), enfrentar a alteridade, no fundo, significaria ter que lidar, ao mesmo tempo, com aquilo que há de misterioso em nós.

> Aceitar a *alteridade* seria permitir que se afirmasse algo diferente de mim e mesmo como confrontação minha, algo que, pelo menos parcialmente, permanecendo misterioso, seria imprevisível e, nesta medida fonte de perigo. O encontro com o outro se releva arriscado (1989, p. 148, grifo da autora).

Diante disso, aqueles que se afastam desses e outros ideais, conforme a exigência dos imperativos sociais de cada grupo, comunidade ou nação, são marginalizados e excluídos, evidenciando assim o paradoxo da civilização: a mesma sociedade que cria os imperativos de uma possível emancipação dos homens carrega em seu cerne os elementos para sua própria destruição.

Nesse registro, Adorno destaca que qualquer tipo de crítica, introspecção ou desvio produz uma perda narcísica que provoca ressentimento e fúria, onde a imagem do não-idêntico, a alteridade, gera angústia.

> Isso explica a violenta reação de todos os fascistas contra o que eles julgam *zersetzend* (destrutivo), aquilo que desmascara seus valores mantidos obstinadamente, e também explica a hostilidade de pessoas preconceituosas contra qualquer tipo de introspecção. Concomitantemente, a concentração de hostilidade sobre o *out-group* elimina a intolerância do próprio grupo, ao qual a relação de uma pessoa seria, de outra forma, altamente ambivalente (2015, p. 177).

Nessa dinâmica de manipulação, opera-se o "truque da unidade" no qual os agitadores enfatizam as qualidades do grupo na tentativa de pulverizar as diferenças

em seu interior, nivelando os sujeitos. Por isso, não é fortuito o uso de frases como “estamos no mesmo barco”, “somos todos uma Nação”, “somos a última esperança” etc. Assim, exaltam que “ninguém deve ser melhor do que ninguém”, logo, “o esnobe, o intelectual, e quem busca o prazer são sempre atacados” (ADORNO, 2015, p. 178). Dessa forma, criam uma identidade grupal, excluindo toda forma de alteridade: negam a existência do outro (não-idêntico), para que assim, possam afirmar a sua própria. Com isso, a realidade e suas contradições são reduzidas a meros dados que podem ser solucionados de maneira simples, que beira a ingenuidade infantil, e a culpa pelos “males” da sociedade é depositada naqueles que não pertencem à massa, ao clã. Desse modo, toda forma de alteridade, não-identidade, que não se adequa as leis rígidas do laço social são excluídas, uma vez que

> Quanto menos eles querem que a inerente estrutura social mude, mais tagarelam sobre justiça social, insinuando que nenhum membro da “comunidade do povo” deve se permitir prazeres individuais. Igualitarismo repressivo em vez de realização de verdadeira igualdade através da abolição de repressão é parte e parcela da mentalidade fascista e é refletida no dispositivo “se você soubesse” dos agitadores, que promete a revelação vingativa de toda sorte de prazeres proibidos usufruídos por outros (ADORNO, 2015, p. 178).

Não é fortuito que o filósofo alemão indique, em *Liderança democrática e manipulação das massas* (2012)*,* que o desejo de exterminar esteja intimamente ligado com as ideias de sujeira e podridão e que caminham com valores externos de limpeza e asseio. Por isso, desejam “limpar a casa”, lançando mão de apelos específicos como, por exemplo, a posição de mártir e a revelação de segredos tenebrosos que estão relacionadas aqui com a posição do “pequeno grande homem”. Para Adorno e Horkheimer, em *Dialética do esclarecimento*, esse estratagema está em consonância com a dinâmica da vida estúpida, em que os assassinatos aparecem como um “passatempo pueril” (2006, p. 142), revelando a inexistência de um antissemitismo verdadeiro, e muito menos um antissemita “nato”.

Por isso, a nosso ver, diante das questões abordadas, entende-se que o apelo pela morte do outro, está relacionado à irracionalidade em que todos os homens estão mergulhados e que favorece o desconhecimento acerca dos motivos pelos quais almejam a eliminação do estranho (*Unheimliche*). Se há algum conhecimento na massa acerca dessa violência, este é rarefeito, insipiente no que tange à produção de algo reflexivo ou mesmo emancipador e que, ao mesmo tempo, possa impedi-la de

levar a cabo suas ações violentas. Assim, nesse declínio de pensar sobre si mesmo, os indivíduos não entram em contato com suas próprias questões existenciais, suas frustrações, com a sua história pessoal. Tal elemento fica evidente na seguinte afirmação de Adorno e Horkheimer acerca dos mandantes dos crimes que, quando não se satisfazem economicamente nem sexualmente,

> [...] têm um ódio sem fim; não admitem nenhum relaxamento, porque não conhecem nenhuma satisfação. Assim, é uma espécie de idealismo dinâmico que, de fato, anima o bando organizado dos ladrões assassinos. Eles saem a pilhar e constroem uma ideologia grandiosa para isso, e falam disparatadamente da salvação da família, da pátria, da humanidade (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 142).

Como “mártir”, expõe Adorno (2012), um dispositivo bastante eficaz para manipular as massas e promover o ódio, afirma que é perseguido por forças políticas ou sobrenaturais e, com isso, se autodenomina como “honesto” que se sacrifica com diligência pela causa e que vive de maneira modesta, não se identificando como “político”, mas como um homem distante do jogo sujo dos poderes corruptos. Desse modo, finge solidão para que seja possível capturar a simpatia dos ouvintes, argumentando que a vida é complicada, fria, desumana, ao reconhecer que, no fundo, “todo mundo de algum modo é solitário” (2012, p. 9). Assim, empresta sua imagem para que as pessoas se identifiquem com ele e com sua causa política, pois “ele parece ser um de nós, alguém que sofre das mesmas causas das quais todos nós sofremos” (ADORNO, 2012, p. 9). Entretanto, ele não está completamente sozinho. Trata-se, na verdade, de um homem de conexões, um mandatário de forças políticas e econômicas, e que se vangloria, sempre que possível, ao ler “a carta daquele senador que o elogia pelo seu zelo patriótico” (ADORNO, 2012, p. 9).

Paralelamente, ao criar esta imagem de um homem limpo, honesto, sem máculas, está sempre denunciando a corrupção e afirmando que abomina qualquer tipo de “saque público”. No entanto, o próprio agitador é o “saqueador da política”, sempre andando com “guarda-costas”. Além disso, ele está alinhado com os bastidores da política corrupta e “interesses financeiros obscuros e tudo o mais que pertence à escuridão. [Apesar disso] está sempre gritando “peguem o ladrão!” (2012, p. 9). Como “lobo solitário”, mobiliza o sentimento de orgulho de seus ouvintes ao martelar em suas cabeças que é um sujeito de muitas necessidades. Ele os posiciona como pobres “ovelhas”, pois “tenta cortejar nossa vaidade, sugerindo que tudo

depende de irmos a sua ajuda, ele realmente só quer nos tornar seus seguidores, esses homens que só dizem sim e que agem automaticamente de acordo com suas ordens" (ADORNO, 2012, p. 9).

Nesse seguimento, utiliza o artifício da *"*insinuação*"* que consiste em uma promessa de revelação de "segredos tenebrosos", num jogo de "*Se vocês soubessem...",* no qual culpa as pessoas que ele considera más pelos infortúnios dos quais a sociedade padece. Com isso, "*ao invés de discutir questões sociais e políticas de maneira objetiva, ele culpa as pessoas más por todas as doenças da qual padecemos [...] acusando negociatas, corrupção e sexo*" (ADORNO, 2012, p. 9, grifo nosso). "Posa" de "cidadão indignado" e que está "farto" de toda forma de corrupção. Consequentemente, afirma em suas promessas, sem medo de parecer desumano ou mesmo paranoico, que deseja limpar a casa e nisso promete fazer "revelações sensacionais", escandalosas, "de histórias fantásticas", de arrepiar o cabelo" (ADORNO, 2012, p. 9).

No entanto, como não cumpre aquilo que promete, indica que seus segredos são tenebrosos demais para serem ditos em público e, nesse jogo, afirma que os ouvintes "sabem muito bem do que ele está falando", suspendendo a revelação: "Quando ele conta toda a história, fornece a seus ouvintes a espécie de gratificação que eles costumam obter de coluna de fofocas e páginas de escândalos, só que em cores muito reluzentes" (ADORNO, 2012, p. 9). E, desse modo, busca corrigir os erros dos outros, além de satisfazer parcialmente a curiosidade dos ouvintes, "aliviando-os do tédio de suas vidas monótonas" ao mesmo tempo que emprega uma gratificação[47].

> Muitas pessoas não viram a cabeça quando sentem o cheiro de maus odores, mas, ao contrário, respiram avidamente o ar emprestado, aspiram o fedor e tentam descobrir de onde ele vem, embora lamentando o quanto tudo é repulsivo. Não existe dúvida de que essas pessoas, embora nem mesmo cheguem a notar, desfrutam do mau [sic] cheiro. Trata-se de uma disposição amplamente disseminada, para qual o agitador escandalosamente apela (2012, p. 9-10)[48].

[47] Convém expor um ponto pertinente que Adorno destaca em *Antissemitismo e propaganda fascista* no qual elucida que a insinuação é "empregada e insinuada como uma gratificação *per se*.", com isso, não é absurdo que quando os ouvintes escutam frases como "aquelas forças sombrias, e vocês sabem quem eu tenho em mente", relacionem com o judeu ou inimigo criado artificialmente. Desse modo, os integrantes são tratados como "in-group", uma vez que sabem "tudo o que o orador deseja lhes contar e que concorda com ele antes de qualquer explicação. A concordância de sentimento e opinião entre locutor e ouvinte, acima mencionada, é estabelecida por insinuação, que serve como confirmação da identidade básica entre líder e seguidores" (ADORNO, 2015, p. 150).

[48] Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer (2006), ao elucidarem acerca das chacotas dos alemães sobre a fisionomia do nariz dos judeus, expõem que o ato de cheirar consiste no "testemunho mais evidente da ânsia de se perder no outro e com ele se identificar" (p. 152). Trata-se

Dessa forma, podemos dizer que a violência sobre o estranho adquire sentido quando percebemos que essas pessoas, segundo Adorno, invejam outras que supostamente são mais felizes do que elas, quando percebem que alguém faz coisas "que secretamente elas gostariam de fazer para si mesmas" (ADORNO, 2012, p. 10).

Além disso, nota-se que nesse esquema da revelação e suspensão de segredos, ao lançar insinuações vagas, incitando "selvagens imaginações", o líder autoritário permite que cada um pense o que quiser acerca do assunto, não expondo tudo a público. Por tratar-se de assuntos supostamente perigosos, cria expectativa nos ouvintes, tal como nas novelas ou seriados em que a pessoa precisa assistir o próximo capítulo. Com esse estratagema, age como quem tem acesso às informações dos bastidores daquilo que denuncia e promete que um dia vai colocar tudo em "pratos limpos", em "evidência", ao promover, junto com seus seguidores, a "justiça" – uma espécie *de grande acerto de contas*, mesmo que para isso tenham que derramar sangue. Nesse registro, ele angaria os membros para seu grupo, fornecendo-lhes a sensação de confiança ao "comungarem" o mesmo segredo.

> Obviamente seus ouvintes jamais ousariam realizar as façanhas que ele atribui aos seus inimigos. Quanto menos eles podem satisfazer seus desejos extravagantes de luxo e prazer, mais furiosos eles se tornam contra aqueles que, segundo fantasiam, usufruem do fruto proibido. Todos querem "punir os bastardos". Enquanto dá suculentas descrições de orgias de champagne celebradas por políticos de Washington e banqueiros de Wall Street com dançarinas de Hollywood [sic], ele promete o dia do ajuste de contas, quando, em nome da decência, ele e sua turba celebrarão um bom e honesto banho de sangue (ADORNO, 2012, p. 10).

Para Adorno, o fascismo possui um ritual cujo caráter simbólico específico é o sacrifício. Nas acusações, bem como nas projeções de desejos ocultos, o que se almeja é o sacramental assassinato da vítima escolhida, do "bode expiatório" (2015, p. 150). Logo, pode-se afirmar que no interior da política autoritária reside o desejo pelo assassinato ritualístico que promete "limpar a casa" e purificar a sociedade. Isto, para Adorno, evidenciava-se em discursos de padres fascistas na região da Costa Oeste norte-americana nos quais afirmavam que não poderia haver perdão pelos

---

do mais expressivo dos sentidos, ligado a uma nostalgia pelas formas de vida consideradas inferiores, de uma união imediata com a natureza, isto é, com o animalesco, "com a terra e o barro [...] Ao ver, a gente permanece quem a gente é, ao cheirar, a gente se deixa absorver. É por isso que a civilização considera o cheiro como uma ignomínia, como sinal das camadas sociais mais baixas, das raças inferiores e dos animais abjetos" (2006, p. 152). No cheiro há absorção, a incorporação e a lembrança da vida "inferior" recalcada.

pecados sem derramamento de sangue. O assassinato, nessas condições, é "revestido como halo sagrado", lembrando o de Cristo que na propaganda nazista foi enfatizado da seguinte maneira: "*O sangue de judeu deve jorrar*[49]" (ADORNO, 2015, p. 151, grifo do autor). Nessa lógica, paradoxalmente, os integrantes da massa fascista aspiram não somente à destruição do outro, do diferente, mas de si mesmos. Logo, o espírito psicológico operante no fascismo é da própria destrutividade, da autoaniquilação. As ilusões, apesar de tudo, são rudimentares.

Por isso, para Adorno (2015), nem o frenesi da massa é autêntico, pois o que se percebe é a impostura, um tom farsesco, em que até mesmo a histeria do líder autoritário é racionalizada, isto é, trabalha a favor do angariamento das massas, ou melhor, do uso racional da irracionalidade dos seguidores (ADORNO, 2015). Logo, no fim, tudo se apresenta como uma grande farsa, um grande "show" em que todos participam para aliviar o tédio e promoveram juntos os crimes que desejam secretamente, pois "a cosmovisão 'trágica' do fascista são vésperas ideológicas a festejar verdadeiras núpcias de sangue" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 193).

Assim, o desejo de autodestruição que não é relevado, mas sim projetado nas figuras de alteridade, de estranheza, ganham sentido quando se observa a fala "histérica" dos agitadores ao insistirem na ideia de catástrofes, sejam elas quais forem. Diante disso, entende-se que o que se precisa não é da concretude do evento, mas da ideia, a promessa ilusória de uma justiça final, ao mesmo tempo em que se opera uma excitação pela "ruína inevitável, sem sequer diferenciar claramente entre a destruição de seus inimigos e si mesmos" (ADORNO, 2015, p. 152).

Convém ressaltar, neste percurso trilhado, o estudo de Freud acerca das memórias de Daniel Schreber, no qual, num capítulo dedicado à paranoia, elucida que a ideia de catástrofes é algo bastante comum, basilar até, nas paranoias; onde o paciente retira do mundo as catexias que ali foram investidas e que se torna irrelevante ou diferente para o paranoico. Para suportar isso, o sujeito lança mão de racionalizações secundárias e reconstrói o mundo do seu modo onde "o fim do mundo é a projeção dessa catástrofe interna [...]" (FREUD, 1911/1969, p. 94).

Nesse processo, formula Adorno (2015), há uma união entre o horrível e o maravilhoso, entre o terror e o agraciamento que se relevam em discursos mascarados de salvação: "Eu quero dizer para vocês homens e mulheres, que vocês

[49] Nota do tradutor. A expressão original é: *"Judenßlut mub fließen".*

e eu estamos vivendo na mais terrível era da história mundial. Estamos vivendo, portanto, na era mais agraciada e maravilhosa" (2015, p. 152). Diante disso, o frankfurtiano escreve: "*O desejo psicológico inconsciente de autoaniquilação reproduz fielmente a estrutura de um movimento político que, em última instância, transforma seus seguidores em vítimas*" (p. 152, grifo nosso).

Esse aspecto permite entender a dificuldade dos integrantes do grupo de lidar com a própria subjetividade mutilada, cuja substância e experiência foram pulverizadas em nome do progresso social. Nesse terreno, na dificuldade de lidar aquilo que é do próprio Eu e daquilo que é do objeto, o sujeito apenas projeta. Assim, a ideia de catástrofe denota muito mais os desejos distorcidos de autodestruição desses sujeitos (oriundos da pobreza de experiências operada pela racionalidade instrumental e suas vicissitudes na vida danificada)*, do que propriamente as características que atribuem ao mundo*.

Esse ponto é crucial em nossa investigação, uma vez que esta dificuldade de lidar com a alteridade revela a rarefeita capacidade de suportar aquilo que há de mais estranho, alhures em cada um: o inconsciente (FUKS, 2014; KOLTAI, 2000). Pois, conforme Matos, quando interrogamos a intolerância, ao mesmo tempo, estamos rastreando e questionando não somente a relação do eu com o outro, mas "de nós a nós mesmos" (2006, p. 62).

Diante disso, é possível afirmar que nossa identidade se caracteriza como estrangeira a nós mesmos, pois, na criação desta, é preciso que se opere a negação de outras identidades, mas que, paradoxalmente, precisamos, em certa medida, nos identificarmos com elas, ou pelo menos, reconhecer nelas uma diferença e para assim poder apontar "você é diferente de mim". Nessa "identificação" para uma "diferenciação", por assim dizer, o Eu vê uma ameaça que, na verdade, não é externa, mas interna, tratando-se acima de tudo das exigências do Super-eu do sujeito: daquilo que ele não fez ou não pode fazer em nome da civilização. Como vimos, o medo que o outro provoca, a angústia que este representa, reflete nossa fragilidade, nosso desamparo e a nossa condição de sujeitos recalcados, faltantes, incompletos, fadados à insatisfação no laço social. O estranho *(das Unheimliche*), nessa esteira, não é alheio, mas muito familiar (*Heimlich*), conforme lemos em Freud (1919/2010). Assim, convém lembrar, conforme a leitura de Matos (2006, p. 62) que:

> [...] o medo fixa o estranho em nós, revelando naquilo que um dia foi algo familiar potencialmente "impregnado" de estranho, no caso, o inconsciente.

> Também nosso eu primitivo, ainda não delimitado pelo mundo externo, projeta para fora de si tudo o que experimenta como perigoso e assustador: assim um duplo, estranho e inquietante justamente por conter a destrutiva do nosso próprio eu. Face ao estrangeiro que recusamos sem consciência de recusa – e com o qual nos identificamos sem saber –, perdem-se os limites entre o real e o imaginário de forma que se estabelece o conflito entre a necessidade de identificação com o outro (para que não permaneça desconhecido e ameaçador) e o medo de consegui-la (e perder-se na alteridade). .

A angústia de lidar com a alteridade, e que exige um trabalho psíquico expressivo para abarcá-la, apenas "atesta" que na vida psíquica nada se perde, mas apenas assume destinos múltiplos, variados, inclusive, podendo retornar quando suscitados. Logo, negar a existência do outro alhures, apenas confirma a negação do Outro em nosso interior. Ou, conforme Koltai (2000), do estrangeiro que nos habita e que é inacessível, configurando-se enquanto *das Ding,* a coisa, inominável.

O ódio ao outro, segundo a psicanalista, está associado *à falta* de um "projeto pessoal" que nasce do encontro de dois tipos de história: a do sujeito, em seu "romance familiar", com os ditos e não-ditos da relação entre os membros; e a História da civilização, da comunidade (KOLTAI, 2000). Assim, um dia, toda a história neurótica encontrou com a História dos homens, a História coletiva, e, dessa aglutinação, originou-se a subjetividade dos sujeitos (Freud e Adorno concordariam com isso: sobre o sujeito ser produto da relação entre singular e universal, entre indivíduo e comunidade, entre história individual e História coletiva). Portanto, "toda história neurótica" é uma junção necessária da história pessoal com a História coletiva, da mesma forma como é "a do presente e a do passado", isto é, de duas dimensões inseparáveis. Dessa maneira, argumenta Koltai (2000, p. 146), "frequentemente, é o silêncio sobre a história familiar, atingida pela violência dos 'acontecimentos Históricos', o responsável pelo sofrimento do sujeito, impedindo-o de criar projetos para o futuro, sem os quais é impossível viver".

Tal aspecto é significativo em nossa investigação à medida que percebemos a tragicidade do vínculo social marcada pelo registro da castração, isto é, a divisão, renúncia; ou melhor, a ferida narcísica que cada um sustenta (ENRIQUEZ, 1990). Assim, numa escuta psicanalítica, faz-se necessário, seguindo os rastros de Koltai (2000), ouvir a criança ferida que há em cada paciente e propor um encontro do sujeito consigo mesmo, na tentativa de ressignificar sua existência.

Em *A segregação, uma questão para o analista* (1998), Koltai elucida que o podemos aprender com a psicanálise, principalmente no processo de escuta, é o

reconhecimento do estrangeiro que habita em cada sujeito, uma vez que este é levado a questionar os laços que o constituíram, bem como possibilidades de ir além da reprodução destes. Desse modo,

> Um sujeito em análise se pergunta, antes de tudo, como viver com o outro, como viver no mundo, podendo, ao longo do processo, reconhecer o heterogêneo como possível, o próprio inconsciente sendo estrangeiro [...] A teoria psicanalítica nos mostra que o mais próximo e íntimo é justamente o que nos é mais longínquo e inacessível. O que se espera de uma análise é justamente poder se aproximar um pouco desse segredo que nos habita e do qual nada sabemos (1998, p.111).

Dito isso, a nosso ver, a necessidade de elencar os mecanismos utilizados pelos agitadores fascistas serve como uma corroboração dos possíveis destinos que os homens podem lançar ao *Unheimliche.* Isto é, o modo como lidam com sua própria estrangeiridade, com sua estranheza, com os limites impostos pela civilização e que constituem, por assim dizer, a "infelicidade" compartilhada. Pois destruir o outro (e insistimos nisto), significa, no fundo, desejar desesperadamente "destruir" aquilo que atormenta o próprio sujeito: a divisão do próprio Eu, a fragilidade do corpo e dos laços humanos e, acima de tudo, não suportar o gozo do outro (seja ele real ou não).

Desse modo, o desdobramento deste conceito para o estudo do autoritarismo torna-se pertinente na medida em que o fenômeno invoca novamente uma preocupação no mundo contemporâneo, atestando que o "estado" de barbárie (ou "exceção") só é possível porque os mecanismos que os compõem ainda persistem (BENJAMIN, 1994). Portanto, a ascensão do autoritarismo *ainda* é possível justamente porque os fatores que o determinam não deixaram de existir. O assombro acerca disso, lembremos, não gera nenhum conhecimento, a não ser, evidentemente, aquele segundo o qual o estado de coisas que o permitem é insustentável (BENJAMIN, 1994).

CONCLUSÃO

Uma mensagem na garrafa

O objetivo central desta pesquisa pautou-se na análise do conceito de *Unheimliche* na teoria psicanalítica e sua possível articulação com a Teoria Crítica da Sociedade (a Escola de Frankfurt) na tentativa de lançar luz sobre a problemática do autoritarismo e da exclusão do estranho (*Unheimliche*). Diante disso, conclui-se que:

1) o *Unheimliche,* na metapsicologia freudiana, representa alguns conteúdos recalcados desde o golpe inicial (trauma) na aparelhagem psíquica, que ao produzir primeiros registros constituiu a história subjetiva do sujeito, tratando-se, portanto, de uma condição necessária para sua formação. Vimos no ensaio de 1919, *O inquietante*, de Freud, que o *Unheimliche* possui relação com o que é íntimo, familiar (*Heimlich*). Ou seja, não se refere a algo alheio, desconhecido, mas de algo que se alienou da consciência graças ao recalcamento – processo capital para a constituição do psiquismo, que, por sua vez, possibilita a inserção do sujeito à cultura, ao laço social. Na Teoria Crítica, o *Unheimliche* pode ser analisado por aquilo que Adorno (2009a) denominou como não-idêntico, caracterizado pelo filósofo como um resto inassimilável e que, no processo de categorização, de transformação da contradição em igualdade (princípio de identidade), é rejeitado, negado, uma vez que a totalidade do esclarecimento, que tudo busca dominar, não permite desvios ou inadequações (ADORNO; HORKHEIMER, 2006) e,

2) no plano social, podemos entender que o aspecto angustiante do estranho-familiar se relaciona com a reação dos sujeitos na presença de indivíduos que mobilizam afetos deste tipo. Tais indivíduos, geralmente, estão relacionados a figuras que não “cumprem” determinadas regras do jogo social e que representariam uma espécie de “felicidade” imaginária diante daqueles que precisaram renunciar a liberdade individual em prol da segurança no vínculo social, conforme analisado por Freud em seus textos “sociológicos” (que, de modo geral, foram significativos na crítica frankfurtiana à cultura, principalmente nos aspectos concernentes às mazelas do esclarecimento, que muito influenciam na constituição subjetiva dos indivíduos potencialmente autoritários, lembremos).

Esse último aspecto é significativo nesta investigação visto que o sujeito dito civilizado, vivendo sob a pressão constante tanto da realidade interna quanto externa,

não pode ser considerado feliz (FREUD, 1930/2010), uma vez que ele não pode realizar plenamente seus desejos e fantasias. Nesse registro, entende-se que aqueles que não se ajustam às regras coercitivas da trama social são excluídos, haja vista que remetem a algo arcaico, renunciado e recalcado e, portanto, *Unheimliche*. Portanto, algo estranho e familiar, concomitantemente. É a partir desse ponto que partimos da transposição do *Unheimliche* enquanto uma categoria estética e clínica (FREUD, 1919/2010) para o plano político-social (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), uma vez que a mobilização desse afeto associa-se ao efeito do estranhamento, do angustiante, na presença de um Outro que, vivendo de uma maneira supostamente mais "feliz" (KOLTAI, 2000), coloca em xeque a felicidade da vida mutilada (ADORNO, 1993).

Nessas condições, observou-se que o sujeito considerado "desajustado" pelas normais sociais traz consigo uma questão que as outras pessoas somente enfrentariam à custa de muito esforço: *podemos ser felizes de outro modo?* Portanto, entende-se que o estrangeiro, o inquietante, é o "estranho entre nós" na medida em que transcende os limites rigidamente impostos pela cultura, aparentando ser feliz mais do que os outros e gozando de algo sem limites, especial e invejável, implicando com sua presença uma dúvida no circuito de certezas que regem o jogo social do mundo burocratizado (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; ADORNO, 2015; MARCUSE, 2015; HORKHEIMER, 2015).

Por essa razão, é possível ver operar o *narcisismo das pequenas diferenças* (FREUD, 1930/2010), cujas implicações sociopolíticas nos ajudam a pensar como estes estranhos são hostilizados, tendo em vista que, de acordo com Koltai, o amor ao próximo é limitado pela identificação e, por isso, é segregativo, de modo que "não há amor entre irmãos sem rejeição de estrangeiros" (1998, p. 107). Portanto, ama-se o outro na medida em que ele corresponde à nossa imagem e semelhança.

Por sua vez, Fuks (2014) destaca que nesse movimento há uma delimitação entre "nós" e o "outro", o estranho, cuja criação não é fortuita, sem sentido, "mas daquela que produz estranhamento suficiente para lembrar a própria divisão do sujeito" (2014, p. 101). Desse modo, aquilo é índice de descontrole, sujeira, fluidez e situações lúdicas (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; GAGNEBIN, 2006), ou seja, prazeres infantis correspondentes a uma vida abandonada (recalcada e reprimida) em prol dos rituais rígidos de trabalho e organização da vida familiar (burguesa, heterossexual e monogâmica, de preferência), é visto com suspeita e rejeitado de modo hostil através de discursos que, na atualidade, encontram-se bastante

difundidos por marchas e campanhas em nome “da família”, “de Jesus”, “da pátria”, que visam restabelecer uma suposta “moral” e os “bons costumes”. Com esse recurso, tais indivíduos almejam a construção de uma sociedade perfeita, sem máculas (ENRIQUEZ, 2001), cujas ruínas em cada processo de sua elevação são tamponadas, de modo que não indiquem o sofrimento do movimento que constitui tanto do próprio Eu como a coletividade. Portanto, anseiam pelo apagamento da história e da alteridade para não recordarem a fragilidade do seu mundo interno.

Projetando-se no não-idêntico (ADORNO, 2009a), – o estranho, que escapa ao controle do grupo e da sociedade, ressaltemos –, os indivíduos buscam aliviar a tensão existente entre o Eu e Super-eu (FREUD, 1923/2011, 1930/2010). Sentindo-se culpados pela vida infeliz, graças às exigências do próprio Super-eu, visam através da hostilidade destruir este outro insolente que insiste em existir, contudo, sem entender que, na verdade, este outro, o estranho, remete ao próprio Eu agressor, aos elementos arcaicos, à vida lúdica (infantil), e fluída, que precisou ser recalcada em prol da civilização (ADORNO, 1995a; ADORNO; HORKHEIMER, 2005; ENRIQUEZ, 1990; GAGNEBIN, 2006).

Esses aspectos, lembremos, estão em nítida consonância com os movimentos autoritários analisados pelos frankfurtianos nas décadas de 1940 e 1950, principalmente no que concerne à manipulação de massas. Nesses movimentos pautava-se, como fim último, a promoção de uma violência generalizada, sem uma política racional concreta (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; ADORNO, 2015). Tal diagnóstico, a nosso ver, não deixa de ter correspondência com o que acontece na atualidade, nas primeiras décadas do século XXI, indicando, com isso, que os aspectos que determinam o autoritarismo não desapareceram. Estes ainda permanecem difundidos sociedade administrada, como “história noturna” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006) que se relevam, de maneira brutal, em momentos de crise. Nesse paradoxo da sociedade contemporânea, do alinhamento da cultura com a barbárie, a figura do estranho é encarnada à ideia do corpo violável, isto é, “daquele que não pode, e não deve, ser assimilado de nenhum modo, e como tal, colocado fora do ponto onde denuncia o fracasso do ordenamento” (ENDO, 2006, p. 430).

Endo (2006) argumenta que esse processo se ocupa da tentativa de atenuar a ambivalência produzida frente à figura que representa a estranheza, inquietação. Para tanto, por exemplo, criam-se dicotomias cuja finalidade consiste no triunfo sobre as ambivalências criadas pelo inquietante, buscando com isso colocar “ordem” no caos,

superando-o. As dicotomias, segundo o psicanalista, são instrumentos de poder e dominação que buscam a homogeneização, a “univocidade de sentido”, e que “operam instrumentalizadas pela violência, e a insuflam, no sentido em que postulam, por intermédio de suas operações, o fim da contingência, do latente, do imprevisível e do estranho” (ENDO, 2006, p. 429).

Nesse sentido, sem compreender a nossa própria condição de estrangeiros, *de estranhos para nós mesmos*, os sujeitos apenas projetam suas frustrações nos “bodes expiatórios” artificialmente criados (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; ADORNO, 2015), em muitos momentos seguindo os “conselhos” de lideranças demagogas que promovem em seus “falatórios” a ideia de que “a casa precisa ser limpa”, e que a ordem precisa ser reestabelecida (ADORNO, 2015). Assim, entende-se que grupos autoritários apenas são possíveis porque existem vítimas, sejam elas quais forem, de modo que seja possível direcionar a raiva por motivos mesquinhos, como o judeu, por exemplo, enquanto uma figura paradigmática do estrangeiro e que foi o alvo principal das matanças programadas do regime nazista.

Com isso, Adorno e Horkheimer (2006) observam que qualquer um pode ser vítima da violência generalizada, desde que haja grupos que determinem suas características (assim como, paradoxalmente, qualquer um também pode ser o assassino), justamente porque que a cólera pode ser descarregada sobre qualquer indivíduo, sob pretextos sem fundamentos concretos: se hoje é o judeu, amanhã será a prostituta, o homossexual, o intelectual etc. Portanto, não importa quem seja, basta que haja alguém para que o grupo descarregue sua raiva. Entende-se, com isso, que não se trata necessariamente de um objeto fixo (ADORNO, 2009b), mas, sim, qualquer figura que seja índice de alteridade, não-identidade e que a sociedade, por sua vez, considere “desajustada”.

Sobre esse tema, em *Moisés e monoteísmo*, publicado em 1939, durante o exílio na Inglaterra, Freud expõe alguns motivos pelos quais os judeus eram odiados e vítimas de perseguições. Para o psicanalista, um dos fatores deve-se à sua constituição enquanto uma minoria entre os outros povos, “pois sentimento comunal dos grupos exige, a fim de completá-lo, a hostilidade para com alguma minoria externa, e a debilidade numérica dessa minoria excluída encoraja sua supressão” (1939/1975, p. 111). Com isso, segundo Freud, é possível perceber funcionamento do narcisismo das pequenas diferenças das comunidades hospedeiras que repelem os judeus desde sua constituição fisionômica à ideia que eles representam de desafio a

toda opressão sofrida ao longo de sua história e que, ao invés de exterminá-los por completo, mantivera-os unidos exibindo, com isso, “uma capacidade de manter o que é seu na vida comercial e, onde são admitidos, de efetuar contribuições valiosas a todas as formas de atividade cultural” (FREUD, 1939/1975, p. 111), sem contar que, segundo o psicanalista vienense, o ódio descarregado aos judeus deve-se também aos ciúmes contra o povo que declarou o filho primogênito e, ao mesmo tempo, o favorito do Deus (1939/1975).

A circuncisão, por sua vez, é outro ponto evidenciado por Freud, tendo em vista que “causou impressão desagradável e sinistra, que deve ser explicada, indubitavelmente, por ela relembrar a temida castração e, juntamente com ela, uma parte do passado primevo que fora alegremente esquecida” (1939/1975, p. 112). Tal prática evoca o temor da castração, lançando, com isto, uma “falência ideal da virilidade sem perdas” (FUKS, 2014, p. 157). Tamanho horror situa-se no registro da angústia evidenciando o “colapso de todos os pontos referenciais identificatórios que o contato com a diferença causa” (2014, p. 158), no qual o sexo feminino seria o representante máximo dessa diferença e que, conforme observado na introdução, não deixa de ter relação com o *Unheimliche*, com o estranho, uma vez que o órgão genital feminino remete ao antigo lar, ao *Heimat*, à nostalgia da vida uterina.

Ademais, para Freud, o ódio pelo judeu seria oriundo de um *deslocamento,* no qual o verdadeiro alvo da raiva são os cristãos – uma vez que os povos que se tornaram cristãos apenas fizeram-no em épocas ulteriores e motivadas por coerção sangrenta. Desse modo, o psicanalista vienense afirma:

> Poder-se-ia dizer que todos eles são ‘mal batizados’. Sobrou-lhes, sob delgado verniz de cristianismo, aquilo que eram seus ancestrais, que adoravam um politeísmo bárbaro. Ainda não superaram um ressentimento contra a nova religião que lhes foi imposta, mas deslocaram esse ressentimento para a fonte de onde o cristianismo os foi buscar. O fato de os Evangelhos contarem uma história que se desenrola entre judeus e que, na verdade, trata apenas de judeus, tornou-lhes fácil esse deslocamento. *Seu ódio pelos judeus é, no fundo, um ódio pelos cristãos, e não precisamos surpreender-nos de que, na revolução nacional-socialista alemã, essa relação íntima entre as duas religiões monoteístas encontre expressão tão clara no tratamento hostil que é dado a ambas* (1939/1975, p. 112, grifo nosso).

Esses apontamentos listados evidenciam a complexa relação entre indivíduo e cultura e que não deixaram de aparecer, de modo geral, nos escritos freudianos. Para o psicanalista, a cultura, por mais que tenha sido elevada em diversos aspectos, seja no prolongamento da vida dos homens ou na produção cientifica e artística, é

também a mesma que extermina seus filhos. Por isso, não é sem razão que ele tenha afirmado, nos anos finais de sua vida, que "*o progresso aliou-se à barbárie*" (1939/1975, p. 71, grifo nosso), uma vez que a civilização carrega em seu cerne o seguinte paradoxo: por um lado une os homens, e, por outro, auxilia na destruição destes, levando o psicanalista a questionar no final de *O mal-estar na civilização* (1930/2010) sobre o futuro da humanidade no desenlace da luta entre Eros e Thânatos, vida e morte.

Embora o psicanalista não tenha presenciado a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), sua intuição a respeito dos desenlaces e das contradições da humanidade lhe conferiu uma elevação na lista dos grandes pensadores da cultura, pois a Segunda Guerra só confirmaria seu diagnóstico acerca do homem como inimigo da civilização (MEZAN, 2006). Em *Moisés e o monoteísmo,* por exemplo*,* vemos as hipóteses levantadas pelo criador da psicanálise na compreensão dos motivos pelos quais os judeus eram perseguidos – não somente naquele período, mas também ao longo da História.

Mesmo com esses elementos, cabe-nos dizer ainda que, na condição de judeu, ele foi perseguido e necessitou de exílio na Inglaterra para fugir da intolerância nazista. Logo, um estrangeiro em sua terra, Viena, assim como um estrangeiro no campo científico enquanto criador da psicanálise – pejorativamente chamada de "ciência judaica" (FUKS, 2000). Entende-se que seu grande empreendimento no campo epistemológico foi criação de um estatuto científico no qual a linguagem, o saber inconsciente, incontrolável por sua natureza, assumia importância expressiva e que era diametralmente oposta à psicologia de sua época, o experimentalismo positivista (FUKS, 2000). Desse modo, sem se ater às localidades no cérebro, à redução do psiquismo a um modo de funcionamento inteiramente anátomo-fisiológico, Freud propôs a ideia de inconsciente, pulsão, sexualidade infantil, realidade psíquica – ideias e conceitos que foram significativos na produção epistemológica da Teoria Crítica da Sociedade (FREITAS, 2010; ROUANET, 1989; WITHEBOOK, 2008).

Assim, concordamos com Fuks (2000) ao afirmar que Freud buscou o sujeito da psicanálise no *sujeito da Diáspora* que, diferente do exilado político que é expulso de sua pátria, situa-se *na fronteira* do país onde nasceu, no *dentro e fora* dessa localidade, entre dois mundos, nos quais as fronteiras possibilitam a ele partilhar de ambas as culturas, sem pertencer totalmente a uma região, restando, com isso, sempre um pedaço, algo alhures, um "espaço marginal de não-lugar", um entre-

espaços. Para a psicanalista, Freud soube fazer bom uso da posição paradoxal de dentro e fora na construção da teoria psicanalítica (algo que, por sinal, se aproxima bastante da condição do próprio povo judeu) na qual:

> [...] buscou o sujeito da psicanálise fora do visível para incluí-lo, rompeu as ligações visíveis fazendo com que aparecessem ligações reais; enfim, mostrou ser possível dissipar as significações articuladas e completas para que o sentido venha emergir, sempre lacunar. E, quando os pacientes o procuraram, por força de um sofrimento, ele pôde ver que todos, independentemente da cultura, etnia e sexo, eram de certa forma "sujeitos da Diáspora"; isto é, se algumas fronteiras fixavam suas identidades à ordem do mesmo, os pacientes da psicanálise, porque eram divididos, frequentavam também o "país do Outro", aquele que está para além de toda fronteira: o inconsciente (2000, p. 48).

Dessa forma, a psicanálise, uma ciência estrangeira, oposta à psicologia positivista, caracteriza-se *pela escuta daquilo que temos de infantil*, que ainda habita nossa frágil vida, do sujeito da Outra cena, inconsciente, *Unheimliche*. Portanto, nessa lógica da escuta do sujeito do inconsciente, uma última vez, pode-se afirmar que o ódio ao outro, àquele que é diferente, na verdade, remete ao ódio ao próprio eu, à vida incontrolável do eu dividido, aos sonhos e desejos que sentimos e nos culpamos constantemente, por causa das tormentas do Super-eu.

Por isso, não é arbitrário o modo como um sistema totalitário funciona principalmente no que concerne à obediência dos sujeitos aos discursos paranoicos de líderes demagogos (ADORNO, 2015), assim como a hostilidade frente aos diferentes, conforme nos alerta Koltai (2000) ao discutir o *Unheimliche* enquanto *conceito-limite* entre o psicanalítico e o político. Nesse processo, o ódio dos regimes antidemocráticos funciona como "cimento social" (uma argamassa, por assim dizer) que não está relacionado apenas ao outro em sua diferença real, mas também à própria *constituição subjetiva* dos integrantes do laço social. Assim sendo, no entendimento da psicanalista, não adianta um confronto entre sujeito e sociedade, uma vez que o primeiro depende do segundo e que este, por sua vez, alimenta-se "da complacência dos sujeitos que a constituem". Desse modo, o horror faz parte da cultura e para que isto ocorra é necessário que

> [...] a mecânica da identificação coletiva aos ideais mobilize o ódio ao outro e para que a fascinação por algum líder que encarne esses ideais junte as massas contra uma minoria*, é preciso que esse horror responda àquilo que, na pessoa, toca sua constituição subjetiva, naquilo que tem de mais problemático: o reconhecimento da incompletude constitutiva de seu ser, sua dependência do significante do Outro* (KOLTAI, 2000, p. 29, grifo nosso).

Tal reflexão está em consonância com as argumentações de Enriquez (1990) ao destacar que o convívio social é inicialmente marcado como *trágico*, nos fazendo compreender que o outro existe, porém, não como objeto de nossa satisfação, mas como sujeito de seu próprio desejo e, portanto, capaz de nos amar e odiar. Desse modo, salienta o psicanalista, o outro pode ser tudo, dependendo da maneira como investimos e encaramo-lo, segundo nossas representações internas. Da mesma forma, o outro nos ama e nos odeia, e olha nossa face, refletindo o que há em nós e, em diversos momentos, atestando de uma maneira ultrajante, a nossa imagem, mesmo marcada pela diferença, o que, a muito custo, faz-nos encarar "que nós mesmos nos amamos e nos detestamos" e que "*somos nosso próprio traidor, nosso próprio carrasco*", expondo, com isso, nossa ambivalência "*frente a nós mesmos* [...]" (1990, p. 158, grifo nosso).

Assim, como produto de uma relação trágica, o outro nos suscita uma constelação de afetos: atesta nossa clivagem, nossa vida pulsional incontrolável e o desconhecimento sobre nós mesmos. Mesmo enquanto corpo, com uma membrana que separa mundo interno e externo, argumenta Enriquez (1990), este corpo que chamamos de "meu" está marcado pelos sinais que os outros nos impõe durante nosso desenvolvimento, tanto por palavras carinhosas e destrutivas de pais e educadores quanto de objetos persecutórios internalizados que buscamos expulsar e que apenas confirmam *nossa pobre vida ligada ao corpo materno*, dependente dele inicialmente, mas que nos marca e configura com entrada e saída de várias inscrições, dentre elas, a paterna, com sua castração simbólica.

Desse modo, entende-se, seguindo a reflexão de Enriquez (1990) que no desconhecimento de nossa própria vida interna e, muitas vezes, sem saber o que fazer com nossa existência, há o despertar de uma angústia, algo inquietante, incontrolável e inominável, referindo-se então a nossa delicada presença no mundo, a fragilidade do corpo, do Eu, dos perigos dos objetos internalizados, e muitas vezes persecutórios. Logo, pode-se compreender que aquilo que rejeitamos, reprimimos e nos angustia, enquanto dúvida, incerteza que nos invade, atesta não só nossa falta de controle sobre o nosso corpo, mas, acima de tudo, que *o Eu não é senhor em sua própria casa*.

Por isso, o quadro esboçado nesta pesquisa nos leva a pensar que à psicanálise cabe a reflexão acerca dos mecanismos que produzem barbárie, entende-os e decifrando-os. O que podemos destacar e compreender, via psicanálise, é que o

sujeito para conseguir lidar com a diferença, no mínimo, precisa dar “conta” da sua própria condição de estranho, ter recursos internos para um “trabalho psíquico” que abarque a alteridade. É preciso, nestas condições, através da palavra, que ele lide com sua estranheza, com seu “romance familiar”, suas identificações, desejos e angústia para que, assim, seja possível, “abandonar a eterna procura de um bode expiatório” (KOLTAI, 1998, p. 111). Ou, conforme escreve Fuks (2014, p. 192): “Se queres preservar a vida, aproxima-te da crueldade que te habita e com a qual deves aprender a viver”.

Desse modo, para além do *setting analítico*, isto é, a clínica *strictu sensu*, a circulação da palavra torna-se urgente, de forma que ela opere na tentativa de não permitir, por exemplo, que a barbárie cotidiana, os crimes de Estado e as violências contra todas as formas de alteridade caíam no esquecimento. Portanto, tais aspectos nos levam à reflexão acerca da necessidade de *lançamos luz sobre os escombros da civilização*, sobre os restos, daquilo que “sobrou” da barbárie e, com isso, buscarmos compreender o que ainda é latente. Para tal empreendimento, a imagem benjamiana do “narrador sucateiro” (*Lumpensammler*) é significativa, visto que seu objetivo, segundo Gagnebin (2006), não consiste em buscar os grandes eventos, e sim, “apanhar tudo aquilo que é deixado de lado como algo que não tem significação, algo que parece não ter nem importância nem sentido, algo com que a história oficial não sabe o que fazer” (p. 54).

Diante disso, o presente trabalho ainda nos leva a pensar e questionar: mesmo que haja uma queda naquele caráter sublimatório e conciliador entre as pulsões e a vida social, não seria necessário, ainda, insistirmos nesse aspecto de modo a dar sentido à crueldade? Encontrar destinos que não sejam a vida do outro, a violação e degradação da humanidade? E não seria também o caso pensarmos na construção de formas de nos relacionarmos de modo que a vida do outro não seja colocada em risco por motivos mesquinhos?

Evidentemente, não se trata de colocar a psicanálise como uma “solução” para os problemas da perpetuação e manifestação da barbárie, mas chamá-la, convidá-la a pensar (e questionar) a condição humana e os destinos da crueldade no passado e no presente e, com isso, construir projetos pessoais e coletivos. Pois “a psicanálise”, afirma Fuks,

> não promete a cura dos sintomas nem pretende promover a felicidade na cultura. Mas certamente ela está comprometida, desde Freud, em reduzir os

> estragos e destroços perpetrados pelo homem e com o trabalho de transformar a miséria humana em algo mais suportável (2014, p. 178).

Frente a isso, acreditamos na urgência de dar "voz" aos que sofrem: os considerados abjetos, os marginalizados e excluídos socialmente. Em tempos de exceção, torna-se viável, a nosso ver, insistir na "escuta" do sofrimento, nos apelos e pedidos de socorro, nos apresentando como "testemunha" que, na esteira reflexiva de Gagnebin (2006), não tem a ver somente com aquele que "vê" o ato, a *testemunha-ocular*, que presencia algo e faz um depoimento, mas de *uma ampliação simbólica desta*, que abarque e escute o sofrimento do outro. Sendo assim, vale recordar a situação de Primo Levi[50] que, em seus sonhos no campo de concentração, via-se chegando a casa e quando tentava narrar o horror que sofreu as pessoas se levantavam e iam embora, indiferentes, porque eram incapazes de ouvir o "inenarrável", "irrepresentável". Aqui, o que a autora propõe é a noção de testemunha que seja capaz de escutar a narração daquilo que é "*insuportável"* e que, ao mesmo tempo, aceite levar essas palavras adiante, num revezamento com a história do outro, não por culpa ou simples compaixão, "*mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente*" (GAGNEBIN, 2006, p. 57, grifo nosso).

Além disso, observou-se nessa exposição teórica a tentativa dos homens de se unirem, buscando afastar de várias maneiras a angústia derivada do desamparo infantil (afastamento que se efetiva pela criação do totem, pela organização de grupos ou mesmo pela religião), bem como da própria constituição psíquica, de um *eu dividido*, *cindido* e *incontrolável*. Na análise Horkheimer e Adorno, principalmente na obra *Dialética do esclarecimento*, isto aparece na descrição que os autores lançam acerca da organização social, mais precisamente na maneira como os homens se relacionam no mundo administrado que, com discursos de progresso (mas também de barbárie), no fundo, almejam aplacar a *Angst,* a angústia diante da natureza irreconciliável tanto interna quanto externa. Para os filósofos, essa forma de organização social pauta-se, principalmente na atual etapa do esclarecimento, como uma tentativa de autopreservação, de sobrevivência do Eu, na qual a figura de Ulisses

[50] "Por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam?" (LEVI *apud* GAGNEBIN, 2006, p. 55).

é o exemplo originário disso e cujo resultado final desembocou em Auschwitz (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; ADORNO, 2015; HORKHEIMER, 2015).

Desse modo, ressalta-se que não se trata aqui de colocar a causa dos movimentos autoritários na angústia propriamente, mas entender que no processo de esclarecimento, desde o princípio da racionalidade técnica, os homens buscaram conter a natureza e ao mesmo tempo os afetos correspondentes a tudo aquilo que não estava ligado à lógica da instrumentalidade racional (afetos, fantasias, contradições de pensamento etc.). Nesse afastamento (leia-se: recalcamento) da vida afetiva, em prol do estatuto do esclarecimento e do uso da técnica no controle da natureza, é possível perceber a falta de empatia, derivada de uma frieza, ligada ao fascismo que transforma o diferente (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; ADORNO, 1995a), o não-idêntico (ADORNO, 2009a), em corpos violáveis e que, consequentemente, segundo Endo (2006, p. 430), “serão, por obra da violência, reduzidos ao que é mau, ruim, sujo e, repetidamente, condenados por isso”.

Nossa intenção, seguindo os rastros deixados pelos autores frankfurtianos, consistiu em entender o autoritarismo como um movimento organizado no campo das ideias de progresso, mas que também produzem barbárie. Com isso, nos dedicamos a compreender também os sujeitos que são vítimas desse tipo de coerção, da vida claustrofóbica do mundo tecnológico (ADORNO, 1993, 1995a; ADORNO; HORKHEIMER, 2006; MARCUSE, 2015) – que, na contramão das ideias de razão e liberdade tal como propostas no Iluminismo, produzem indivíduos violentos, *potencialmente* fascistas, cuja resistência à propaganda autoritária é escassa (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Diante disso, observou-se que o agitador fascista é um mandatário dos poderes políticos e econômicos que utiliza estratagemas para angariar seguidores e promover sua política demagógica (ADORNO, 2015). Ademais, compreendemos que o uso de técnicas racionais (repetição incessante, monotonia no discurso, performances, dentre outros*)* para mobilizar aspectos irracionais na massa está em consonância com aquilo que Adorno e Horkheimer apontaram na *Dialética do esclarecimento* como instrumentalidade racional. Pois, na incapacidade de refletir sobre a diferença, na contradição, para além das formalidades lógicas do princípio de identidade, os sujeitos “projetam” os conteúdos recalcados naqueles que consideram inferiores. No rudimentar caráter reflexivo do ato cognoscente, o indivíduo da sociedade administrada não oferece nada além de um conteúdo vazio (ADORNO;

HORKHEIMER, 2006), cuja experiência foi mutilada pela vida “falsa” (ADORNO, 1993; BRITO, 2007) e seus componentes semiformativos como, por exemplo, a indústria cultural.

Com isso, esta pesquisa leva a compreender, seguindo os caminhos tanto da psicanálise quanto do pensamento frankfurtiano, principalmente a crítica adorniana, que a eliminação completa da barbárie e da crueldade é uma tarefa impossível. Porém, é preciso pensar na atenuação da violência administrada pelo Estado, assim como nas práticas cotidianas, desvelando suas estruturas, para que assim seja possível um espaço com maior tolerância e que permita abarcar a diferença sem o uso da hostilidade e, assim, evitar o máximo possível a repetição de catástrofes administradas como a *Shoah*, considerada por Adorno como a regressão à barbárie (ADORNO, 1995a).

Longe de esgotarmos o assunto, o que nos resta é lançar mensagens na garrafa (ADORNO,1996), transformando-a em uma tarefa urgente e necessária, visto que o autoritarismo em nosso tempo-presente indica que o fenômeno está longe de ser extinto, pois, como analisado, suas causas ainda não despareceram. Para tanto, torna-se pertinente continuar debatendo, escrevendo e lançando mensagens, uma vez que o fascismo paira sobre a sociedade como uma sombra, pois como asseverou Brecht: “é fértil ainda o colo que o criou” (1992, p. 213).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**.** A indústria cultural. In: COHN, Gabriel. **Comunicação e indústria cultural**. São Paulo: Companhia editora nacional, 1971.

ADORNO, Thedor Ludwig Wiesengrund. Televisão, consciência e indústria cultural. In: COHN, Gabriel (Org.). **Comunicação e indústria cultural.** São Paulo: Companhia editora nacional, 1971.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**.** Capitalismo tardio ou sociedade industrial? In: COHN, Gabriel. **Theodor W. Adorno**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund; SIMPSON, George. Sobre música popular. In: COHN, Gabriel (Org.). **Theodor Adorno**. São Paulo: Ática, 1986.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**. Minima Moralia**: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Editora Ática, 1993.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**. Educação e emancipação**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1995a.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**. Palavras e sinais**: modelos críticos 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995b.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**.** Mensagens numa garrafa. In: ZIZEK, Slovaj. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**. As estrelas descem à Terra**: a coluna de astrologia do Los Angeles Times: um estudo sobre a superstição secundária. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**. Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009a.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**. Estudios sobre la personalidad autoritaria**. Madrid: Akal, 2009b.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**. La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas**. Madrid: Akal, 2009c.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**.** Antissemitismo e propaganda fascista. In: ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**. Ensaios sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**. Liderança democrática e manipulação de massas**. In: <<http://adorno.planetaclix.pt/>> Acesso em 25 de outubro de 2012.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund**.** Tabus sexuais e direito hoje. In: ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise.** São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise.** São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ASSOUN, Paul-Laurent. **A Escola de Frankfurt**. São Paulo: Editora Ática, 1991.

BADIOU, Alain. Oito teses sobre o Universal. **Ethica**. v.15, n.2, p. 41-50, 2008.

BENJAMIN, Jessica. O fim da internalização: psicologia social de Adorno. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica,** v. 1, n. 1, 27 jun. 2017.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter**. Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BRECHT, Beltrot. A resistível ascensão de Arturo Ui. **Teatro completo 8.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

BRITO, Simone. “Vida Falsa” – Adorno e a Experiência Moderna Sob o Ponto de Vista Da Moral. **Política & Trabalho,** v. 26, p. 57-83, 2007.

CESAROTTO, Oscar**. No olho do outro:** O homem da areia, segundo Hoffmann, Freud e Gaiman. São Paulo: Iluminuras, 1996.

CHIARELLO, Maurício Garcia. **Das lágrimas das coisas**: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

COHN, Gabriel. **Theodor w. Adorno**. São Paulo: Ática, 1986.

CROCHÍK, José Leon. **Preconceito, indivíduo e cultura**. São Paulo: Casa do psicólogo, 2006.

DIONISIO, Gustavo Henrique. **Pede-se abrir os olhos**: psicanálise e reflexão estética hoje. São Paulo: FAPESP: Annablume, 2012.

DUARTE, Rodrigo Antônio de Paiva. **Adorno/Horkheimer e A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DUARTE, Rodrigo Antônio de Paiva. Esquema e forma: percepção e experiência na Teoria Estética de Theodor Adorno. In: DUARTE, Rodrigo, FIGUEIREDO, Virginia, KANGUSSU. **Theoria Aesthetica**. Porto Alegre: Escritos, 2005.

DUARTE, Rodrigo Antônio de Paiva. Notas sobre modernidade e sujeito na dialética do esclarecimento. In: DUARTE, Rodrigo Antônio de Paiva. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Apresentação à edição brasileira. In: ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ENDO, Paulo César. A ambivalência como problemática particular no debate entre psicanálise e política. **Rev. latinoam. psicopatol. fundam.**, São Paulo, v. 9, n. 3, p. 423-432, 2006.

ENRIQUEZ, Eugène. **Da horda ao estado**: psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

ENRIQUEZ, Eugène. O papel do sujeito humano na dinâmica social. In: MACHADO, Maria Novais da Mata; CASTRO, Eliana de Moura; ARAÚJO, José Newton Garcia; ROEDEL, Sonia. **Psicossociologia:** análise social e intervenção. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FRANCO, Renato. **10 lições sobre Walter Benjamin**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

FREITAS, Verlaine. **Adorno e a arte contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

FREITAS, Verlaine. Adorno e Horkheimer leitores de Freud. **Remate de Males**, v. 30, n. 1, p. 123-146, 2010.

FREITAS, Verlaine. Indústria cultural: o empobrecimento narcísico da subjetividade. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 332-344, 2005.

FREITAS, Verlaine. Subjetividade esclarecida: do mito como racionalização à ciência como mitologia. In: **Cadernos de filosofia e ciências humanas**. p. 52-58, 1999.

FREUD, Sigmund. (1933a) **A dissecação da personalidade psíquica**. In: Obras completas. Volume 18. São Paulo: Rio de Janeiro: Editora Imago, 2010.

FREUD, Sigmund. (1914) **Introdução ao narcisismo**. In: Obras completas, Volume 12. São Paulo: Rio de Janeiro: Editora Imago, 2010.

FREUD, Sigmund. (1939) **Moisés e o monoteísmo**. In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975.

FREUD, Sigmund. (1911) **Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia**. In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. (1923) **O eu e o id**. In: Obras completas, Volume 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. (1927) **O futuro de uma ilusão**. In: Obras completas, Volume 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. (1919) **O inquietante**. In: Obras completas, Volume 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. (1930) **O mal-estar na civilização**. In: Obras completas, Volume 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. (1921) **Psicologia das massas e anális**e do eu e outros textos (1920-1923. In: Obras completas, 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. (1933b) **Sobre a sexualidade feminina**. In: Obras completas, Volume 18. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FREUD, Sigmund. (1913) **Totem e tabu**. Obras completas, volume 11. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FUKS, Betty B. **Freud e a judeidade**: a vocação do exílio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

FUKS, Betty B. **O homem Moisés e a religião monoteísta** – Três ensaios: O desvelar de um assassinato. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer.** São Paulo: Ed. 34, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia moral negativa?. **Kriterion,** Belo Horizonte, v. 49, n. 117, p. 143-152, 2008.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

GAY, Peter. **Freud**: uma vida para nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1996.

HOBSBAWM, Eric. **A Era do Extremos**: o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica**.** In: **Textos escolhidos**: Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores; 16).

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Ludwig Wiesegrund. Preconceito. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor Ludwig Wiesegrund. **Temas básicos da sociologia**. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

JÜNGER, Ernest. **Tempestades de aço**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do psicólogo, 2015.

KOLTAI, Caterina**.** A segregação, uma questão para o analista. In: KOLTAI, Caterina (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta: FAPESP, 1998.

KOLTAI, Caterina**. Política e psicanálise**: o estrangeiro. São Paulo: Escuta, 2000.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J.B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins fontes, 2001.

LEITE, Nina Virgina de Araújo . Sobre a singularidade. **Cadernos de Estudos Lingüísticos,** v. 38, p. 39-49, 2012.

MAIA, Ari Fernando, SILVA, Divino José, BUENO, Sinésio Ferraz. **10 lições sobre Horkheimer**. Petropólis, RJ: Vozes, 2017.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. São Paulo: EDIPRO, 2015.

MORAES, Alexandre de Lara. Sobre a negatividade do conceito de indivíduo em Adorno: a resistência possível. **Psicologia USP**, v. 17, n. 3, p. 127-144, 2006.

MATOS, Olgária Chain Féres. Dialética do Iluminismo**:** mito iluminado e iluminismo mitológico. **Hypnos**, ano 3, n. 4, p. 28-36,1998.

MATOS, Olgária Chain Féres. **Discretas esperanças**: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo. São Paulo: Editora nova Alexandria, 2006.

MATOS, Olgária Chain Féres. **Os arcanos do inteiramente outro**: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MATOS, Olgária Chain Féres. Walter Benjamin e o zodíaco da vida. In: MATOS, Olgária Chain Féres. **Benjaminianas:** cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MENEZES, Luís Carlos. Um episódio de Unheimliche na clínica. In: KOLTAI, Caterina (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta, FAPESP, 1998.

MEZAN, Renato. **Freud:** a trama dos conceitos. São Paulo: Perspectiva, 1982.

MEZAN, Renato. **Freud,** pensador da cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MEZAN, Renato. **Interfaces da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MILLER, Jacques-Alain. **Perspectivas do Escritos e Outros escritos de Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MUSSE, Ricardo. Experiência individual e objetividade em Minima moralia. **Tempo social:** revista de sociologia da USP, v.23, n. 1, p. 169-177, 2011.

NEGT, Oscar. Nascido da miséria da compreensão filosófica. Do conceito de experiência em Adorno**.** In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia, KANGUSSU, Imaculada (Orgs.). **Theoria aesthetica**: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno. Porto Alegre: Escritos, 2005.

PARENTE, Alessandra Martins. **Sublimação e Unheimliche**. São Paulo: Pearson, 2017.

PUCCI, Bruno. Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais. **Caderno IHU de ideias**, Ano 10, n. 172, p. 3-16, 2012.

ROBERTS, Julian. A dialética do esclarecimento. In: FRED, Rush (Org.). **Teoria Crítica**. Aparecida, SP, Ideias e Letras, 2008.

ROUANET, Sérgio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter**. Origem do drama barroco alemão**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1984

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SOUZA, Neusa Santos. O estrangeiro: nossa condição. In: KOLTAI, Caterina (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta: FAPESP, 1998.

TIBURI, Márcia. Theodor Adorno: rastros de uma cripto-política. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia, KANGUSSU, Imaculada (Orgs.). **Theoria aesthetica**: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno. Porto Alegre: Escritos, 2005.

WHITEBOOK, Joel. A união de Marx e Freud: a Teoria Crítica e a Psicanálise. In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria Crítica**. Aparecida, SP, Ideias e Letras, 2008.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

ZAMORA, José Antônio. **Th. W. Adorno**: pensar contra a barbárie. São Leopoldo: Nova Alexandria, 2008.

ZIZEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem**: o sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

ZUIN, Antônio, PUCCI, Bruno, LASTÓRIA, Luiz Nabuco. **10 lições sobre Adorno.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

ZUIN, Antônio, PUCCI, Bruno, RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton. **Adorno**: o poder educativo do pensamento crítico. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

ZYGOURIS, Radmila. De alhures ou de outrora ou o sorriso do xenófobo. In: KOLTAI, Caterina (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta: FAPESP, 1998.